

GREGÓRIO DE NISSA

A CRIAÇÃO DO HOMEM
A ALMA E A RESSURREIÇÃO
A GRANDE CATEQUESE



Índice

[APRESENTAÇÃO](#)

[INTRODUÇÃO](#)

[A CRIAÇÃO DO HOMEM](#)

[PREFÁCIO](#)

[CAPÍTULO I](#)

[CAPÍTULO II](#)

[CAPÍTULO III](#)

[CAPÍTULO IV](#)

[CAPÍTULO V](#)

[CAPÍTULO VI](#)

[CAPÍTULO VII](#)

[CAPÍTULO VIII](#)

[CAPÍTULO IX](#)

[CAPÍTULO X](#)

[CAPÍTULO XI](#)

[CAPÍTULO XII](#)

[CAPÍTULO XIII](#)

[CAPÍTULO XIV](#)

[CAPÍTULO XV](#)

[CAPÍTULO XVI](#)

[CAPÍTULO XVII](#)

[CAPÍTULO XVIII](#)

[CAPÍTULO XIX](#)

[CAPÍTULO XX](#)

[CAPÍTULO XXI](#)

[CAPÍTULO XXII](#)

[CAPÍTULO XXIII](#)

[CAPÍTULO XXIV](#)

[CAPÍTULO XXV](#)

[CAPÍTULO XXVI](#)

[CAPÍTULO XXVII](#)

[CAPÍTULO XXVIII](#)

[CAPÍTULO XXIX](#)

[CAPÍTULO XXX](#)

[A ALMA E A RESSURREIÇÃO](#)

[PRÓLOGO](#)

[I. A NATUREZA ESPIRITUAL DA ALMA E A SUA PERMANÊNCIA DEPOIS DA MORTE](#)

[II. A NATUREZA DA ALMA](#)

[Natureza e função das paixões e dos movimentos da alma. A escritura como regra](#)

[III. CORPO E ALMA DEPOIS DA MORTE: PREPARAÇÃO À DOCTRINA DA RESSURREIÇÃO](#)

[Sobrevivência e relação alma-corpo](#)

[Parábola de Lázaro e do rico](#)

[Apego à vida terrestre](#)

IV. A ASSIMILAÇÃO AO DIVINO E A PURIFICAÇÃO DA ALMA DEPOIS DA MORTE

A purificação, obra de Deus que atrai a alma

V. TRANSMIGRAÇÃO, PREEXISTÊNCIA E APARIÇÃO DA ALMA. INTRODUÇÃO À DOCTRINA DA RESSURREIÇÃO

VI. O MISTÉRIO DA RESSURREIÇÃO, A APOKATÁSTASIS E A SALVAÇÃO UNIVERSAL

A GRANDE CATEQUESE

PRÓLOGO

DEUS UNO E TRINO – TEOLOGIA

O HOMEM

CRISTO

O MISTÉRIO DE DEUS

OBJEÇÕES DOS ADVERSÁRIOS

A VIDA SACRAMENTAL

EUCARISTIA

FÉ E MISTÉRIO DA TRINDADE

FINS ÚLTIMOS

APRESENTAÇÃO

Surgiu, pelos anos 40, na Europa, especialmente na França, um movimento de interesse voltado para os antigos escritores cristãos, conhecidos tradicionalmente como “Padres da Igreja”, ou “santos Padres”, e suas obras. Esse movimento, liderado por Henri de Lubac e Jean Daniélou, deu origem à coleção “Sources Chrétiennes”, hoje com centena de títulos, alguns dos quais com várias edições. Com o Concílio Vaticano II, ativou-se em toda a Igreja o desejo e a necessidade de renovação da liturgia, da exegese, da espiritualidade e da teologia a partir das fontes primitivas. Surgiu a necessidade de “voltar às fontes” do cristianismo.

No Brasil, em termos de publicação das obras destes autores antigos, pouco se fez. A Paulus Editora procura, agora, preencher esse vazio existente em língua portuguesa. Nunca é tarde ou fora de época para rever as fontes da fé cristã, os fundamentos da doutrina da Igreja, especialmente no sentido de buscar nelas a inspiração atuante, transformadora do presente. Não se propõe uma volta ao passado através da leitura e estudo dos textos primitivos como remédio ao saudosismo. Ao contrário, procura-se oferecer aquilo que constitui as “fontes” do cristianismo para que o leitor as examine, as avalie e colha o essencial, o espírito que as produziu. Cabe ao leitor, portanto, a tarefa do discernimento. Paulus Editora quer, assim, oferecer ao público de língua portuguesa, leigos, clérigos, religiosos, aos estudiosos do cristianismo primevo, uma série de títulos, não exaustiva, cuidadosamente traduzida e preparada, dessa vasta literatura cristã do período patrístico.

Para não sobrecarregar o texto e retardar a leitura, procurou-se evitar anotações excessivas, as longas introduções estabelecendo paralelismos de versões diferentes, com referências aos empréstimos da literatura pagã, filosófica, religiosa, jurídica, às infintas controvérsias sobre determinados textos e sua autenticidade. Procurou-se fazer com que o resultado dessa pesquisa original se traduzisse numa edição despojada, porém, séria.

Cada obra tem uma introdução breve, com os dados biográficos essenciais do autor e um comentário sucinto dos aspectos literários e do conteúdo da obra suficientes para uma boa compreensão do texto. O que interessa é colocar o leitor diretamente em contato com o texto. O leitor deverá ter em mente as enormes diferenças de gêneros literários, de estilos em que estas obras foram redigidas: cartas, sermões, comentários bíblicos, paráfrases, exortações, disputas com os heréticos, tratados teológicos vazados em esquemas e categorias filosóficas de tendências diversas, hinos litúrgicos. Tudo isso inclui, necessariamente, uma disparidade de tratamento e de esforço de compreensão a um mesmo tema. As constantes, e por vezes longas, citações bíblicas ou simples transcrições de textos escriturísticos devem-se ao fato de que os Padres escreviam suas reflexões sempre com a Bíblia numa das mãos.

Julgamos necessário um esclarecimento a respeito dos termos patrologia, patrística e Padres ou Pais da Igreja. O termo patrologia designa, propriamente, o estudo sobre a vida, as obras e a doutrina dos pais da Igreja. Ela se interessa mais pela história antiga, incluindo também obras de escritores leigos. Por patrística se entende o estudo da doutrina, das origens dessa doutrina, suas dependências e empréstimos do meio cultural, filosófico, e da evolução do pensamento teológico dos Pais da Igreja. Foi no século XVII que se criou a expressão “teologia patrística” para indicar a doutrina dos Padres da Igreja distinguindo-a da “teologia bíblica”, da “teologia escolástica”, da “teologia simbólica” e da “teologia especulativa”. Finalmente, “Padre ou Pai da Igreja” se refere a escritor leigo, sacerdote ou bispo, da antiguidade cristã, considerado pela tradição posterior como testemunho particularmente autorizado da fé. Na tentativa de eliminar as ambiguidades em torno dessa expressão, os estudiosos convencionaram em receber como “Pai da Igreja” quem tivesse estas qualificações:

ortodoxia de doutrina, santidade de vida, aprovação eclesiástica e antiguidade. Mas os próprios conceitos de ortodoxia, santidade e antiguidade são ambíguos. Não se espere encontrar neles doutrinas acabadas, buriladas, irrefutáveis. Tudo estava ainda em ebulição, fermentando. O conceito de ortodoxia é, portanto, bastante largo. O mesmo vale para o conceito de santidade. Para o conceito de antiguidade, podemos admitir, sem prejuízo para a compreensão, a opinião de muitos especialistas que estabelece, para o Ocidente, Igreja latina, o período que, a partir da geração apostólica, se estende até Isidoro de Sevilha (560-636). Para o Oriente, Igreja grega, a Antiguidade se estende um pouco mais, até a morte de S. João Damasceno (675-749).

Os “Pais da Igreja” são, portanto, aqueles que, ao longo dos sete primeiros séculos, foram forjando, construindo e defendendo a fé, a liturgia, a disciplina, os costumes e os dogmas cristãos, decidindo, assim, os rumos da Igreja. Seus textos se tornaram fontes de discussões, de inspirações, de referências obrigatórias ao longo de toda tradição posterior. O valor dessas obras que agora Paulus Editora oferece ao público pode ser avaliado neste texto: “Além de sua importância no ambiente eclesiástico, os Padres da Igreja ocupam lugar proeminente na literatura e, particularmente, na literatura greco-romana. São eles os últimos representantes da Antiguidade, cuja arte literária, não raras vezes, brilha nitidamente em suas obras, tendo influenciado todas as literaturas posteriores. Formados pelos melhores mestres da Antiguidade clássica, põem suas palavras e seus escritos a serviço do pensamento cristão. Se excetuarmos algumas obras retóricas de caráter apologético, oratório ou apuradamente epistolar, os Padres, por certo, não queriam ser, em primeira linha, literatos, mas, arautos da doutrina e moral cristãs. A arte adquirida, não obstante, vem a ser para eles meio para alcançar esse fim. (...) Há de se lhes aproximar o leitor com o coração aberto, cheio de boa vontade e bem-disposto à verdade cristã. As obras dos Padres se lhe reverterão, assim, em fonte de luz, alegria e edificação espiritual” (B. Altaner e A. Stuiber, Patrologia, São Paulo, Paulus, 1988, pp. 21-22).

A Editora

INTRODUÇÃO

Bento Silva Santos

Dentro do arco temporal que determina o crepúsculo da filosofia greco-pagã e, conseqüentemente, a sucessiva expansão do Cristianismo, ou seja, entre os anos 313 (edito do imperador Constantino) e 529 (fechamento da Academia neoplatônica de Atenas), destaca-se no Oriente cristão a figura ímpar de S. Gregório de Nissa (c. 335-394), que, dos três capadócijs – S. Basílio Magno (330-379) e S. Gregório Nazianzeno (c. 329-390) –, se mostrou o mais “filósofo” de todos¹ ou, segundo outros, “o filósofo sobre a cátedra episcopal”.² Entre esses três homens excepcionais que a Capadócia no século IV deu à Igreja, S. Gregório de Nissa ficou esquecido durante séculos,³ embora seja considerado o mais dotado para a especulação filosófica. Faltavam-lhe as qualidades de poeta e orador do Nazianzeno ou o dinamismo de ação de seu irmão Basílio.⁴ Quando, em 372, se submeteu forçosamente⁵ ao episcopado em Nissa, nota-se que Gregório talvez não fosse talvez muito adaptado ao cargo episcopal, precisamente pela falta de espírito prático, sendo, antes de tudo, uma mente especulativa, pouco afável, mais propenso, diferentemente de seu irmão Basílio, à atividade literária do que à política, e capaz, diferentemente do Nazianzeno, de aplicar-se constante e sistematicamente à teologia, ao estudo ascético, místico e exegético.

Mas o leitor poderia perguntar-se: quem de fato foi S. Gregório de Nissa? Um bispo? Um teólogo? Um pensador? Um asceta? Um místico? Um exegeta? As numerosas obras, importantes e originais, de caráter polêmico, expositivo, doutrinal e exegético, confirmam a figura poliédrica de S. Gregório de Nissa. Ele soube sintetizar harmonicamente a visão do homem propriamente bíblica com os elementos mais interessantes do pensamento de algumas das figuras entre as mais importantes da cultura filosófica precedente, tais como Platão, Aristóteles, Posidônio, Galeno e Orígenes.

Neste volume da coleção “PATRÍSTICA”, pela primeira vez em tradução brasileira, o leitor tem acesso a três das mais significativas obras do grande Capadócio, a saber: *A Criação do homem – A Alma e a ressurreição – A Grande Catequese*.⁶ Para compreender a vida e o pensamento de S. Gregório de Nissa, impõe-se discorrer sobre sua vida⁷ e sobre o conteúdo das obras aqui traduzidas.

I. Vida

Exatamente como sucede com as biografias de outros Padres da Igreja, a reconstrução da vida de S. Gregório de Nissa também não é coisa fácil. Alguns dados biográficos, dispersos e ocasionais, encontram-se na correspondência de seu irmão Basílio, de seu amigo Gregório de Nazianzo, nas obras e nas cartas do próprio S. Gregório de Nissa. Assim, em razão da escassez da documentação, esboçaremos brevemente as suas origens familiares, a sua formação retórica e filosófica, o episcopado e, por fim, os últimos anos de sua vida.

A. A família de Gregório

Descendente de família nobre, rica e profundamente cristã, os avós paternos de S. Gregório de Nissa residiam na região do Ponto. Sabe-se que Macrina, avó paterna, confessara diversas vezes a fé cristã durante a perseguição do imperador Diocleciano; por essa razão, foi obrigada a refugiar-se com a família, durante sete anos, nas florestas do Ponto. Originária da Capadócia (no coração da Ásia Menor), a família materna era também repleta de bens e honras. Embora não seja considerado mártir, o avô foi condenado à morte por ter provado a ira do imperador. O pai chamava-se Basílio e exercia a função de retórico, provavelmente em Neocesareia. A mãe

chamava-se Emélia. O casal teve nove filhos: quatro homens e cinco mulheres. Conhecemos com segurança o nome da filha mais velha, Macrina, que escolhera a vida monástica e sobre a qual seu irmão Gregório escreveu uma biografia, e uma outra filha, provavelmente chamada Teosébia. Os quatro homens são, em ordem cronológica, Basílio, que será bispo de Cesareia, Naucrácio, que escolheu uma vida ascética nas montanhas do Ponto, Gregório, que será bispo de Nissa, e Pedro, que se tornará bispo de Sebaste.

B. Infância e educação (335-355)

Embora seja difícil determinar com precisão absoluta, a data do seu nascimento pode situar-se por volta do ano 335, provavelmente no Ponto, em Neocesareia. Iniciando sua educação em família sob forte influência da mãe, da avó e especialmente da irmã Macrina, a quem chamava de “mestra” (*didaskalos*), Gregório seguiu o ciclo habitual da *paideia* antiga adquirindo bom conhecimento da literatura clássica e dominando perfeitamente a retórica. A sua obra testemunha que foi influenciado sobretudo pela Segunda Sofística, conforme mostrou com grande propriedade L. Méridier no início do século XX.⁸ Particularmente significativa é a sua vasta formação filosófica, tendo lido Platão, Aristóteles, os estoicos, Plotino, Posidônio de Apameia e outros. A julgar pelo influxo de Galeno, é muito provável que tenha estudado profundamente medicina.⁹ A ligação da família com a Capadócia torna bastante provável o prosseguimento dos estudos em Cesareia, “metrópole da eloquência”.

C. Vida anterior ao episcopado (355-372)

Na época em que conclui seus estudos, Gregório observa um imenso movimento espiritual que se esboça em sua família; ele presencia as opções de seus irmãos que aderiram a uma forma de vida monástica retirada, mas, mesmo que tenha sido instado pela sua família a trilhar o mesmo caminho da vida monástica, como sugere uma carta de Basílio a Gregório de Nazianzo, ele escolheu a profissão de retórico e a exercia juntamente com a função de leitor, duas funções que não eram incompatíveis na época em que viveu. Como sabemos pela obra *Sobre a Virgindade*, sobretudo no capítulo III, e por uma carta que S. Gregório de Nazianzo lhe escrevera, expressando o seu pesar pela morte de Teosébia, Gregório contraiu o matrimônio, e confessa estar “separado por uma espécie de abismo desse título de glória da virgindade”. Na época, o casamento não constituía impedimento à sagração episcopal. Nada se sabe se Gregório teve eventuais filhos em seu casamento. Mesmo casado, Gregório não perde os contatos com a família e com os ambientes monásticos. Durante esse período, adquiriu uma autêntica cultura teológica, lendo não somente a Bíblia, mas também Fílon de Alexandria, Orígenes e outros teólogos. Manifesta também interesses por questões eclesiais. Seu irmão Basílio repreende-lhe em uma carta, definindo-o *diakonos anaxiopistos*, o que foi traduzido como “ministro indigno de fé”. A propósito dessa tradução, Pierre Maraval pergunta-se: o termo *diákonos* não poderia significar que Gregório agora se tornou diácono? Seja como for, a carta revela que Gregório tomou parte nas vicissitudes do irmão Basílio, pois nesta ocasião Gregório começou a escrever o seu primeiro grande tratado, a pedido de seu “piíssimo bispo e pai”.¹⁰

D. Bispo de Nissa (372-depois de 390)

Só dispomos de poucas informações diretas sobre a designação de Gregório ao episcopado. Na eleição de Gregório, mesmo admitindo que a participação dos habitantes da pequena cidade de Nissa tenha sido determinante, seu irmão Basílio foi o ator principal e fundamental, o que explica talvez o fato de que um dos motivos invocados para a deposição de Gregório em 376 tenha sido o de uma eleição irregular. Gregório não teve outra opção senão a de aceitar a determinação do irmão para o episcopado de Nissa em 372, tendo sido eleito em um período durante o qual o imperador Valente deixava ainda em paz o irmão Basílio, de quem

necessitava por causa de suas relações políticas com o reino da Grande Armênia. Nos primeiros anos de episcopado (372-375), Gregório certamente não sofreu imediatamente problemas de política religiosa, mas procurou exercer um papel no debate trinitário, nem sempre como teria esperado o seu metropolita: seu irmão Basílio lamenta em uma carta de 372 que o irmão “reúne sínodos em Ancira e não deixa nenhuma ocasião de criar-nos dificuldade”. Enquanto Gregório deseja provavelmente conciliação com os sequazes de Marcelo de Ancira, Basílio, porém, desejava “expulsar a heresia de Marcelo, enquanto molesta, nociva e contrária à fé sã”.¹¹ As discórdias que agitavam Nissa conduziram à deposição da sé episcopal e ao subsequente exílio de Gregório de 376 até 378. Em um sínodo de bispos omeus em Ancira, foi *citado* para comparecer diante desse tribunal sob dupla imputação: malversação de bens eclesiásticos e irregularidade na ordenação ao episcopado. Na primavera de 376, Demóstenes convoca um Sínodo provincial de “gálatas e pânticos” que depõe Gregório e nomeia um sucessor para Nissa. Ele é então condenado pelo magistrado ao exílio. Este não durou muito, pois fora revogado ou pelo próprio Valente, quando deixou Antioquia em 377, ou por Graciano, depois da morte de Valente em 378. Gregório retorna então a Nissa, e esse retorno assinala uma nova etapa na vida de Gregório. O irmão Basílio morrerá em setembro de 378 e Gregório, que assistiu às suas exéquias, prolongará em diversas esferas a obra do irmão, participando ativamente na vida das Igrejas pânticas, escrevendo tratados dogmáticos ou espirituais que defendem, continuam ou aprofundam os trabalhos do irmão, mesmo quando elabora uma obra original.

Enquanto pastor de Nissa, Gregório faz inúmeras viagens, participando de vários concílios para resolver querelas arianas, nicenianas e sabelianas, todas de caráter doutrinal. Gregório assumiu conscientemente os deveres do pastor de uma Igreja local, pregando e envolvendo-se com problemas concretos da sua comunidade. Foi também um organizador da vida cultural de sua Igreja. Vários sermões confirmam que Gregório teria introduzido em sua Igreja novas festas litúrgicas – a Ascensão, Natal, as festas de S. Estêvão e dos Apóstolos. Por fim, um aspecto relevante de sua atividade pastoral consistiu na função exercida junto às comunidades monásticas de sua cidade. É pensando em tais comunidades que escreveu os seus grandes tratados espirituais e, provavelmente diante delas, pronunciou as suas homilias sobre os Salmos, sobre o Eclesiastes, sobre o Cântico dos Cânticos.

E. Últimos anos de vida (382-depois de 394)

Nos últimos anos de vida, S. Gregório teve uma intensa atividade literária, como o comprovam as suas inúmeras obras, e, através de suas cartas, conhecemos particularmente algumas de suas atividades ou de suas vicissitudes. Muito provavelmente, S. Gregório de Nissa dedicou-se nos últimos anos mais à vida monástica do que a atividades teológicas ou pastorais. Enquanto a sua ação pastoral é reduzida, aumenta a vida de meditação, escrevendo as suas obras mais profundas: *De perfectione* (Sobre a perfeição), *De professione christiana* (A profissão cristã), *Homiliae in Canticum Cantorum* (Homilias sobre o Cântico dos Cânticos), *De vita Moysis* (A Vida de Moisés) e *De instituto Christiano* (A vocação cristã). É seguro que Gregório esteve presente no Concílio de Constantinopla em junho de 383, porque nessa ocasião pronunciou diante do povo reunido o discurso “Sobre a divindade do Filho e do Espírito Santo” (*De Deitate Filii et Spiritus Sancti*). No ano de 385, Gregório pronunciou em Constantinopla a oração fúnebre pela pequena princesa Pulquéria, filha de Teodósio I, e pouco depois, a oração pela mãe, a primeira esposa de Teodósio, Aelia Fláclia Augusta.¹² Ele também encontrou a célebre diaconisa Olímpia, a quem endereçou “As homilias sobre o Cântico dos Cânticos”, obra seguramente composta em seus últimos anos de vida, ou seja, depois de 391 e talvez até mesmo depois do ano 394. A data exata de sua morte é

desconhecida, mas provavelmente podemos situá-la em torno de 394-395.

II. As obras: A criação do homem – A alma e a ressurreição – A Grande Catequese

Como se pode entrever através da síntese biográfica, na obra vastíssima de S. Gregório de Nissa é possível descortinar múltiplos e diferentes interesses, que revelam uma cultura filosófica profunda. Nela encontramos ao mesmo tempo o reflexo de sua própria personalidade, de suas preocupações de pensador, bem como a sua vocação de polemista, de homem de Igreja, de pregador e de místico. As obras aqui traduzidas se enquadram em dois tipos de escritos: obras *dogmáticas e exegeticas*. De um lado, S. Gregório de Nissa aparece envolvido no ataque e na refutação da heresia, partindo de sua cultura filosófica com o objetivo de conciliá-la com a revelação cristã. Nesse sentido, ele escreveu textos dogmáticos, dos quais os mais importantes são os seguintes: *Contra Eunomium (Contra Eunômio)*, *Oratio catechetica magna (A Grande Catequese)*, *Dialogus de anima et resurrectione (Diálogo sobre a alma e a ressurreição)*. De outro lado, S. Gregório de Nissa nos legou também *escritos exegeticos*. Neles, a exegese adquiriu fisionomia peculiar a partir da articulação de temas filosóficos e bíblicos. No âmbito exegetico, S. Gregório de Nissa é devedor de Orígenes. Nesse grupo, portanto, estão as obras fundamentais de S. Gregório de Nissa: *Apologia in Hexaëmeron (Apologia ao Examerão)*, *De hominis opificio (A criação do homem)*, *De vita Moysis (A vida de Moisés)*, *Homiliae in Canticum Canticorum (Homilias sobre o Cântico dos Cânticos)*. Nessas e nas demais obras de S. Gregório de Nissa, encontramos facilmente as fontes de seu pensamento desde a cultura clássica, passando pela inspiração bíblica, até a especulação judeu-cristã.

Quanto aos influxos filosóficos em S. Gregório de Nissa, convém fazer algumas observações. Da tradição filosófica contemporânea – de Plotino e, sobretudo, como para o Ocidente latino, de Porfírio de Tiro –, Gregório tem grande conhecimento e, graças à sua formação retórica, era capaz de utilizar habilmente a linguagem da tradição platônica, assaz rica de imagens, de símbolos, de metáforas, que foram paulatinamente se condensando em citações *standard*.¹³ Do ponto de vista da investigação histórica, a utilização do patrimônio espiritual clássico está ligada, portanto, à questão da importância das fontes de cultura filosófica em S. Gregório de Nissa. A concepção normativa do Cristianismo possui nisso um influxo decisivo. Igor Pochoshajew sublinhou essencialmente que as categorias modernas de platonismo e cristianismo não correspondem à autocompreensão do tempo de Gregório; por essa razão, o valor eurístico dessas categorias é escasso. No tempo de Gregório, não havia uma separação sistemática entre filosofia e teologia. A utilização seletiva do patrimônio intelectual de diferentes sistemas de pensamento correspondia ao método de trabalho daquele tempo. Para definir o significado dos empréstimos filosóficos em S. Gregório de Nissa, são determinantes sua formulação pessoal do problema e o contexto do escrito em questão.¹⁴

Uma vez feitas tais considerações, passemos ao exame do conteúdo das obras aqui traduzidas.

A. A criação do homem: estrutura e conteúdo

Na obra *A Criação do homem*,¹⁵ S. Gregório de Nissa elabora uma concepção coerente acerca do homem segundo uma imagem do mundo articulada, em conformidade às orientações de uma visão ontológica de cunho platônico que constitui o pano de fundo unitário no qual se desdobram os diversos problemas abordados. É, portanto, a partir deste horizonte unitário que podemos compreender o homem, a sua estrutura metafísica, o seu papel na criação e o significado último de sua existência em relação ao Deus criador. Segundo Pierre Maraval, a obra foi oferecida por S. Gregório de Nissa ao seu irmão Pedro (quando ainda não era bispo de Sebaste) para a Páscoa de 379. Portanto, foi composta entre a morte de seu

irmão Basílio (setembro de 378) e o mês de abril de 379.¹⁶

Em vez de uma distinção rígida entre diferentes partes, o texto apresenta, antes de tudo, uma “composição dramática”, segundo Jean Laplace,¹⁷ justamente porque, quando aborda o destino da humanidade, de nossa fé, S. Gregório de Nissa nos envolve em grande mistério que toca o mais profundo de nosso ser. Verdade é que ele não coloca nenhum ator em cena, mas certamente seu tratado sobre a criação do homem segue o ritmo de um drama. A fé, enquanto ponto de partida da reflexão de S. Gregório de Nissa, não suprime o “drama” de nossa existência que, em sua estrutura originária, vivia em comunhão com Deus sem o pecado, mas ela o associa a dimensões cósmicas, no sentido de que há uma misteriosa afinidade entre o *antro-*

pos (homem) e o *kosmos* (mundo): como bem observou Maria Cândida, no conjunto da obra de S. Gregório de Nissa, “o estudo do homem não aparece como tema meramente científico ou metafísico... [ele] está empenhado na busca dum ideal e das formas paidemáticas de sua realização. Por isso, a sua especulação antropológica, embora dispersa e fragmentada, estrutura-se numa lógica interna, onde encontra constância e sentido”.¹⁸ No caso de nosso texto, o homem será definido em sua dualidade corpórea e espiritual, na estruturação de um misterioso composto: em virtude da sua constituição ontológica, o homem pertence contemporaneamente aos dois mundos: ao mundo inteligível, pela sua alma, “que é de natureza e de estirpe semelhante às potências celestes”,¹⁹ e ao mundo sensível, pelo seu corpo. Nesse sentido, o homem foi criado composto de uma alma e de um corpo, a fim de que pudesse participar seja dos bens inteligíveis, seja dos bens sensíveis: criando o homem, Deus “lança nele dois princípios de criação, misturando o terreno com o divino, para que, através de ambos, haja de modo congênere e familiar o desfrutamento de um ou do outro: de Deus, através de sua natureza divina, e dos bens terrenos, através da sensação que é da mesma espécie desses bens”.²⁰

Passemos então à “composição dramática” de nosso tratado.

a) O plano divino (capítulos 1 a 15)

No primeiro ato do drama, temos a apresentação do plano divino: o homem, por seu duplo parentesco com Deus e com o universo, é mediador na criação. A grandiosidade de sua constituição primeira é expressa por estas palavras da Escritura: “Deus fez o homem à sua imagem” (Gn 1,26). Gregório se compraz então em procurar os sinais dessa nobreza e, desse modo, ele descreve nossa dominação sobre o mundo material, vegetal e animal. Em seguida, apresenta o universo em evolução, tendendo para o homem, como se caminhasse em direção à sua razão última, onde tudo é levado à perfeição: “O homem foi criado no final, depois das plantas e dos animais”. Portanto, essa observação do capítulo VIII deixa entrever a ideia que S. Gregório de Nissa possui sobre a evolução do mundo em direção ao ser mais perfeito. Todos os traços de nosso ser, nossa constituição sem defesas naturais, nossa estatura ereta, nossas mãos, a atividade e a diversidade dos sentidos, a unidade e a independência da inteligência, a união da alma com o corpo, tudo em nós, do exterior ao interior, faz eco à palavra divina: “O homem é imagem de Deus” (Gn 1,26). Ainda que se observe uma mesma linha de evolução, “a planta, o animal e o homem” são irreduzivelmente distintos. Há entre eles “continuidade e descontinuidade”. A natureza segue uma ordem regular e, ao mesmo tempo, avança por patamares sucessivos. Assim, o homem, que é espírito na matéria, é o termo último de uma série. Cada elemento superior é irreduzível aos elementos inferiores: “nessa dualidade, reaparece o mistério da prioridade (*archē*) e da posterioridade (*télos*) do espiritual. O homem é o primeiro em Deus que vê o fim; ele está presente em potência nos primeiros esboços da criação, ainda que de fato ele apareça no final (*teleutaios*)”. Portanto, no plano divino, só o

homem é imagem de Deus; o universo foi criado em atenção ao homem. Nesse sentido, o homem não é um elemento a mais do universo, mas o elemento-chave e o que lhe confere sentido precisamente por seu caráter de imagem de Deus.²¹

Entretanto, essa maravilhosa unidade e harmonia do Universo, obra do Logos, deixa entrever uma inquietude. Em nosso universo, a luz só chega à criação através do olhar do homem e pela mediação de sua liberdade. Suponhamos uma sequência de espelhos transmitindo um ao outro o raio luminoso. O primeiro é móvel e livre. Se ele se volta em direção ao sol, recebe o raio e o transmite até o último espelho. Acontece, porém, que o espelho, satisfeito com sua beleza, se desvia da fonte, se obscurece e mergulha nas trevas aqueles que dele conservam seu brilho. Assim é o homem: este fixa o seu olhar em Deus? Ele recebe o esplendor divino e o irradia para as criaturas. Ele inclina seu coração em direção à matéria? Seu olhar, privado do brilho vindo do alto, conduz o mundo à sua deformidade. O universo em suspense aguarda, portanto, a escolha do homem que, pela direção de seu olhar, propagará na obra de Deus a luz ou as trevas. Essa cena trágica latente na criação está compreendida até o fim deste primeiro ato. A visão do homem como ponto de convergência entre o espírito e a matéria e seu caráter único de imagem de Deus comportam a convicção de que o homem não está encerrado no universo, mas está aberto para a intimidade com Deus. Se o homem carrega em si mesmo os elementos do universo, é para exercer sua função de mediador, para que conduza a Deus todo o universo. Esse fato é a expressão de uma lei geral no plano criador: a matéria tende para o espírito.

b) A condição originária do homem: imagem de Deus (capítulos 16-20)

A crise latente exposta no primeiro ato sobressai com violência no capítulo XVI (“Considerações sobre a palavra de Deus: ‘Façamos o homem à nossa imagem [*eikóna*] e semelhança [*homoiōsin*]”), início do segundo ato: o homem, em sua condição presente, não pode ser o que ele é por natureza: imagem de Deus, segundo o célebre texto de Gn 1,26. A propósito do termo *imagem* (*eikōn*), S. Gregório de Nissa cita 15 vezes Gn 1,26 e 17 vezes o texto de Gn 1,27, em sua maioria, em nossa obra. Esses textos do Gênesis são lidos à luz da teologia da filiação como teologia da imagem: a narração da criação recorre ao “segundo a imagem” para expressar sinteticamente com uma só palavra aquela bondade e plenitude de bens naturais que o desígnio divino previa para o homem já desde o princípio. Nessa teologia da imagem, Gregório de Nissa introduz um princípio dinâmico fundamental, que liga inseparavelmente antropologia e escatologia, ser e existência do homem, relacionando o desejo do Eterno inato no homem mesmo com o *eikōn* originário.²²

Para desatar a crise do homem que perdeu a sua condição originária de ser imagem de Deus, S. Gregório de Nissa eleva o discurso a uma dimensão cósmica com o objetivo de situar a humanidade na “potência presciente do Deus do universo”. Nessa atividade que “abarca o todo” e “onde não há nem passado nem futuro”, ele a considera como um só homem ou um só corpo em Cristo Jesus. Não se trata do Adão individual, mas do “homem universal”, da “imagem perfeita”, criada em Deus “desde a origem”, como assevera o próprio S. Gregório de Nissa: “Assim, eu penso que em um só corpo está contido todo o conjunto (*pleroma*) da humanidade, graças à força da presciência que Deus tem sobre todas as coisas. É isso que ensina a Sagrada Escritura quando diz ‘Deus fez o homem e à imagem de Deus o fez’”.²³ A referência à presciência e à potência divina elimina toda possibilidade de interpretar o texto de Gênesis no sentido de uma prioridade cronológica. Isso sugere que, de algum modo, Deus antecipa em seu ato criador aquilo que, em seguida, o curso do tempo paulatinamente manifestará. A primeira criação do *pleroma* humano é, portanto, distinta da criação do Adão histórico, na qual se deu a distinção dos sexos, sem que, porém, o pecado estivesse presente,

porque acontece antes da queda, e a graça preservava os primogênitos.²⁴

Lançando o seu olhar sobre o desmembramento das gerações, S. Gregório de Nissa descobre, na falta inicial, a causa de nossa condição presente. Deus, observando o uso que faríamos, no tempo, de nossa liberdade de criatura, não muda na eternidade o desígnio que imaginou sobre nós; assim, Gregório de Nissa fala de uma dupla criação, narrada nos primeiros capítulos do Gênesis, e apresenta essa teoria como pura hipótese. Ele distingue assim entre a criação da humanidade em sua perfeição, no princípio (*en archē*), e a criação dos seis dias: a *primeira criação* corresponde ao momento eterno e indivisível no qual Deus abarca em seu conjunto todo o universo; portanto, indica a preexistência intencional do conjunto dos homens na mente divina; a *segunda criação* – que é a dos seis dias – é o desenvolvimento ordenado no tempo do plano de Deus, tal como é narrada no Gênesis. Portanto, a primeira criação seria o plano divino existente na eterna eleição divina; a segunda criação é a execução desse plano no contexto do sofrimento e da vida animal. Ora, o trágico de nossa situação presente consiste no fato de que, sendo divinos pela natureza, fomos condenados a um modo de vida comum com os animais. Deus não criara o homem para gozar desses bens imperfeitos aos quais damos atenção através dos sentidos. Ele colocou o homem no Paraíso para colher o fruto da árvore da vida – esta árvore de “todo bem”, que é a posse de Deus mesmo. Mas o olhar do homem se desviou, deixando-se atrair pela árvore portadora do fruto promíscuo e cujo fim é a morte. A partir do momento em que se come este fruto que conduz à morte, o homem vagueia longe da imagem, “e assim a imagem não reside senão nas partes mais sublimes de nosso ser; as coisas tristes e dolorosas da vida nada têm a ver com nossa semelhança com o divino”. Tal seria o terceiro ato do drama: nossa vida em nossa condição presente e no vir a ser real.

c) O retorno à condição de imagem de Deus (capítulos 21-22)

A comparação de nosso estado presente com nossa miséria atual introduz um novo episódio: a humanidade perdeu a esperança de tornar-se o que ela é na presciência divina? Mesmo admitindo que os santos e as almas avançadas na virtude tenham conquistado nossa natureza primitiva, pergunta-se: os demais cristãos conhecerão o caminho do retorno? Um canto novo emerge aqui, um ritmo novo se revela, e este quarto ato do drama poderia intitular-se precisamente o retorno à imagem. Nele, Gregório de Nissa desenvolve os princípios do capítulo XVI sobre as duas criações; mas ele as leva até as últimas consequências: o mal não é tão forte que possa sobrepujar a potência do bem. A humanidade no mal aperfeiçoa sua experiência. No final dos tempos, a imagem resplandecerá em sua beleza. Até este momento, devemos ter paciência perante esta breve demora trazida à realização de nossa alegria. Nossa natureza originária de imagem, já desejada por Deus desde o início, não nos é tirada, mas, enquanto ela teria podido chegar, com um piscar de olhos, à sua plenitude, por causa do pecado inicial, ela inicia este retorno à condição de imagem, através do sofrimento e do tempo, onde a natureza progride até o número exatamente previsto por Deus. No fim dos séculos, ela atingirá sua perfeição com a mesma certeza de que a colheita aparece no verão depois da sementeira do inverno. Então, a humanidade sairá deste ciclo animal e ela mesma se tornará uma perfeita “imagem de Deus”. Não se deve perder a esperança, pois é certo que Deus cumprirá o seu desígnio salvífico. Uma vez destruída a morte, que é o “último inimigo de Deus” (1Cor 15,26), e eliminado completamente o mal, a Divina Beleza, à imagem da qual fomos criados no princípio, brilhará única em todos. Segundo S. Gregório de Nissa, a salvação consiste justamente na restauração da imagem originária, enquanto a nova criação nada mais é do que a reconstituição do homem autêntico, isto é, do homem à imagem e semelhança de Deus, realizada no mistério pascal de Cristo, modelo da própria criação. Assim, à luz desta relação entre redenção e escatologia, S. Gregório de Nissa deixa-nos uma grandiosa

esperança: “É preciso assegurar-nos antecipadamente a graça que deve vir pela excelência de nossa vida”.

d) Deus, o mundo e a fé cristã (capítulos 23 a 30)

Os últimos capítulos da obra constituem uma visão serena sobre este mundo presente que, pela fé (cf. Gn 1,1), sabemos ser finito e não eterno. Enquanto o conjunto do livro esboçaria o drama da humanidade na alma do crente, o fim se endereça especialmente “àqueles de fora”. A esperança cristã da salvação escatológica lhes parece inverossímil. Gregório de Nissa parte da fé cristã e não hesita em colocar nossas esperanças no mais alto patamar e em afirmar até mesmo a restauração da matéria por ocasião da salvação escatológica, na qual haverá o retorno de todas as coisas bem. O universo sensível não é obstáculo para a salvação da alma, pois ele também será transformado pela potência divina. Algumas questões emergem aqui sem conexão direta com os capítulos precedentes: o problema da matéria na ressurreição (caps. 23-24), o problema da união da alma e do corpo e da criação da alma (caps. 27-28). O próprio Gregório de Nissa, no capítulo 30, reconhece as digressões feitas ao longo do tratado: “Mas o nosso discurso muito se afastou dos argumentos precedentes, aplicando-se às obras da natureza, tentando descrever como e de quais elementos é composto cada parte de nosso ser, aquelas que são feitas para assegurar a vida, aquelas que são feitas para seu bem-estar e tudo o que pode ainda figurar em nossa primeira divisão”. Seja como for, ele afirma incessante o caráter indestrutível da imagem, pois Deus não pôde criar para destruir. A natureza humana foi dilacerada desde a origem por causa do pecado e, em vez de atingir imediatamente sua perfeição, só poderá alcançá-la paulatinamente, como uma semente que se desenvolve através do tempo e do sofrimento. Mas o velho homem não cessa de despojar-se, e a imagem, em cada um e em todos, aparecerá, no tempo determinado por Deus. O sentido mais profundo deste drama da fé, que se tronou o drama da própria humanidade, só é captado quando o homem deixa-se penetrar pelo mistério divino para sair do ciclo animal e tornar-se uma perfeita “imagem de Deus”, como convida o próprio Gregório de Nissa na conclusão da obra: “Retornemos, portanto, todos àquela divina beleza na qual Deus no princípio criou o homem, dizendo: ‘Façamos o homem à nossa imagem e semelhança’”.

B. A alma e a ressurreição: estrutura e conteúdo²⁵

Desde o artigo programático de Michele Pellegrino (1903-1986) de 1938,²⁶ é lugar-comum afirmar a existência de paralelos entre o diálogo *A Alma e a ressurreição* e o *Fédon* platônico.²⁷ Conhecido como o “Fédon cristão” (Ch. Apostolopoulos), o Diálogo se desenvolve no dia anterior à morte de Macrina, que era venerada por Gregório como “santa” e “mestra”, em uma explícita e desejada analogia com o Sócrates do *Fédon*, que discute sobre a imortalidade da alma antes de beber cicuta. Assim, tanto no limiar do *Fédon* como na cena introdutória do diálogo, o tema dominante é a morte. De um lado, no *Fédon*, Platão descreve as convicções de Sócrates acerca da imortalidade da alma antes do fim trágico de seu mestre. De fato, a morte para Platão no *Fédon* não é especulação abstrata, mas um “exercício de morte”, uma vez que a morte se define como a separação da alma e do corpo.²⁸ De outro lado, Gregório de Nissa, profundamente abalado pela morte do irmão Basílio, se dirigiu à sua “irmã e mestra” Macrina para procurar consolação. Mas, ao vê-la, a sua dor tornou-se mais aguda, “uma vez que ela fora atingida por uma doença mortal”.²⁹ Todavia, diante da morte, Macrina não emerge como uma pessoa tomada de pavor ou resignada, porque tal atitude, segundo as palavras de S. Paulo, é própria somente daqueles que não têm nenhuma esperança.

Em relação à cronologia desta obra, podemos dizer o seguinte: o diálogo situa-se certamente depois da morte de Macrina (julho de 379). Segundo a datação mais provável, S. Gregório de Nissa a escreveu entre o final do ano 380 (ou talvez de 383) e 386.

Quanto ao tratado propriamente dito, S. Gregório de Nissa não estabeleceu nenhuma divisão formal em capítulos; por isso, preferimos evidenciar o encadeamento dos temas que nos parecem mais óbvios, ainda que em alguns pontos tal procedimento seja passível de discussão. Assim, após a exposição das circunstâncias do diálogo, o tratado poderia ser dividido tematicamente em seis partes.³⁰

a) Prólogo: circunstâncias do diálogo e início do debate

A cena inicial do diálogo é a visita de Gregório³¹ a sua irmã Macrina, que consola seu irmão porque está perplexo diante da morte, e ele se interroga sobre a alma e seu destino. As respostas dadas são insatisfatórias: de um lado, a Escritura requer a fé, mas não oferece nenhuma explicação racional ao intelecto humano; de outro lado, a filosofia grega, mesmo procedendo racionalmente, não parece apresentar elucidações satisfatórias. Os interlocutores iniciam, portanto, um debate de cunho fortemente dramático: o fortalecimento e a precisão da doutrina (*dogmatos akríbeia*) da permanência da alma é uma premissa fundamental para que se possa viver uma vida virtuosa; a metodologia do debate se desdobra no sistema *contraposição/antítese-solução*, baseado na objeção e resolução, que será desenvolvido ao longo de todo o diálogo.

b) Natureza espiritual da alma e sua permanência depois da morte

Uma vez o corpo dissolvido em seus elementos após a morte, a questão inicial colocada é a localização da alma: se esta é da mesma natureza que o corpo, ela então perece; se é diferente, ela não pode ser encontrada, porque é inexistente. A resposta vai de encontro ao materialismo de Epicuro, que era incapaz de conceber alguma coisa além dos objetos sensíveis, e que recusava, portanto, a existência de realidades inteligíveis e incorpóreas. Na verdade, a alma pode e deve existir – do contrário, a vida é inanimada – e ela é imperecível, justamente porque difere do corpo tanto quanto Deus é diferente do mundo. Duvidar da existência da alma implica colocar em dúvida a de Deus. Ora, a existência de Deus é amplamente demonstrada pela harmonia do universo. O homem está, enquanto microcosmo, em uma posição análoga àquela de Deus e do universo.

c) Natureza da alma

Nesta altura do diálogo, emerge uma definição dada e demonstrada da alma: ela é uma realidade incriada, viva, intelectiva, princípio de conhecimento sensível em um corpo composto de elementos reunidos. A partir da comparação com a medicina, com a astronomia e com outras ciências indutivas, evocadas brevemente no diálogo, Gregório de Nissa mostra não somente que a alma é uma potência intelectiva que anima o corpo, mas também que os órgãos dos sentidos são instrumento da alma. Em seguida, ele apresenta uma objeção, negando que seja preciso uma alma para animar a matéria, como, por exemplo, os autômatos, que não possuem alma. A resposta consiste em que tal objeto pressupõe uma capacidade de invenção, o que demonstra o exemplo do instrumento de música (um órgão hidráulico?). Do contrário, não há forma de arte espontânea: a alma, portanto, existe, e é uma realidade invisível. Se a alma não é do âmbito da matéria, o que ela é, afinal? Tanto Deus como alma não provêm de dados sensíveis, e a alma e Deus, definidos negativamente, não são idênticos, mas semelhantes: a alma é criada; Deus, incriado; a alma reflete Deus como um espelho o sol. As relações Deus-mundo e alma-corpo são as mesmas. Uma vez que a alma é misturada ao corpo como Deus está presente no mundo, como compreender as relações entre a alma e o corpo? Sendo incorpórea e presente no corpo segundo uma modalidade que escapa ao homem, a alma sobrevive à decomposição do corpo, permanecendo sempre unida aos elementos da mistura. Mas eis que surge uma objeção: se o corpo é o veículo da alma, ela desaparece com ele, à imagem do naufragado agarrado a um único elemento da embarcação

despedaçada. A resposta consiste em que a alma, enquanto realidade espiritual, é distinta do corpo, mas sempre presente em seus elementos, do mesmo modo que a inteligência se estende em todos os lugares e que a arte do ourives sobrevive diante da destruição da obra; a morte não deve, portanto, causar tristeza.

Segundo o desenvolvimento do diálogo, chega-se a esboçar o problema das paixões da alma: ora, a definição dada não é suficiente, pois não leva em conta a cólera e o desejo, realidades incorpóreas: há, portanto, várias almas, ou nenhuma. Diante dessa objeção, responde-se que é preciso, diante das incertezas das soluções pagãs que fazem da cólera e do desejo elementos ora essenciais, ora acrescentados, recorrer à Escritura. Platão, Aristóteles e todos os outros filósofos devem ser deixados de lado; somente a Escritura serve como autoridade na questão: esta afirma que a alma, sendo semelhante a Deus, não pode, em sua natureza mais profunda, comportar as realidades da cólera e do desejo. É necessário desconfiar da dialética e raciocinar de modo simples, a fim de identificar o que é verdadeiramente distinto; a alma, embora apresente nela tais paixões, permanece em si mesma, como o confirma o caso de Moisés, livre dessas tendências. Identificar a alma com as paixões nada diz acerca da essência verdadeira da alma. O que são precisamente essas paixões, o desejo e a cólera? Elas são coisa útil, como o mostram vários exemplos da Escritura e não se revelam, portanto, como um elemento negativo. Em primeiro lugar, desejo e cólera são neutros por si mesmos, sinal de que são acrescentados do exterior à natureza verdadeira da alma; e este caráter adventício das paixões é demonstrado no quadro evolucionista, segundo Gn 1,27, da aparição da vida e do homem sobre a terra; este, criado em último lugar, participa nas ordens inferiores e, portanto, nas realidades animais. Portanto, a alma deve utilizar sua liberdade para colocar as paixões a serviço da virtude, de modo que a razão governe verdadeiramente, sob pena de descer ao nível do irracional. Duvidando das provas do silogismo, Gregório pede uma confirmação da Escritura: parábola da cizânia e da semente boa é exposta, a atitude do agricultor é comentada e, em conclusão, diz-se que o homem tem o dever de ser o mestre e não escravo das paixões.

d) Corpo e alma depois da morte: preparação à doutrina da ressurreição

O tema do Hades, lugar da habitação dos mortos, é abordado no diálogo quando se volta à noção de invisibilidade aplicada à alma. Sobre tal questão, o problema foi mal colocado. Com efeito, Hades *não é um lugar* localizado abaixo da terra, como o provam a rotação permanente da sombra terrestre, bem como o fato de que a alma, incorpórea, não é passível de localização. Entretanto, trata-se de “lugares subterrâneos”, em Fl 2,10: a exegese desta passagem mostra que se trata da condição de vida da alma separada do corpo, e não um lugar; o termo “subterrâneo”, aplicado ao demônio, significa também uma condição de vida. Em seguida, o diálogo retorna ao tema da própria sobrevivência: se a forma visível que constituem os elementos reunidos em um corpo desaparece, o que a alma virá a ser? A resposta é dada na alegoria da pintura e de suas cores, aplicada à alma que conhece permanentemente os elementos de seu corpo. Uma condição aparece indispensável: para que haja verdadeira ressurreição, esses elementos deverão ser idêntica e numericamente os mesmos; essa exigência também será respeitada, porque a alma está ligada aos seus elementos; ela os conhece em sua individualidade como as fibras de uma corda; ela tem com eles a mesma relação que o oleiro possui com os fragmentos de seus vasos. Em seguida, S. Gregório de Nissa, comentando a parábola de Lázaro e do rico malvado, coloca a questão das relações entre a alma e os elementos do corpo: os dois conversam no Hades. Segundo a intervenção de Macrina, o texto evangélico exige uma interpretação figurada: os próprios termos da parábola mostram que, na história religiosa da humanidade, o destino do homem é dividido em duas partes, a saber: uma *antes*, outra *depois* da morte; dois destinos, portanto, são oferecidos,

e cabe a cada um escolher o seu; os termos “abismo” e “seio de Abraão” devem ser interpretados nesse sentido. Os próprios vocábulos, empregados para designar os membros dos dois defuntos, confirmam a concepção apresentada das relações alma-elementos do corpo, e Hades como condição de via.

e) Assimilação ao divino e purificação da alma depois da morte

O fim do texto da parábola, quando se diz que o rico pensa nos seus amigos ainda em vida, nos remete para o problema da purificação da alma; é preciso desde agora suprimir as preocupações carnavais; caso contrário, elas permanecerão. Mas uma contradição é evocada: o desejo é indubitavelmente uma paixão, mas ele é o meio de ir a Deus; entretanto, é um meio pelo qual passa a alma libertada das paixões. Enquanto a alma não estiver orientada exclusivamente para o Belo e o Bem, ela conhecerá a esperança e a lembrança que nascem do desejo daquilo que não se possui; Deus ignora esses dois sentimentos, e a alma que se assimila a Deus, sendo repleta dele, não conhece mais o desejo; depois de Deus, o amor do belo não pode jamais cessar. A alma é atraída por Deus, que purifica, e isto não ocorre sem sofrimento; várias comparações o confirmam: a dos corpos retirados das ruínas, a da fusão do ouro puro, a da pequena corda que unta em profundidade com argila muito viscosa, imagens que provam que a dor é proporcional ao mal que se deve suportar; a duração da pena, que corre o risco de minar a esperança, depende da quantidade da matéria apegada à alma; a pena extirpada liberta e permite que Deus seja tudo em todos. A vontade de Deus consiste em fazer partilhar seus bens e dilatar incessantemente aquele que os recebe. Este último, portanto, deve ser purificado das paixões corporais, sem que para tanto seu desejo de ter um corpo seja vão; a ressurreição reconstituirá o corpo, e o fará mais belo.

f) Transmigração, preexistência e aparição da alma

O dogma da ressurreição é afirmado pela Escritura, mas seria conveniente que se fundamente em argumentos racionais. Os filósofos pagãos falam de diversas migrações da alma, teorias que têm uma parcela de verdade; mas o princípio da transmigração supõe uma natureza única e introduz confusões com consequências absurdas. Uma teoria imediatamente rejeitada é a da preexistência das almas, a de sua queda e a de seu retorno, uma vez que ela é inconsistente e repleta de contradições. Essa teoria atribui ao mal um papel determinante e tem implicações concretas absurdas. Ela nega toda providência, destrói a moral e exclui todo ato de vontade livre, colocando o mal como princípio da vida. Ora, a alma tem sua origem em Deus e deve decidir livremente sua conduta. Mas surge a questão: quando e como a alma vem à existência? O “como” é totalmente inacessível ao homem, em razão das antinomias entre Criador e criatura; dualismo e panteísmo se excluem, Deus cria por sua vontade única, e o caráter inteligível da matéria talvez permita ultrapassar as aporias entre Criador e criatura. A questão é, ao menos, colocada. Quanto ao momento da aparição da alma, tendo sido refutada sua preexistência, pode ser situada depois da aparição do corpo? O fato de que, desde o seio materno, o ser vivo seja animado não permite que isso seja pensado. Há, portanto, aparição simultânea do corpo e da alma, uma vez que, na origem de todo ser vivente, existe o princípio vital, como o mostra o desenvolvimento do vegetal e o do homem, do embrião até a idade adulta. Então, outra questão se coloca: se há aparição de novas almas, isso significa que a natureza humana é incompleta, mas ela atingirá um dia sua plenitude e conhecerá então um estado de vida estável.

g) O mistério da ressurreição, a *apokatástasis* e a salvação universal

Depois de observar que a pesquisa sobre a alma estava concluída, Gregório de Nissa, considerando a situação da irmã moribunda, prepara o fim da discussão tratando da ressurreição, em favor da qual é necessário apresentar ulteriores argumentos, com o fim de

refutar as objeções dos adversários. Assim, Macrina apresenta um *dossier* relativo à existência da ressurreição, citando, primeiramente o Salmo 103, 29-30; em seguida, o Salmo 117,27, com a ampla interpretação da festa dos Tabernáculos ou das Cabanas, festa única, da qual participam todas as esferas da criação: tal festa é um símbolo da *apokatástasis*: toda a estirpe humana e todas as criaturas racionais serão reunidas na glória divina depois da libertação de todo mal e do desaparecimento do próprio mal. Depois, ela cita a visão de Ez 37,1-14, que apresenta os ossos vivificados novamente por Deus; em seguida, alude rapidamente aos textos de Paulo (1Ts 4,16; 1Cor 15,52); enfim, em forma de clímax, apresenta o testemunho do próprio Jesus, que comprovou a ressurreição não somente com palavras, mas também com fatos, realizando-a diretamente. Para os cristãos, esses testemunhos, comenta Macrina, são indubitáveis e não necessitariam de nenhuma discussão.

Mas S. Gregório de Nissa quer discutir a ressurreição em si mesma. Nesse sentido, o diálogo trata da modalidade da ressurreição, que provém de uma série de aporias relativas à identidade do corpo ressuscitado com aquele precedente. Eis a formulação da primeira: ora, uma vez aceito que a ressurreição é um fato que ocorrerá seguramente, resta estabelecer a modalidade com a qual ocorrerá. O ponto, portanto, não é mais o “fato” mesmo da ressurreição, mas o “como”. Gregório de Nissa responde com casos possíveis: 1) se o corpo ressuscitado é idêntico àquele terreno, tal como era no momento da morte, a ressurreição é uma desgraça, assim como aparece através dos corpos do ancião, do doente, do mutilado e do recém-nascido; 2) Se o corpo ressuscitado não é semelhante àquele que se tinha no momento da morte, não há mais identidade entre o corpo ressuscitado e aquele precedente; portanto, não se trata de uma ressurreição verdadeira e própria. Se assim fosse, pergunta Gregório, que coisa importa a mim se ressuscitará (*ti oun pros eme*) um outro? Eis a segunda: a dificuldade está fundada na instabilidade e na mutabilidade da natureza, e se articula com dois problemas:

O corpo humano, segundo uma perspectiva que evoca Heráclito, está sujeito a uma contínua mutação: de quais elementos, portanto, será constituído no momento da ressurreição, se os seus elementos constitutivos mudam constantemente e, em vez de um só homem, acabamos por ter uma série inteira deles?

A vida espiritual dos homens também é caracterizada por uma semelhante instabilidade: no caso de conversão, por exemplo, ressuscitará o corpo do pecador ou o do arrependido?

Por fim, S. Gregório de Nissa apresenta a terceira aporia: todas as partes do corpo são destinadas a um uso preciso. Ora, à luz de Mt 22,30, está claro que algumas partes do corpo serão inúteis depois da ressurreição. Sendo assim, acontecem duas possibilidades: 1) os membros que se apresentarem inúteis não serão reconstituídos: neste caso, não se trataria da ressurreição do mesmo corpo de antes; 2) na ressurreição, serão reconstituídos também os membros que não servem para manter a identidade com o corpo precedente: isso significa que o Criador dá aos homens partes supérfluas do corpo. Diante da exposição, S. Gregório de Nissa exorta: é preciso elucidar essas aporias, uma vez que se trata de salvaguardar a verossimilhança da doutrina da ressurreição. Na parte restante do diálogo, Macrina responde a todas as objeções de seu irmão Gregório e apresenta o mistério da ressurreição e da *apokatástasis*,³² em uma visão majestosa e gloriosa. O último desenvolvimento de Macrina reagrupa vários temas já abordados: a purificação santificadora, o desaparecimento do joio, o tipo único de ressurreição enquanto tal, o aniquilamento do mal e a difusão dos bens divinos, o retorno à imagem verdadeira de Deus.

C. A Grande Catequese: estrutura e conteúdo³³

A *Oratio catechetica magna* (A Grande Catequese) é fundamentalmente um manual para

uso daqueles que asseguram a iniciação à fé cristã e que devem enfrentar o judaísmo e as diversas tendências do helenismo e da gnose. Gregório de Nissa tem em vista demonstrar que a doutrina cristã pode ser aceita pela razão humana, quando esta se submete com honestidade às exigências do exame racional das verdades reveladas. No discurso em questão, portanto, S. Gregório de Nissa apresenta-se como grande pensador ao expor os ensinamentos fundamentais do cristianismo aos pagãos, judeus e heréticos. Quanto à cronologia desta obra, não há consenso entre os comentadores: a redação é colocada no seguinte arco de tempo: antes de 381 (ou alguns anos mais tarde) e não depois do ano 387. Seja como for, julgamos que a composição do tratado pertence à mesma época da *A alma e a ressurreição* e *A Criação do homem*, segundo as indicações de Raymond Winling, que propõe datá-lo antes do ano 381.³⁴ Em relação à estrutura e ao conteúdo da obra *A Grande Catequese*, o mesmo R. Winling, em sua edição crítica³⁵, em vez de duas grandes partes (capítulos 1-4: “teologia”; capítulos 5-40: “economia”), propõe uma divisão mais flexível em quatro partes:

a) O horizonte da Trindade (capítulos 1-4)

Os quatro primeiros capítulos tratam da economia da salvação no horizonte do dogma da Trindade. S. Gregório de Nissa, reiterando a unidade de Deus e a igualdade das hipóstases no seio da Trindade, afirma simultaneamente que o mundo é obra deste Deus uno e trino, e não obra de um deus mau, como ensinam os maniqueus, nem tampouco obra de um deus inferior, limitado em sua potência.

b) Criação do homem, origem do mal e queda (capítulos 5-8)

Em seguida, S. Gregório de Nissa dedica toda uma seção à sua antropologia em relação com a metafísica neoplatônica:³⁶ aqui, trata da criação do homem, da origem e da natureza do mal. O homem, bem como todo o universo, é obra da potência criadora do Verbo: ele traz em si a afinidade com o Criador e, por essa razão, possui a vida, a razão e o princípio da imortalidade. Consequentemente, Deus chamou o homem para “participar nos bens divinos”. É isso que indica a Escritura com a expressão “criado à imagem e semelhança de Deus”. Eis como se explica a causa do drama da humanidade que perdera a condição originária de imagem de Deus: a causa do mal, estranha à natureza divina que quer e cria somente o bem, reside dentro do homem, dentro da sua independência e daquela liberdade de escolha sem a qual nenhuma afinidade com o Criador seria possível. Foi a inveja do príncipe da terra, do anjo das trevas, que induziu o homem com engano ardiloso a escolher o mal como se fosse o bem. Portanto, a responsabilidade da queda não deve ser atribuída a Deus, mas ao homem mesmo. Insistindo na procura da raiz do mal, que é “ausência do bem”, S. Gregório de Nissa recorre a outra distinção dos seres de inspiração bíblica e mais profunda e radical do que a distinção platônica do real em inteligível e sensível, a saber: uma distinção dentro da realidade inteligível entre incriado e criado.

Nesse sentido, existe um evento metafísico fundamental para o pensamento filosófico-teológico de S. Gregório de Nissa: a passagem do não-ser ao ser, em virtude do ato criador de Deus. Em outras palavras: o mundo da matéria é caracterizado pelo fato de ser essencialmente limitado: “o peso, a figura, a superfície, a forma” são os confins entre os quais está circunscrita a matéria. A substância inteligível e imaterial, ao contrário, “escapa a todo confim, porque não é limitada por nada”. Se a matéria se caracteriza pela finitude, a realidade inteligível e espiritual se apresenta como aquilo que é infinito e ilimitado. Enquanto a infinidade do ser incriado está em ato e, portanto, não sendo susceptível de crescimento, o espírito criado é infinito justamente enquanto se apresenta em perpétuo progresso, perpétuo crescimento no bem. O aspecto fundamental da metafísica de S. Gregório de Nissa é a

distinção especificamente cristã entre a natureza divina incriada e a realidade criada. Essa distinção completa e supera a divisão platônica originária da totalidade do ser em sensível e inteligível.³⁷ De fato, a realidade criada compreende o conjunto das naturezas inteligíveis e sensíveis, que, *enquanto criadas*, são colocadas em igual distância do Deus criador. A tese de Gregório supera inequivocamente a construção ontológica do Neoplatonismo, segundo a qual existiria toda uma série de realidades intermediárias e mediadoras entre o Deus incompreensível, inominável e inacessível, e o mundo real. Segundo S. Gregório de Nissa, não há nenhum plano ontológico intermediário entre o Deus incriado e criador e as naturezas criadas. No que tange à infinidade de Deus, todos os planos do ser, ainda que diversos e hierarquicamente distintos uns dos outros, são, porém, planos do ser criado e, portanto, finitos, sendo assim todos igualmente distantes, infinitamente distantes, do Deus criador.

Como consequência da passagem do não-ser ao ser, a finitude caracteriza essencialmente a natureza do ser criado. Diferentemente de Deus, que é o único imutável, o homem, como também todo o criado, subjaz à mudança não somente enquanto corpo, mas também enquanto espírito (que é também criado). Em relação ao espírito, a *trope* (= mudança) deste último deve ser compreendida como uma variação de qualidade: variação, portanto, não na *ousia*, mas na *própria qualidade da ousia*. Tratando-se de um movimento *linear*, que se explica através da possibilidade de escolher entre o bem e o mal. A afirmação da mutabilidade do espírito não pertence à tradição platônica, pela qual o espírito é de per si imutável (as *tropai*, junto ao platonismo, são as vicissitudes que caracterizam o mundo sensível), mas é, antes, uma característica estoica. Para S. Gregório de Nissa, a vontade do homem é necessariamente mutável, não porque seja livre, nem tampouco porque esteja vinculada ao mundo sensível, mas porque é consequência da condição criada da liberdade. De fato, sendo a criação de per si um *movimento* (que do não-ser conduz ao ser), esta característica permanece perenemente associada àquilo que é criado e, portanto, o mantém sempre em movimento.

Em resumo: mesmo com a queda, o homem permanece objeto da solicitude divina. O homem decaído com a perda da imagem de Deus, por causa da culpa, não podia ser erguido novamente senão por aquele que, tendo criado a vida, era o único capaz de reacendê-la, ainda que apagada.

c) O plano da salvação de Deus: encarnação e redenção (capítulos 9-32)

A quarta parte é consagrada ao problema cristológico, ou seja, à encarnação do Verbo e à redenção do homem. A razão última da Encarnação do Verbo é o amor de Deus pelo homem, a “filantropia” que impele a Deus reconduzir à participação no bem aquele que a tinha perdido. Mas por que Deus não realizou a redenção com um simples ato de vontade? Como o médico sábio, Deus escolheu os meios para a cura do homem, e tais meios, no plano da realização, manifestam juntamente os atributos essenciais de Deus, isto é, a bondade, a sabedoria, a potência e a justiça. Em relação à justiça, S. Gregório de Nissa desenvolve a ideia do Cristo como resgate pago ao demônio, sublinhando o elemento, por assim dizer, contratual com o qual Deus abre para o adversário o acesso ao inacessível. Trata-se do tema do “enganador enganado” ou “direitos do demônio”.³⁸ Essa teoria é desenvolvida nos capítulos 19-26 da *Grande Catequese* e tem como fundamento o fato de que Cristo nos liberta do poder do demônio, e que essa libertação foi realizada com justiça da parte de Cristo: com o pecado, o homem se vendeu como escravo ao diabo; ou melhor, com o pecado, o homem adquiriu certo parentesco com o demônio, de modo que o Senhor pode chamar os homens de “filhos do diabo” (Jo 8,44). Isso é evidente em se tratando sobretudo da idolatria, que é expressão do domínio do diabo sobre o homem: adorando o demônio, transformamo-nos, em certo sentido, em seus escravos; por essa razão, libertar o homem comportava arrancar do demônio os seus adoradores, e a justiça requeria a Deus, para não fazê-lo “tiranicamente”,

mas que de certo modo pagasse um preço pela sua libertação, como se paga um preço para libertar um escravo. Em certo sentido, tratar-se-ia de libertar o homem pagando ao demônio alguns “direitos”, e isso consistia em pagar ao demônio os seus “direitos” mediante um engano. Em resumo: somente com o engano o demônio podia vencer o homem. Segundo S. Gregório de Nissa, que pensa certamente no texto de Gn 3,1-6, o demônio tinha enganado o homem com a vaidade do prazer; Cristo enganou o demônio com a humildade de sua carne.

Portanto, o concurso dos atributos mencionados acima permite que Deus arranque o homem enganado daquele que o tinha enganado. É verdade que esse desígnio implica a morte de Cristo sobre a cruz, mas, aceitando passar pela morte, Cristo obtém para os homens a graça da ressurreição e a possibilidade de associar-se à sua gloriosa exaltação. Mas o objetivo essencial da Encarnação é a cura e a salvação da vida humana em toda a sua extensão, do nascimento à morte: a potência universal da salvação em Jesus Cristo é simbolizada pela cruz quadriforme, cujos braços indicam que todas as criaturas, nos céus, na terra e nos infernos, se direcionam para Cristo como ao seu centro existencial, e que toda a criação recebe dele a própria coesão.

d) Os sacramentos: a fé e a conduta moral (capítulos 33-40)

A última parte é consagrada aos sacramentos e à concomitância necessária da fé e da conversão interior; no final, conclui com um breve aceno aos fins últimos do homem. Os sacramentos do Batismo e da Eucaristia tornam possível a atualização do mistério da morte e da ressurreição de Cristo em benefício dos cristãos. A originalidade de S. Gregório de Nissa aparece nas páginas dedicadas à Eucaristia, isto é, no capítulo 37 da obra. Uma vez confirmada a transformação do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo, S. Gregório de Nissa insiste particularmente nos efeitos do sacramento, isto é, na estreita união e na assimilação a Cristo que a Eucaristia promove e alimenta no homem; aquele que recebe o pão eucarístico comunga com o “corpo imortal” de Cristo. Os verbos utilizados para indicar a mudança produzida no pão sugerem uma transformação profunda: *metapoieō*, *metatíthēmi* e especialmente *metastoeicheioō*, que podem traduzir-se, respectivamente, por “alterar”, “transferir”, “mudar a natureza dos elementos”. Nesse sentido, essa mudança deve ser entendida na linha de uma transformação objetiva, que produz uma presença real. S. Gregório de Nissa considera a Eucaristia como parte importante para atingir a finalidade da Encarnação: a divinização do homem, da qual fazem parte essencial a incorruptibilidade do corpo e o triunfo sobre a morte. Isso acontece mediante a identificação com Cristo e a transformação nele.³⁹ A propósito, eis o que nos diz o próprio S. Gregório de Nissa: “como esta carne na qual Deus desceu também acolheu este elemento necessário para a subsistência, e Deus, por outro lado, ao manifestar-se, se misturou à natureza perecível em vista de deificar juntamente com ele a humanidade mediante a participação na divindade; por essa razão Ele se doa como uma semente, segundo o plano salvífico da graça, em todos os crentes, mediante a carne, que se compõe de vinho e de pão, e se une ao corpo dos crentes, para que também o homem, pela união com o que é imortal, tenha parte na incorruptibilidade. Esses são os dons que Ele concede transformando a natureza dos elementos em seu corpo imortal com a potência de sua bênção” (capítulo XXXVII).

Toda a teologia sacramental de S. Gregório de Nissa se enraíza no evento da Ressurreição. Ora, a Ressurreição de Cristo e sobretudo a força ressuscitadora de seu corpo imortal está presente especialmente na teologia eucarística do capítulo XXXVII: a comunhão com o corpo e com o sangue do Senhor é remédio contra a morte, uma vez que o corpo ressuscitado de Cristo, “semeando-se” no corpo dos crentes, concede-lhes a incorruptibilidade. A virtude do ato realizado pela regeneração sacramental depende também das disposições daqueles que se aproximam do sacramento do Batismo. Os efeitos da regeneração sacramental deveriam

manifestar-se através da transformação da conduta de nossa vida. Em consequência, a conversão interior que resulta dessa transformação deve traduzir-se em atos de caridade: aquele que com a livre aceitação da fé se tornou filho de Deus deve imitar a Deus abrindo sua mão, perdendo, mostrando-se bom para com todos, sendo reto e justo. Por fim, a obra conclui com observações sobre a sorte final dos pecadores. Os espíritos sábios laçam, desde a vida presente, os fundamentos da felicidade futura: os bens prometidos ultrapassam tudo o que se pode imaginar. Mas os pecadores, que deliberadamente não desejam levar uma vida boa, se submeterão necessariamente à purificação pelo fogo, que é inextinguível.⁴⁰

¹ Não é sem razão asseverar que no século IV – do I Concílio Ecumênico de Niceia (325) ao Concílio Ecumênico de Constantinopla (381) – a *Patrística grega* atingiu seu ápice doutrinal. Cf. B. SALMONA, *Il filosofare nei luminari di Cappadocia*. Milano: Marzorati, 1974; S. LILLA, *L'Oriente greco: dai Cappadoci allo Pseudo Dionigi*, em DAL COVOLO, E. (org.), *Storia della Teologia*, 1: *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*. Roma: Dehoniane, 1995, pp. 285-298.

² Ch. APOSTOLOPOULOS, *Phaedo Christianus: Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen "Phaidon" und dem Dialog Gregors von Nyssa "Über die Seele und die Auferstehung"*. Frankfurt a. Main: P. Lang, 1986, p. 108.

³ Verdade é que, desde o início da publicação da edição crítica, ainda em curso, sob a direção de W. JAEGER, em 1952 (*Gregorii Nysseni Opera*. Auxilio aliorum... edenda curavit Wemerus JAEGER. 10 vol., Leiden: Brill, 1952ss), este panorama do esquecimento modificou-se completamente. Além disso, a publicação de um "Léxico Gregoriano" e de um "Dicionário de São Gregório de Nissa" confirma a estupenda fecundidade de seu pensamento e, portanto, a rememoração de um pensador ainda a ser descoberto: cf., por exemplo, F. MANN (org.), *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*. 7 vols. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1998-2009; L. F. MATEO-SECO & G. MASPERO (orgs.), *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007 (original espanhol: *Diccionario de San Gregorio de Nisa*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006).

⁴ Cf. M. CANDIDA C. R. M. PACHECO, S. *Gregório de Nissa. Criação e Tempo*. Braga: Publicação da Faculdade de Filosofia, 1983, p. 34.

⁵ Cf. S. BASÍLIO MAGNO, *Epistula* CCXXV, PG 32, 841A.

⁶ O término da tradução dessas obras só foi possível graças a uma Bolsa de pós-doutorado concedida pelo CNPq em 2007, quando então me afastei de minhas atividades acadêmicas para concluir a pesquisa sobre a relação entre cristianismo e metafísica neoplatônica em S. Gregório de Nissa junto ao programa de pós-graduação em filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

⁷ Cf. P. MARAVAL, "Biografia di Gregorio di Nissa", em MATEO-SECO, L. F. & MASPERO, G. (orgs.), *Gregorio di Nissa Dizionario*, 117-129.

⁸ L. MÉRIDIÉ, *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nyse*. Paris: Hachette, 1906. Eis os influxos encontrados em S. Gregório de Nissa: particularidades de forma, terminologia própria dos retóricos, singularidades de sintaxe dos artistas; processo sistemático de recorrer à imagem e à metáfora, com o consequente preciosismo; o uso abundante de comparações tiradas dos assuntos mais diversos (navegação, guerra, medicina, jogos, artes, astronomia); emprego das pessoas e da natureza; o gosto pelo pleonismo, a aliteração e a hipérbole; a importância dada ao ritmo da frase e à simetria do discurso; a prolixidade da sua dialética, calculadamente paradoxal; o uso contínuo da interpretação alegórica.

⁹ Ver, por exemplo, o capítulo XXX ("Algumas considerações tiradas da medicina sobre a constituição de nosso corpo") de *A Criação do homem*, onde S. Gregório de Nissa tem como fonte principal o *De usu partium* de Galeno. Outras comparações tiradas do domínio da medicina podem ser encontradas também em *A Grande Catequese*, capítulos VIII, XXVIII, XXIX, XXXII, XXXV.

¹⁰ GREGÓRIO DE NISSA, *De Virginitate*, prol. 2, GNO VIII/1,250.

¹¹ É a posição de G. MAY aceita por P. MARAVAL, "Biografia di Gregorio di Nissa", em MATEO-SECO, L. F. & MASPERO, G. (orgs.), *Gregorio di Nissa Dizionario*, 121-122.

¹² GREGÓRIO DE NISSA, *Oratio consolatoria in Pulcheriam*, GNO (= Gregorii Nysseni opera, auxilio... edenda curavit Wemerus JAEGER.) IX, 461-472; *Oratio funebris in Flacillam imperatricem*, GNO IX, 476-490.

¹³ Cf. I. POCHOSHAIJEV, "Plotino"; "Porfírio", em MATEO-SECO, L. F. & MASPERO, G. (orgs.), *Gregorio di Nissa Dizionario*, pp. 470-472.472-474, respectivamente.

¹⁴ Cf. I. POCHOSHAIJEV, *Die Seele bei Plato, Plotin, Porphyri und Gregor von Nyssa: Erörterung des Verhältnisses von Platonismus und Christentum am Gegenstand der menschlichen Seele bei Gregor von Nyssa*. Frankfurt am Main: P. Lang, 2004, pp. 229-230.

¹⁵ Cf. edição original em Jacques Paul MIGNÉ (1800-1875) (org.), *Patrologia Graeca* (= PG) 44, 125-256 (GNO IV/2 = Gregorii Nysseni opera, auxilio... edenda curavit Wemerus JAEGER).

¹⁶ Cf. P. MARAVAL, "Cronologia delle opere", em MATEO-SECO, L.F. & MASPERO, G. (org.), *Gregorio di Nissa Dizionario*, p. 183.

¹⁷ Cf. as observações de J. LAPLACE, em GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *La création de l'homme*. Introduction, traduction (par J. Laplace) et notes (par J. Daniélou). Paris: Du Cerf, 1943 (²2002), pp. 13-19.

¹⁸ M. CÂNDIDA C. R. M. PACHECO, S. *Gregório de Nissa. Criação e Tempo*, p. 149.

¹⁹ GREGÓRIO DE NISSA, *De Oratione Dominica*, PG 44,1165 C.

²⁰ GREGÓRIO DE NISSA, *A criação do homem*, cap. II.

²¹ Cf. J. LAPLACE, em GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *La création de l'homme*, pp. 36-37.

²² Cf. G. MASPERO, "imagem (*eikō-n*)", em MATEO-SECO, L. F. & MASPERO, G. (orgs.), *Gregorio di Nissa Dizionario*, pp. 320-324.

²³ GREGÓRIO DE NISSA, *A criação do homem*, cap. XVI.

²⁴ Cf. L. F. MATEO-SECO, "Antropologia", in MATEO-SECO, L. F. & MASPERO, G. (orgs.), *Gregorio di Nissa Dizionario*, pp. 85-86.

²⁵ Cf. edição original em Jacques Paul MIGNÉ (org.), *Patrologia Graeca* (= PG) 46, 12-160 (GNO III/3 = Gregorii Nysseni opera, auxilio... edenda curavit Wemerus JAEGER. Leiden: Brill, 1952ss.).

²⁶ Cf. M. PELLEGRINO, *Il Platonismo di san Gregorio Nisseno nel dialogo intorno all'anima e alla risurrezione*, *Rivista di filosofia neoscolastica* 30 (1938), pp. 437-474 (retomado em *Ricerche patristiche* [1938-1980]. Turim: Bottega d'Erasmio, 1982).

²⁷ Cf. também Ch. APOSTOLOPOULOS, *Phaedo Christianus*; H. M. MEISSNER, *Rhetorik und Theologie: der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione*. Frankfurt a. Main: P. Lang, 1991.

²⁸ Cf. minha obra *A imortalidade da alma no "Fédon" de Platão. Coerência e legitimidade do argumento final* (102a-107b). Porto Alegre: Edipucrs, 1999, pp. 12-13.

²⁹ GREGÓRIO DE NISSA, *A alma e a ressurreição*, PG 46, 12 a.

³⁰ Sigo aqui fundamentalmente J. TERRIEUX em GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Sur l'âme et la résurrection*. Paris: Du Cerf, 1995, 12-23; H. MEISSNER em *Rhetorik und Theologie: der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione*, pp. 61ss., 397-416; E. PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregório di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfírio*. Milão: Vita e Pensiero, 1993.

³¹ Quando seu irmão Basílio morre em setembro de 378, S. Gregório de Nissa estará doravante à frente na vida da Igreja, tomando-se herdeiro e continuador da obra de seu irmão. Nesse mesmo ano, Gregório de Nissa participou no Sínodo de Antioquia e, retornando, passa por Annesi. Aí assiste à morte de sua irmã Macrina.

³² Inspirando-se inequivocamente em Orígenes sobre a doutrina da *apokatástasis*, Gregório de Nissa define a ressurreição como a "restauração (*apokatástasis*) da natureza humana ao estado originário", na medida em que esta restitui a plenitude da nossa natureza, segundo um princípio de aproximação do *télos* ao *arché*, caro ao Alexandrino. Ora, Orígenes, em *Sobre os Princípios* III,6,3, declara que "o fim (*télos*) será semelhante ao início (*arché*)", ainda que o fim resulte de veras melhor que o início, caracterizado, como acontecerá, por uma adesão espontânea e consciente ao Bem e por um progresso sem término; por isso, o corpo ressuscitado está privado de todos aqueles traços animais e camais que são vistos como consequência da entrada do pecado na vida humana.

³³ Cf. edição original em Jacques Paul MIGNÉ (org.), *Patrologia Graeca* (= PG) 45, 9-105 (GNO III/4 = Gregorii Nysseni opera, auxilio... edenda curavit Wemerus JAEGER).

³⁴ Cf. R. WINLING, em GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Discours Catéchétique*. Introduction, traduction et notes [Sources Chrétiennes, n° 453]. Paris: Du Cerf, 2000, pp. 126-130.

³⁵ R. WINLING, em GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Discours Catéchétique*, pp. 25-32.

³⁶ Cf. R. WINLING, em GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Discours Catéchétique*, pp. 66-79; cf. também a síntese de antropologia nicena feita por L. F. MATEO-SECO, "Antropologia", em MATEO-SECO, L. F. & MASPERO, G. (org.), *Gregorio di Nissa Dizionario*, pp. 79-88.

³⁷ Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *Contra Eunomium libri*, em *Gregorii Nysseni Opera* I. Leiden: Brill, 1960, 133, 28-29; I/2, 107, 20-108,1; 171,4-5; 209,19-20 (cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome* I [1-146]. Introduction, traduction et notes par R. WINLING [Sources Chrétiennes, n° 521]. Paris: Éditions Du Cerf, 2008).

³⁸ Cf. especialmente L. F. MATEO-SECO, "Diavolo", em MATEO-SECO, L. F. & MASPERO, G. (org.), *Gregorio di Nissa Dizionario*, pp. 225-228.

³⁹ Cf. L. F. MATEO-SECO, "Eucaristia", em MATEO-SECO, L. F. & MASPERO, G. (orgs.), *Gregorio di Nissa Dizionario*, pp. 271-272.

⁴⁰ Cf. R. WINLING, em GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*, pp. 31-32.

A CRIAÇÃO DO HOMEM

PREFÁCIO

Gregório, bispo de Nissa, ao irmão Pedro, servo de Deus¹

Se devêssemos honrar com as riquezas aqueles que são eminentes pela virtude, todas as fortunas do mundo não bastariam, como diz Salomão,² para igualar-se à tua virtude, pois mais vale o respeito que se deve à tua veneração do que a honra das riquezas. Mas a santa Páscoa me lembra o dom habitual que trago à tua magnificência, ó homem de Deus. Este dom é assaz pequeno para ser digno de ti, mas não inferior às minhas forças: um discurso, como uma vestimenta pobre, provindo da minha exígua inteligência, tecido não sem fadiga.

A hipótese do discurso parecerá talvez audaciosa para muitos, mas não me pareceu fora de propósito. Somente Basílio,³ nosso pai comum e mestre, considerou dignamente a criação de Deus, visto que era homem criado segundo Deus e cuja alma era formada à imagem do Criador. Sua especulação colocou ao alcance de muitos a beleza do universo e tornou cognoscível, para aqueles que teriam sido impelidos ao estudo da sua ciência, o mundo formado pela verdadeira sabedoria de Deus. Ora, mesmo sendo assaz impotentes para admirá-lo, tive igualmente a ideia de completar as considerações desse grande homem: não que eu queira, atribuindo-lhe minha obra, contaminar a sua (de fato, não é lícito desonrar a sua boca considerando-a autora dos nossos discursos), mas eu gostaria que não parecesse que a glória do mestre faltasse em seus discípulos. Se, de fato, tendo a sua obra sobre os “Seis Dias” (*Hexaemeron*) deixado de lado a consideração do homem, nenhum de seus discípulos tenha empreendido o complemento da parte que faltava, a sua glória se prestaria talvez à repreensão por parte dos detratores, por não ter procurado incutir em seus ouvintes o hábito da reflexão. Segundo as minhas forças, ousei empreender a exegese das coisas que permaneciam a tratar. Se, nessas páginas, encontrares alguma coisa que não seja indigna do ensinamento de Basílio, o mérito será todo reportado ao mestre, mas se o meu discurso não atingir a grandeza da sua especulação, ele, tendo evitado a repreensão, será livre da acusação de não ter gerado alguma coisa de sábio em seus discípulos. E os críticos justamente me julgarão responsável de não ter tido um coração à medida da sabedoria do mestre.

O escopo de meu estudo não diz respeito às coisas pequenas, alguma maravilha do cosmo de interesse secundário, mas talvez [trate-se da realidade] que ultrapassa em grandeza tudo o que conhecemos; de fato, nenhuma outra coisa é semelhante a Deus, exceto a criação do homem. Assim, confio que haja compreensão por parte dos benévolos leitores em relação ao meu escrito, mesmo se o discurso permanecer muito aquém da dignidade do argumento: de fato, em tudo o que concerne ao homem, nada se deve deixar sem exame do que a fé nos ensina de seu passado, do destino que esperamos para ele no futuro e de sua condição presente. Seria censurável a minha obra como inferior à promessa se, na consideração do homem que empreendo, omitisse alguma coisa daquelas que se encontram na hipótese de trabalho.

Os argumentos acerca do homem, à primeira vista, parecem contraditórios, porque as coisas que eram no princípio e aquelas que existem agora na sua natureza não se encontram entre si em necessária concatenação lógica (*akolouthia*). Podemos resolver a contradição com a guia das Escrituras e com o raciocínio, para que a hipótese chegue a encontrar a concatenação lógica e a ordem daquelas coisas que parecem opor-se, enquanto tendem para um só fim, encontrando a potência divina uma esperança para aquilo que está além da esperança e uma saída para as coisas às quais não se descortina uma saída.

Para maior clareza, pensei apresentar-te o discurso [antepondo aos capítulos] breves resumos, para que tu possas, na brevidade das argumentações, conhecer o plano de toda a obra.

CAPÍTULO I

Algumas particularidades da filosofia do cosmo e narração das coisas que se sucederam antes da geração do homem

“Este é o livro da gênese do céu e da terra”, diz a Escritura,⁴ quando foi terminado todo o mundo visível e quando cada um dos seres, antes separados, estabeleceu-se em sua sede, quando o corpo do céu circundava todas as coisas: no centro se situava a matéria dos corpos, pesada e voltada para baixo, a água e a terra que se mantêm mutuamente uma na outra.

Dois princípios opostos: movimento e repouso. Céu e Terra⁵

Para que houvesse entre os seres gerados um liame sólido, a natureza recebeu nela a arte e a potência divina para governar com dupla energia todas as coisas: por meio do repouso e do movimento se produz a geração das coisas que ainda não existem e a conservação daquelas que existem. Ao redor da natureza pesada e imóvel, muito rápido o movimento do polo avançando em círculo tal como um disco, os elementos são mantidos em uma união indissolúvel. De fato, a substância que se move circularmente pela velocidade do movimento circunda a solidez das terras e, de outro lado, a substância estável e firme pela sua fixidez imutável aumenta a evolução das coisas que se movem em círculo. Uma mesma tensão foi situada em cada uma das substâncias separadas por meio de suas atividades próprias: aquilo que é estável por natureza e aquilo que gira com necessária rapidez. Assim, de fato, nem a terra muda da própria posição, nem o céu se cansa do grandíssimo ímpeto do próprio movimento.⁶

Eis os primeiros elementos que a sabedoria do Criador estabeleceu como princípio de todo o mecanismo dos seres. Julgo que o grande Moisés, declarando que, no princípio, Deus criou o céu e a terra, desejasse significar que, na criação, todos os fenômenos que, por vontade de Deus, foram conduzidos à geração se originaram do movimento e do repouso.

Parentesco desses princípios através das substâncias intermediárias: ar, água

Sendo o céu e a terra diametralmente opostos entre si por causa das suas atividades, a criação, que está no meio, em parte participa das situações vizinhas e se coloca no meio dos extremos, a fim de tornar evidente a conexão que possuem entre si as coisas contrárias. Através desse meio, o ar imita a incessante mobilidade e sutileza da essência do fogo pela leveza da natureza e por sua aptidão ao movimento. O que não lhe impede aparentar-se às coisas estáveis, não permanecendo sempre desprovido de movimento, nem sempre fluindo e dispersando-se.

Pela familiaridade com uma e com a outra parte do cosmo, torna-se como um confim (*methórios*) entre as propriedades opostas, misturando e separando⁷ em si mesmo os elementos por natureza heterogêneos; pela mesma razão também a substância úmida se harmoniza com um e com outro dos contrários. Por seu peso e sua tendência para baixo, ela tem muita familiaridade com a terra, e pela participação na fluidez e na permeabilidade não é de todo estranha à natureza do movimento. Então é possível a mistura dos contrários, a saber: da densidade que se transforma em movimento e do movimento não encontrando obstáculo em um corpo pesado, de sorte que se juntam entre si substâncias por natureza extremamente separadas, graças à união que colocam entre elas as substâncias intermediárias.

União das partes opostas pela mistura de suas propriedades. Diferença entre criatura e criador

Ainda mais: para falar com precisão, a natureza das partes opostas não é de fato sem nenhuma mistura das propriedades da outra porque, como creio, os fenômenos do cosmo se inclinam uns para os outros, e a criação que se encontra dispersa nas propriedades dos contrários conspira⁸ em direção à própria unidade. De fato, o movimento não consiste somente em um deslocamento local, mas é também transformação (digamos também que a natureza imutável não conhece o movimento que consiste em alteração), e a divina sabedoria, tendo feito a mudança das propriedades particulares, colocou naquilo que está sempre em movimento a inalterabilidade, e naquilo que é sempre imóvel o movimento, tendo feito isto com providência, para que, vendo nas coisas criadas aquilo que é próprio da natureza divina, a inalterabilidade e a imutabilidade, os homens não julgassem chamar a criação por Deus. De fato, não se pode tomar por divino o que se move ou se altera. Por essa razão a terra é fixa, mas conhece a alteração, e o céu, que não se altera como a terra, não tem fixidez. Assim a potência divina, tendo misturado à substância em repouso a alteração e à natureza imutável o movimento, reaproxima misturando entre si as propriedades particulares com certa afinidade e não permite que se possa atribuir-lhes a divindade. De fato, nem uma nem outra coisa poderia ser tida por divina: nem aquilo que jamais está em repouso, nem aquilo que se transforma.

A criação na perfeição

É assim que o conjunto das coisas atinge sua perfeição (*télos*). De fato, diz Moisés: foram terminados o céu e a terra e todas as coisas situadas entre os dois e cada uma foi ornada com a beleza que lhe compete, o céu com a clareza dos astros, o mar e o ar com os animais que nadam e que voam, a terra com a diversidade das plantas e dos arbustos: todas essas coisas que recebem juntos sua vitalidade da vontade divina e que a terra gera no mesmo instante.

A terra era repleta de coisas admiráveis tendo gerado com as flores os frutos; os prados eram plenos de todas aquelas coisas que neles nascem; os rochedos e os cumes dos montes, os flancos das costas e os vales se coroavam de ervas novas e de variedades de árvores; estas, mal saíam da terra, logo atingiam a beleza perfeita. Naturalmente, todas as coisas estavam na alegria e eram vivificadas segundo o preceito divino. Os animais dos campos e os rebanhos habitavam nos bosques, por toda parte nos lugares abertos e cobertos de sombra ressoavam os cantos harmoniosos dos pássaros. A vista do mar era, como é natural, pacífica e tranquila na reunião de suas ondas, e os portos e os abrigos criados espontaneamente pelo querer divino ao longo de suas costas juntavam o mar ao continente. Os pacíficos movimentos das ondas correspondiam à beleza dos prados, fazendo levemente ondular o cume das ondas sob ventos suaves e benfazejos.

E todo o tesouro da criação sobre a terra e sobre o mar estava pronto, mas não havia quem dele participasse.

CAPÍTULO II

Porque o homem veio como último na criação

Esta grande e honrável coisa que é o homem não havia ainda encontrado lugar na criação. De fato, não era conveniente que o chefe aparecesse antes das coisas sobre as quais teria comandado. Mas não era senão depois da preparação de seu reino que devia logicamente ser revelado o rei, quando o Criador do cosmo tivesse por assim dizer preparado o trono daquele que devia reinar. Eis a terra, as ilhas, o mar e sobre eles, o céu como um teto. Riquezas de todos os gêneros tinham sido colocadas nesses palácios: por riquezas, eu entendo toda a criação, tudo o que a terra produz e faz germinar, todo o mundo sensível, vivente e animado.

Assim, se é preciso contar nessas riquezas as matérias que pela beleza das cores aparecem preciosas aos olhos dos homens como o ouro, o dinheiro e aquelas pedras que os homens amam, todos esses bens Deus os escondeu no seio da terra como em tesouros

régios. Em seguida, fez aparecer o homem neste mundo para que se tornasse o contemplador e o mestre das maravilhas que nele existem, de sorte que, através do regozijo delas, recebesse a inteligência daquele que as tinha fornecido e através da beleza e da grandeza daquilo que via pudesse investigar a inefável e inexprimível potência do Criador.

Por todas essas coisas, o homem chegou como cumprimento, não seja relegado com menosprezo ao último lugar, mas porque desde seu nascimento convinha que ele fosse rei. E como um bom mestre de casa não faz entrar o convidado antes de ter preparado os alimentos, mas depois que tenha preparado todas as coisas e decorado com ornamentos adaptados à casa, o assento da refeição, a mesa, e quando todas as coisas são preparadas para o jantar faz entrar o convidado no lar doméstico, do mesmo modo, aquele que, em sua imensa riqueza, é hóspede de nossa natureza, decora, antes de tudo, a casa com belezas de todo gênero e prepara um variado e magnífico festim; então ele introduz o homem para lhe confiar não a aquisição de bens que ele não teria ainda, mas o regozijo daqueles que se lhe oferecem. E, por essa razão, lança nele dois princípios de criação, misturando o terreno com o divino, a fim de que, através de ambos, tenha de maneira congênere e familiar o regozijo de um e de outro: de Deus através de sua natureza mais divina, dos bens terrenos através da sensação, que é da mesma ordem que esses bens.

CAPÍTULO III

A natureza humana é o que há de mais honrável em toda criação visível

É preciso também deter nossa atenção sobre este fato de que, uma vez colocados os fundamentos de um semelhante cosmo e das partes que o constituem em sua totalidade, a potência divina improvisa por assim dizer a criação, que começa a existir logo que ordenada. Para a criação do homem, ao contrário, uma deliberação precede e, segundo a descrição da Escritura, um plano é, primeiramente, estabelecido pelo Criador para determinar o ser que virá ao mundo, sua natureza, de qual arquétipo teria trazido a imagem, para qual fim teria sido criado, que coisa se teria tornado através da própria atividade e de quem teria se tornado dominador. A Escritura examina tudo cuidadosamente por antecipação, para mostrar que o homem obterá uma dignidade anterior ao seu nascimento, visto que obteve a hegemonia sobre os seres antes de chegar [ele mesmo] à existência. De fato, diz Moisés: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança; que ele comande aos peixes do mar, às feras da terra, aos pássaros do céu, a todos os animais e a toda a terra”.⁹ Que coisa admirável! O sol é criado e nenhuma deliberação precede! E assim acontece para o céu. Entretanto, nada os iguala na criação. Com uma só palavra essas maravilhas subsistem, e o discurso sagrado não indica nem donde vêm, nem como, nem outras coisas do gênero.

Assim toda coisa em particular, o éter, os astros, o ar que está no meio, a terra, os animais, as plantas, todas estas coisas vêm à existência com uma só palavra. Na criação do homem, o Criador do universo avança com circunspeção: primeiramente, ele prepara a matéria necessária para a sua formação, torna semelhante a sua forma à beleza de um arquétipo; em seguida, segundo o fim pelo qual ele o criou, lhe compõe uma natureza acordada a ele mesmo e em relação com as atividades humanas, segundo o plano que ele se propôs.

CAPÍTULO IV

A criação do homem significa o poder de dominação que ele tem sobre todas as coisas

Os artistas aqui embaixo conferem aos seus instrumentos uma forma em relação ao uso que eles farão dele. Assim [Deus] constrói a nossa natureza como alguma coisa adaptada ao exercício da realeza. Pela superioridade que vem da alma, pela forma mesma do corpo, ele dispõe as coisas de tal sorte que o homem seja apto ao poder régio. De fato, esta característica régia que o eleva acima das condições privadas, a alma espontaneamente o

manifesta, por sua autonomia e sua independência e pelo fato de que, em sua conduta, ela é soberana de seu próprio querer. E de quem outro é isto senão do rei? Acrescente-se a isto que o ser imagem da natureza que governa todas as coisas nada mais significa que no ato da criação tenha sido formada como natureza régia.

De fato, como, segundo o uso comum, aqueles que constroem imagens dos potentes plasmam a representação dos traços e expressam a dignidade régia pelas vestimentas de púrpura e diante desta imagem, por causa da semelhança, tem-se o costume de dizer: “o rei”. Assim também a natureza humana, criada para o governo das outras [criaturas], por causa de sua semelhança com o rei Universal, foi feita como uma imagem viva que participa no arquétipo pela dignidade e pelo nome. Não é ornada de púrpura, nem significa a sua dignidade por meio de cetro ou diadema (de fato, o arquétipo não está nessas coisas), mas, ao contrário, é revestida da virtude que é a mais régia de todas as vestimentas; em lugar de um cetro, ela se apoia sobre a bem-aventurança da imortalidade; no lugar de um diadema régio, ela traz a coroa da justiça, de sorte que tudo, nela, manifesta sua dignidade régia, por sua semelhança exata com a beleza do arquétipo.

CAPÍTULO V

O homem é uma imagem da realza divina

A beleza divina não resplandece pela figura ou pela felicidade da forma, ou pela beleza das cores, mas se contempla em uma indizível bem-aventurança segundo a virtude. Como os pintores, nas cores que utilizam para representar uma pessoa sobre um quadro, dispõem suas tintas segundo a natureza do objeto para fazer passar ao retrato a beleza do modelo, assim imagine do mesmo modo que o nosso Criador, tendo ornado com a sua beleza a imagem com o manto da virtude, como com cores, mostra em nós o seu principado. A gama variada das cores que estão na imagem, através das quais se reproduz a verdadeira forma, não é nem o vermelho, nem o branco, nem alguma mistura dessas [cores] com outras, nem o preto que sublinha os olhos e as sobrancelhas e do qual certa mistura realça a sombra das partes côncavas da imagem, nem qualquer outra coisa que tenham inventado as mãos dos pintores. Mas, no lugar dessas, estão a pureza (*apátheia*),¹⁰ a liberdade de espírito, o afastamento de todos os males e de todas as coisas deste gênero através das quais se forma nos homens a semelhança com Deus.

Com estas flores o demiurgo (*de`miourgós*) da própria imagem ornou a nossa natureza. Se procurares também as outras coisas através das quais se delineia a beleza divina, encontrarás nestas salvaguardada a semelhança da imagem que somos. Inteligência (*nous*) e Palavra (*logos*) é a divindade: de fato, no princípio era a Palavra. E, segundo Paulo, os Profetas têm o espírito de Cristo que falava neles. Não longe desses atributos está a natureza humana. Vejas em ti mesmo a razão e o pensamento, imagem da Inteligência e da Palavra por essência. Deus é ainda amor: assim diz João, o Sublime, que “o amor é Deus e Deus é amor”.¹¹ Aquele que plasmou a nossa natureza colocou em nós também esta característica: “conhecereis todos que sois meus discípulos, se vos amardes uns aos outros”.¹² Portanto, se o amor está ausente, todos os traços da imagem em nós estão deformados.

Enfim, a divindade tudo vê, tudo entende, tudo perscruta: vós também, através da vista e do ouvido, tendes a percepção das coisas e, pelo pensamento, podeis procurar e perscrutar os seres.

CAPÍTULO VI

Exame do parentesco da inteligência com a natureza. De passagem é também refutada a opinião dos Anomeus

Ninguém pense que eu afirme que a divindade abranja todos os seres à semelhança da

atividade humana por diversas operações. De fato, não é possível na simplicidade de Deus a variedade e a multiplicidade das atividades de percepção. Aliás, podemos dizer que nós mesmos percebemos as coisas através das diversas sensações, mesmo se as atingimos pela variedade dos sentidos? Uma só é a potência, a mesma inteligência que está em nós, que percorre toda sensação e percebe os seres: esta contempla através dos olhos o mundo dos fenômenos, entende com o ouvido aquilo que se diz, ama aquilo que deseja e refuta aquilo que não é segundo [o seu] prazer, serve-se das mãos para aquilo que usa, tomando e abandonando com elas os objetos segundo quanto julga útil.

Se, portanto, no homem, no qual a natureza preparou diversos órgãos para a sensação, é uma só e a mesma inteligência que se move através de todas as atividades e serve, segundo a conveniência, de cada uma para o fim próprio não modificando a sua natureza pela diversidade das operações, como se poderia ver em Deus, através da variedade das potências, a multiplicidade das essências? “Aquele, de fato, que plasmou o olho”, como diz o Profeta, e “Aquele que formou o ouvido”,¹³ segundo os modelos que nele estão, introduz na natureza humana essas atividades como características constitutivas para o conhecimento. “Façamos”, diz, “o homem à nossa imagem”.

Mas onde está a heresia dos Anomeus?¹⁴ O que dizem eles contra esta palavra? Como eles salvarão nesta palavra o vazio da opinião deles? Talvez eles dirão que é possível que uma só imagem se assemelhe a formas diversas? Se o Filho tem uma natureza dessemelhante em relação àquela do Pai, como pode uma só imagem ser constituída por naturezas diversas? De fato, Aquele que diz “Façamos o homem à nossa imagem” e que indica a santa Trindade no plural não falaria da imagem de modo singular se os modelos fossem dessemelhantes entre si. De fato, não seria possível mostrar uma única imagem de pessoas que não coincidissem entre si. Se, portanto, as naturezas eram diferentes, as imagens também seriam diferentes e para cada pessoa haveria uma imagem. Mas se a imagem é única sem que o modelo o seja, deve-se concluir, a menos que se tenha perdido a razão, que seres semelhantes a um ser único o são igualmente entre si. Por essa razão, talvez a Escritura, para cortar este mal, diga a propósito da criação da vida humana: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança”.

CAPÍTULO VII

Porque o homem foi feito pela natureza desprovido de armas e proteções naturais

Que significa a estatura ereta do homem? Por que ao corpo não são congêntas forças naturais? De fato, o homem vem ao mundo, despojado de proteções naturais, inerte, pobre e indigente de tudo em relação às necessidades de sua vida, aparentemente merece mais piedade do que ser declarado feliz. Como armas, ele não tem nem as defesas dos chifres, nem as pontas das unhas, nem escudos, nem dentes, nem é munido da natureza do aguilhão envenenado para dar a morte, todas essas coisas, enfim, que a maior parte dos viventes possui para a defesa contra quem lhes causa danos; [o homem] não cobre o corpo com vestes de pelos.

Pareceria que aquele que deverá ter o comando sobre outros, deveria ser, da parte da natureza, munido de armas para a própria defesa sem ter necessidade da ajuda de outros. Ora o leão, o javali, o tigre, a pantera e outros animais semelhantes têm uma força suficiente para a sua salvação da parte da natureza. E ao touro [a natureza] deu os chifres; à lebre, a velocidade; à gazela, o salto e a segurança dos olhos; aos outros animais, o tamanho; a outros ainda, uma tromba; aos pássaros, as asas; à abelha, o ferrão; a todos sem exceção, a natureza deu um meio de defesa.

O homem é o menos rápido dos ligeiros; entre os animais corpulentos, é o mais magro; entre aqueles que possuem defesas naturais, ele é o mais fácil de ser pego. Como, portanto – alguém perguntará –, um semelhante ser foi designado para o comando de todos?

Mas não é difícil mostrar que aquilo que parece fraqueza para a natureza humana é ocasião para dominar aqueles que nos circundam. Se, de fato, o homem fosse dotado de tal força a ponto de superar em velocidade o cavalo e se tivesse tais pés de modo a não sofrer com a dureza do solo, graças à defesa dos cascos ou das unhas, se trouxesse chifres, ou ferrões, ou garras, seria primeiramente, com semelhantes meios conaturais ao seu corpo, um ser feroz e de desagradável encontro. Além disso, não procuraria dominar os outros, não tendo necessidade da ajuda dos que lhe são subjugados. Ora, ao contrário, em virtude da sua situação entre cada um dos animais a ele submetidos são partilhadas as coisas que lhes são úteis e assim torna-se necessário comandá-los. De fato, em razão da lentidão e da dificuldade do movimento do corpo é que o homem usou o cavalo e o domou; a nudez de seu corpo fez com que se tornasse necessário servir-se das ovelhas, a fim de completar com as lãs anuais aquilo que falta à sua natureza. O fato de que lhe seja necessário tirar de fora os meios de sustentação para a vida atrelou ao seu serviço os animais de carga. Não podendo, à semelhança das feras dos campos, alimentar-se de ervas, submeteu, domesticando-o, o boi, que, com as suas fadigas, lhe torna a vida mais fácil. Uma vez que tinha necessidade de dentes e de um órgão para morder, o cão coloca ao seu serviço o maxilar tornando-se para o homem uma espada viva. Mais forte que a defesa dos chifres, mais cortante que a ponta dos dentes, o ferro foi utilizado pelo homem: nem sempre se servindo dele como as defesas das feras, mas no tempo devido combatendo com ele, permanece à parte pelo resto do tempo. E em vez de [possuir] as escamas do crocodilo, o homem pode fazer delas uma arma, para cingir seu corpo segundo as necessidades. Ou, na falta de escamas, para este mesmo fim, ele trabalha com a técnica do ferro: usando-o em tempo de guerra, torna-se livre dele por ocasião da paz, abandonando a arma. Faz servir à vida também a asa dos pássaros, de sorte que, por sua engenhosidade, ele tem ao seu alcance a rapidez do voo. Alguns animais se tornam, pois, domesticados e ajudam os caçadores, e graças a esses outros foram submetidos às suas necessidades. Em particular, a engenhosidade de sua técnica dá asas às flechas e, pelo arco, [o homem] coloca ao seu serviço a velocidade do pássaro. Enfim, a sensibilidade de seus pés no caminho torna necessário [ao homem] procurar uma ajuda nas coisas que lhe estão submetidas: daí vem que, a nossos pés, ajustamos os calçados.

CAPÍTULO VIII

Por causa da estatura ereta do homem as mãos também foram feitas para a linguagem. Neste capítulo também algumas considerações filosóficas sobre a diversidade das almas

A estatura ereta

A estatura do homem é ereta e tende o seu olhar para o alto: esta atitude o torna apto ao comando e significa seu poder régio. O fato de que somente o homem entre os seres seja feito assim, enquanto o corpo de todos os outros animais é orientado para baixo, mostra claramente a diferença de dignidade que há entre os seres sob o poder do homem e esta potência colocada acima deles. Para todos os outros [animais] os membros anteriores do corpo são pés porque a sua inclinação tem necessidade em toda parte de um apoio; na formação do homem os membros tornaram-se mãos. Para uma estatura ereta era suficiente uma só base que sustentasse o ser com dois pés em segurança.

As mãos

De outro lado, para as necessidades da linguagem, as mãos lhe são de uma ajuda particular. Alguém que visse no uso das mãos o próprio de uma natureza racional não se enganaria de todo, não somente por certo motivo correntemente admitido e fácil de compreender que elas nos permitem representar nossas palavras através das letras (de fato,

não é desprovido da elegância da palavra o fato de que possamos nos expressar com as letras e de um certo modo de conversar com as mãos, conservando com a natureza dos elementos os sons), mas de minha parte tenho em vista outra coisa quando fala da utilidade das mãos para a formação da palavra.

A ordem da criação dos seres

Antes de examinar o assunto, voltemos a um ponto que havíamos deixado de lado. Muito pouco faltou, de fato, que tínhamos esquecido; que, segundo a ordem das coisas, primeiramente, surge o rebento daquilo que nasce da terra; em seguida, vêm os animais sem razão e, depois desses, a criação do homem. Daqui talvez aprendamos aquilo que está ao alcance de todos: que do Criador apareceu a erva vantajosa para os viventes e as feras dos campos em vista do homem; por esta razão [Deus] criou o alimento antes dos animais, e, antes do homem, tudo o que devia servir à sua vida. Parece-me que Moisés tenha demonstrado, através de uma doutrina misteriosa e indizível, uma filosofia da alma que tinha descortinado, mas não apreendido claramente também a educação pagã.

Os degraus na vida corporal

Com essas palavras, a Escritura nos ensina que a força que está nos viventes e nos seres animados é de três espécies: primeiramente, aquela que permite aos seres crescerem e alimentarem-se, atraindo para si o alimento necessário para o seu desenvolvimento; esta é chamada “natural”: encontra-se nas plantas. De fato, nos produtos do solo, podemos ver uma força vital desprovida de sensação. Em segundo lugar, há uma outra forma de vida, que possui a primeira forma vital e que tem, além disso, um organismo sensorial. É o caso dos animais sem razão (*álogos*): eles se alimentam e se desenvolvem, mas possuem uma atividade sensível e a percepção. Enfim, a perfeição da vida corporal se encontra na natureza racional, isto é, na natureza humana: ela se alimenta, tem sensações, participa da racionalidade e é governada pela inteligência.

Os degraus do ser em geral

Dos seres há, de um lado, o inteligível (*noēton*); de outra parte, o corpóreo (*sōmatikon*). Mas deixemos agora de lado a divisão da natureza inteligível nas próprias distinções: não é o nosso discurso. Das naturezas corpóreas, algumas são de todo privadas de vida; outras participam da atividade vital; entre os corpos viventes, alguns são munidos de sensação; outros desta são privados. A natureza sensível se divide, por sua vez, em racional e não racional.

A ordem seguida por Moisés

E assim, depois da natureza não animada, sustento do gênero dos seres viventes, o legislador [Moisés] diz ter sido formada a vida física, que existe nas plantas; coloca em seguida os seres governados segundo a sensação. Segundo, pois, a ordem lógica (*akolouthían*), entre os seres que recebem a vida da carne, de um lado, existem os seres sensíveis que podem viver por si mesmos sem a natureza intelectual e, de outro lado, o ser racional que de nenhum outro modo nasceria no corpo se não fosse misturado à sensibilidade; por essa razão, no final (*teleutaios*), depois das plantas e dos animais, foi criado o homem, uma vez que a natureza avança para um caminho lógico em direção à perfeição.

A alma do homem, “recapitulação” das três “almas”

Este animal racional, o homem, se forma através da mistura de todos os gêneros de alma. De fato, se alimenta segundo a parte física da alma; a esta potência de crescimento, ele une a potência dos sentidos que se mantém no meio entre a natureza da substância inteligível e

aquela material, mas quanto mais ela participa da espessura da matéria, tanto menos participa da mais pura desta [isto é, da inteligência]. Em seguida, se faz a mistura proporcional entre a substância inteligível e o que é luminoso na natureza sensível, de sorte que o homem é composto dessas três substâncias.

Mesma divisão da alma humana na Escritura: S. Paulo e o Evangelho

O Apóstolo nos ensina a mesma coisa por suas palavras aos Efésios:¹⁵ ele reza por eles para que guardem a integridade do corpo (*sōmatos*), da alma (*psychēs*) e do espírito (*pneúmatos*) para a parusia do Senhor. Para designar a parte nutritiva, ele diz “corpo”; para a “alma”, ele entende a parte sensitiva; para o “espírito”, a parte intelectual. Da mesma maneira, o Senhor no Evangelho ensina ao escriba que o amor de Deus precede todos os mandamentos e que ele deve se exercer com todo o coração, com toda a alma e com toda a inteligência. Aqui também me parece que a Escritura faz a mesma distinção: ela fala de “coração” para designar a natureza corporal, de “alma” para aquilo que é intermediário entre o corpo e o espírito e de “espírito” para a natureza mais elevada, a capacidade de pensar e de agir.¹⁶ Assim também o Apóstolo conhece três distinções da liberdade de escolha: ele chama “carnal” aquela que não vê senão o ventre e as paixões prazerosas; “animal”, aquela que é intermediária entre a virtude e o vício, superior a este, mas não participando estreitamente naquela; enfim, chama “espiritual” aquela que consiste na perfeição da vida segundo Deus. É, por isso que, escrevendo aos Coríntios, repreendendo o modo de viver deles dedicado aos prazeres e às paixões, diz: “Sois carnis e incapazes das doutrinas mais perfeitas”;¹⁷ Em outro lugar, fazendo um confronto entre o degrau do meio e o degrau mais perfeito, ele diz: “O homem animal não acolhe as coisas do Espírito, para ele são loucura; o homem espiritual julga todas as coisas e não é julgado por ninguém”.¹⁸ Como, portanto, a alma está acima daquilo que é carnal, do mesmo modo, por analogia, o “espiritual” é colocado acima do “carnal”.

Sentido da ordem seguida por Moisés

Se, portanto, a Escritura diz ser gerado o homem no final, depois de todo vivente, outra coisa não faz o legislador senão filosofar sobre a alma e na consequência necessária da ordem dos seres, vendo a perfeição nos vindo por último. No ser dotado de razão estão compreendidos todos os outros, no ser dotado de sensação está presente inteiramente a ordem natural e esta se considera somente na matéria. Assim a natureza, através das propriedades da vida que são como graus, segue adiante seu caminho do inferior até o perfeito.

Finalidade das mãos: a palavra

Visto que o homem é, portanto, um animal capaz de expressar-se racionalmente, era conveniente que o instrumento de seu corpo fosse predisposto ao uso da linguagem. Da mesma maneira que os músicos executam a música segundo a forma dos instrumentos e não fazem sair sons da flauta com a lira, nem sons da cítara com a flauta, assim era necessário que existisse uma criação de órgãos para a linguagem de maneira convenientemente elaborada pelas partes aptas à voz, a fim de que possam tornar um som adaptado à necessidade das palavras: por isso as mãos são articuladas ao corpo. Sem dúvida é possível enumerar infinitamente as necessidades da vida para as quais os instrumentos das mãos levam vantagem em relação a toda técnica e a toda atividade tanto na guerra como na paz. Entretanto, é antes de tudo para a linguagem que a natureza articulou as mãos ao nosso corpo. Se, de fato, o homem fosse desprovido das mãos, as partes da visão seriam como quadrúpedes, destinadas à necessidade da alimentação, a forma da visão seria alongada e

atenuada na região das narinas, com lábios proeminentes, calosos, duros e espessos, a fim de arrancar a erva; ele teria entre os dentes uma língua diversa, forte de carne e capaz de mastigar ao mesmo tempo com os dentes os alimentos, ou ela seria úmida, capaz de passar esses [alimentos] pelos lados, como a dos cães ou dos outros carnívoros, que a fazem espalhar no meio dos dentes.

Se, portanto, as mãos não fossem articuladas ao corpo, como no homem se formaria a voz não sendo adaptadas as partes ao redor da boca para a necessidade do som? Assim o homem deveria balir ou ulular, ou mugir como os bois ou como os burros ou emitir mugidos selvagens. Mas visto que as mãos foram articuladas ao corpo, a boca está livre para a linguagem. Assim as mãos propriamente são a característica evidente da natureza racional, tendo o Criador, através delas, projetado [para nós] a facilidade da linguagem.

CAPÍTULO IX

Porque a constituição do homem foi adaptada às necessidades da linguagem

O Criador concedeu uma graça divina à nossa criação, colocando na imagem a semelhança de seus bens: os bens restantes [o Criador] os deu à natureza humana por liberalidade, mas a inteligência e o pensamento não podemos dizer propriamente que os deu, mas, antes, que os participou tendo colocado na imagem a ordem própria da sua natureza. Ora, a inteligência teria sido um dom incomunicável e sem relações, salvo a alguma invenção que manifestasse o seu movimento. É o que tornou necessária a criação de um organismo a fim de que as partes fonéticas, à maneira de um plectro, traduzissem pela impressão de sons variados o movimento vindo do interior. Como hábil músico que não tenha mais a sua voz por causa de uma doença, para fazer conhecer a sua ciência, canta por meio de vozes estranhas, tornando pública a [sua] arte mediante a flauta ou a lira, do mesmo modo a inteligência humana descobre pensamentos de toda espécie e não pode mostrar através do corpo os estímulos do pensamento. Como uma hábil afinadora, a inteligência toca esses órgãos animados e, através do som deles, torna manifesto os seus pensamentos secretos. No instrumento humano há como uma mistura de flauta e de lira que se unem uma à outra em uma mesma harmonia. O sopro, vindo, de fato, dos vasos que o contêm, é impulsionado para o alto através da traqueia. Toda vez que aquele que quer falar estende este órgão em vista de um produzir um som, o sopro se choca nas conexões que estão ao redor deste tubo semelhante a uma flauta. Ele imita de certo modo o som que provém da flauta através das vibrações produzidas por membranas proeminentes. O palato recebe o som vindo de baixo com a sua cavidade na qual se difunde em dois canais nas narinas e, dividindo a voz com estas cartilagens proeminentes semelhantes a escamas ao redor do osso etmoide, torna o som mais claro. As bochechas, a língua e as partes que circundam a faringe, que dá ao queixo inferior uma forma côncava terminada em ponta, toda esta organização corresponde ao movimento variado e múltiplo das cordas do plectro, que muda rapidamente os tons segundo a necessidade. Os lábios, quando relaxam e se comprimem, têm o mesmo efeito que os dedos daqueles que regulam o sopro da flauta e a harmonia do canto.

CAPÍTULO X

A inteligência age através das sensações

Assim é graças a esta organização que a inteligência, como um músico, produz em nós a linguagem, tornando-nos capazes de falar. Esse privilégio, sem dúvida jamais o teríamos, se nossos lábios devessem assegurar, para as necessidades do corpo, o serviço fadigoso da alimentação. Mas as mãos tomaram para si este encargo e deixaram livre a boca para o serviço da linguagem. Nesse órgão a atividade é dupla: uma, para a emissão do som; outra, para a impressão dos conhecimentos vindos do exterior. E não se misturam uma com a outra,

mas cada qual permanece na função que lhe impôs a natureza, não causando perturbação à vizinha: assim nem o ouvido fala, nem a voz ouve: mas esta aparece sempre pronta para emitir um som e o ouvido está sempre pronto para recebê-lo; porém, ele nunca está saciado [de ouvir], como diz Salomão:¹⁹ coisa que me parece a mais extraordinária de todas aquelas que passam em nós! Qual é a dimensão do espaço interior do ouvido, para onde confluem todas as coisas que através dele entram? Onde estão os secretários para transcrever as palavras que aí penetram? Quais receptáculos das sensações são colocados dentro do ouvido? Como, na diversidade dos sons que de todos os lados aí se lançam uns sobre os outros, não se geram confusão e erro entre aqueles que aí dentro se encontram? O que se passa nos olhos apresenta a mesma maravilha. De modo semelhante, através deles, a inteligência apreende aquilo que é exterior ao corpo e extrai para si as imagens dos fenômenos e reproduz em si mesmo os traços das coisas. Assim igualmente uma grande cidade, recebendo por muitas entradas todos aqueles que para aí vão ao mesmo tempo: todos não correm juntos para o mesmo ponto da cidade, mas alguns vão para a praça; outros, para as habitações; outros, para as estradas largas ou estreitas; outros, para os teatros segundo a própria opinião. Alguma coisa de semelhante eu vejo na cidade da inteligência construída dentro de nós, que as diversas entradas encheram de sensações: a inteligência, julgando e ordenando toda sensação que entra, as dispõe em lugares convenientes do conhecimento.

Para retomar o exemplo da cidade, frequentemente é possível que haja parentes e amigos que aí se encontrem sem terem entrado pela mesma porta; mas, ainda que um tenha entrado por acaso por uma, o outro, por uma outra; não obstante, chegados ao recinto da cidade, eles se agrupam novamente, sendo de uma mesma família. É possível também o inverso: estrangeiros, que não se conhecem, entram na cidade pela mesma porta, mas esta associação do ingresso não lhes cria liames familiares; podem, de fato, uma vez no interior, separar-se para ir à procura dos próprios familiares. Alguma coisa de semelhante eu observo na amplitude da inteligência: de fato, frequentemente, de diversas sensações chega a nós um só conhecimento, o mesmo objeto sendo dividido em muitas partes segundo as sensações. Ao contrário, é possível, partindo de uma sensação, conhecer, muitas e várias coisas que entre si nada possuem em comum por natureza.

É melhor esclarecer o discurso com um exemplo: quando, no que concerne à propriedade dos sabores, procurando-se reconhecer o que é doce para a sensação daquilo que tem gosto ruim, será a experiência que revela a amargura da bile e a doce qualidade do mel. Aqui os objetos são diversos, mas um mesmo objeto pode produzir um conhecimento único, ainda que ele se introduza no pensamento a partir de sentidos numerosos, por exemplo, pelo gosto, ou pelo olfato, ou pelo ouvido e frequentemente também com o tato e a vista. De fato, quem vê o mel, ouve o nome dele, o percebe com o paladar, sente seu odor pelo nariz, o reconhece ao tocá-lo; para cada um desses sentidos, ele conhece um mesmo objeto. Há também o caso em que, através de uma só sensação, podemos aprender vários e multiformes objetos: com o ouvido se recebem toda espécie de sons, a sensação da visão tem a capacidade de considerar sem distinção as coisas mais heterogêneas: de fato, do mesmo modo, ela incide no branco, no preto e em todas as cores mais opostas entre si. Assim, da mesma maneira o é para o gosto, para o olfato, para o tato e para cada sentido que, percebendo segundo a sua natureza, comunica [à inteligência] o conhecimento de objetos de toda espécie.

CAPÍTULO XI

A natureza humana é incognoscível

Qual é, portanto, a natureza da inteligência, que se divide nas atividades sensíveis e que extrai convenientemente de cada uma delas o conhecimento dos seres? Que seja outra em relação às sensações, ninguém que seja sensato poderia duvidar. Se, de fato, tivesse a

mesma natureza que as sensações, ela não teria relações senão com uma só de suas atividades, porque ela é simples, e o que é sem composição não conhece a diversidade. Ora, em nosso ser composto, o tato é uma coisa, o olfato, uma outra, e da mesma maneira os outros sentidos não têm entre si nem comunidade nem mistura. Visto que a inteligência está convenientemente presente em cada um, é preciso supor que é alguma coisa de diverso da natureza sensível, se não se quer introduzir a diversidade em uma natureza espiritual.

“Quem conheceu o espírito do Senhor?”,²⁰ diz o Apóstolo. Da minha parte, eu digo também: “Quem conheceu o próprio espírito?”. Aqueles que julgam poder compreender a natureza de Deus nos próprios raciocínios se conhecem a si mesmos, se conhecem a natureza da própria inteligência. É alguma coisa constituída de muitas partes e composto [responderemos]; mas como a inteligência está na composição e qual é o modo da mistura dos heterogêneos? É simples e não composto. Como então se dissemina na multiplicidade das partes sensíveis? Como na unidade a diversidade? Como na diversidade a unidade? Conheço a solução da dificuldade recorrendo a esta Palavra de Deus: “Façamos”, diz, “o homem à nossa imagem e semelhança”. A imagem não é verdadeira imagem senão na medida em que possui todos os atributos de seu arquétipo; quando decai da semelhança com o seu protótipo, deste ponto de vista ela não é mais imagem.

Visto que, portanto, entre as propriedades que devem ser consideradas na natureza divina é a incognoscibilidade da essência, nisto também a imagem deve assemelhar-se ao seu arquétipo. Se a natureza da imagem pudesse ser “apreendida”, enquanto o protótipo está acima de nossa compreensão, esta diversidade de atribuições provaria o fracasso da imagem. Mas, uma vez que não chegamos a conhecer a natureza da nossa inteligência, que é à imagem de seu Criador, isso demonstra de modo perfeito a semelhança com Aquele que a domina, expressando através do mistério que nela está a natureza “incognoscível”.

CAPÍTULO XII

Indaga-se sobre a localização da parte superior da alma. Psicologia do riso e das lágrimas. Considerações tiradas da “física” sobre as relações da natureza e do espírito.

O que dissemos deve fazer cessar as conjecturas daqueles que afirmam que a atividade inteligível está em alguma parte do corpo; alguns querem colocar no coração a parte superior da alma; outros afirmam que a inteligência está situada no cérebro.²¹ Todos fundamentam tais invenções com verossimilhanças superficiais. Aquele que atribui a hegemonia ao coração fornece o lugar deste como prova da própria opinião: visto que parece ocupar o meio de todo o corpo, o movimento da vontade se reparte do meio em direção a todo o corpo e assim se volta à ação. E como prova da mesma opinião dá-se ainda a disposição do homem à tristeza e à irascibilidade porque parece que estas paixões suscitam juntas nesta parte o sofrimento comum.

Aqueles que consagram o cérebro ao raciocínio dizem que a cabeça é construída como uma cidadela sobre todo o corpo: nela habita a inteligência como uma rainha defendida toda em volta pelos órgãos dos sentidos que são mensageiros ou protetores. Eles dão ainda como indícios de tal suposição o desequilíbrio mental daqueles cujas meninges estão em mau estado e a perda de conhecimento e do sentido da conveniência entre aqueles cuja cabeça é oprimida pela embriaguez. Uns e outros daqueles que sustentam tais opiniões acrescentam também causas naturais para as suas conjecturas sobre a parte superior da alma. Alguns dizem que o movimento do pensamento é do mesmo gênero que o do fogo porque fogo e pensamento estão em perpétuo movimento. E, uma vez que se pensa que o calor tenha a sua fonte no espaço do coração, dizendo que o movimento da inteligência se confunde com a mobilidade do calor, afirmam que é receptáculo da inteligência o coração no qual está contido o calor. Outros, como fundamento e raiz de todos os órgãos dos sentidos, dizem ser a meninge

(assim de fato chamam a membrana que envolve o cérebro) e confirmam a sua tese dizendo que a atividade inteligível não pode ter sede em outro lugar senão naquela parte onde se ajusta o ouvido e onde o percutem os sons que para ele se dirigem. Da mesma maneira é em virtude de sua união a esta membrana na cavidade dos olhos que, graças às imagens que incidem sobre as pupilas, a visão expressa as coisas no interior [da inteligência]. Do mesmo modo é no cérebro que, pela atração do olfato, se distinguem as qualidades dos odores. A sensação do gosto é submetida também ao discernimento desta meninge: esta, comunicando a sensibilidade aos desenvolvimentos nervosos próximos, os espalha nos músculos desta região, através das vértebras do colo que conduzem ao canal etmoide.

De minha parte, reconheço que, frequentemente, a preponderância das paixões perturba a parte racional da alma, e que as disposições do corpo embotam a atividade natural da razão. É também verdade que a fonte de certa inflamação do corpo é o coração excitado por fortes paixões. Além disso, quando se diz, segundo aqueles que se ocupam de fisiologia nesses assuntos, que esta meninge é colocada junto dos órgãos dos sentidos, que ela envolve em si o cérebro e que ela é como “irrigada” de vapores vindos dos sentidos, tendo-o ouvido daqueles que se ocupam de teorias anatômicas, não rejeito aquilo que dizem. Mas com isso não posso ver a demonstração do fato de que a natureza incorpórea seja circunscrita por delimitações espaciais.

De fato, sabemos que os delírios mentais não derivam unicamente da embriaguez: a doença das membranas que circundam as costelas é acompanhada, segundo os peritos da arte médica, de um enfraquecimento também do pensamento: eles chamam esta doença de *phrenitis* (*frenesi*, *loucura*), uma vez que *phrénés* é o nome dessas membranas. E também das dores em torno do coração se deduz uma opinião falaz; de fato, não é coração, mas a entrada do estômago que é assim atingida; este mal se atribui ao coração por ignorância. Eis o que dizem aqueles que examinaram com cuidado esses fenômenos patológicos: nos estados de dor, os canais se contraem e se obstruem naturalmente em todo o corpo e todo o ar que não pode sair é impelido para as cavidades profundas. Então as vísceras, que têm necessidade de respirar, se encontram comprimidas de todos os lados, a contração do ar se faz mais forte por causa da natureza que procura alargar aquilo que se tornou estreito. Esta dificuldade de respirar, nós a consideramos o sintoma da dor, chamando-a gemido ou suspiro. Mas a aparente compressão da parte em torno do coração é uma má disposição, não do coração, mas da entrada do estômago, que tem a mesma contração dos canais: o vaso que contém a biliar pela estreiteza do lugar verte o seu líquido acre e cortante na entrada do estômago. A prova disto é que a pele daqueles que estão assim no estado de dor torna-se amarela e hepática que, sob a ação da biliar, assaz comprimida, se espalha nas veias.

O riso

Mas o que se passa na alegria e no riso confirma ainda mais o que dissemos. Os canais do corpo se dilatam pelo prazer e relaxam entre aqueles, por exemplo, que tenham percebido alguma coisa de agradável com o ouvido. De fato, na dor, exíguas e imperceptíveis passagens do ar fecham e constroem o estado interior das vísceras e fazem subir em direção à cabeça e às meninges o vapor úmido: este, recebido pela cavidade do cérebro por meios dos canais que estão junto à base, é precipitado para os olhos fazendo sair, pela contração das pálpebras, a umidade através de gotas (estas gotas que chamamos lágrimas). Do mesmo modo, considera-se que a disposição contrária dilata os canais mais do que de costume, que o ar é atraído em direção às profundezas e, daqui, segundo a natureza, novamente rejeitada por meio do canal da boca com concurso das vísceras e, sobretudo, como dizem, do fígado, expulsando o sopro com um movimento tumultuoso e agitado; por isso, a natureza, para

facilitar a saída cômoda deste ar, dilata a boca e afasta de cada lado as bochechas para permitir a respiração. O nome dado a este fenômeno é o riso.

Conclusão sobre essas hipóteses

Portanto, não se deve pensar que a parte superior da alma esteja no fígado, nem pela ebulição do sangue ao redor do coração nas situações de ira se deve pensar que esteja no coração a sede da inteligência. Ao contrário, é preciso procurar a causa dessas coisas na constituição mesma dos corpos. Ao contrário, é necessário julgar que a inteligência, segundo um modo indizível de mistura, se una a cada uma das partes do corpo. E se alguns nos opõem a Escritura que testemunha a parte superior da alma no coração, não devemos acolher a argumentação sem ter realizado pesquisas. Aquele que, de fato, fez menção do coração fala também dos rins: “Deus perscruta os corações e os rins”,²² de sorte que seria preciso encerrar o inteligível nos dois órgãos ou em nenhum. Portanto, mesmo tendo aprendido que são enfraquecidas ou também ineficazes totalmente as atividades inteligíveis nos estados [patológicos] do corpo, não vejo nisso prova suficiente para circunscrever em algum lugar a potência da inteligência: neste caso, tumores formados nessas regiões diminuiriam o lugar reservado à inteligência. É somente quando se trata dos corpos que não se pode encontrar onde colocá-los, se o vaso foi precedentemente cheio. De fato, a natureza inteligível não reside no vazio deixado pelos corpos; ela não é tampouco expulsa de um espaço determinado, quando a carne é nele muito abundante.

O pensamento de Gregório: o corpo “instrumento”.

Na realidade, todo o corpo é construído à maneira de um instrumento musical. Como acontece frequentemente aos cantores que estão na impossibilidade de mostrar o seu talento, pois o instrumento está fora de uso, se desgastou com o tempo ou quebrou-se em uma queda ou a ferrugem e o abandono o tornaram inutilizável, de sorte que permanece sem som, mesmo se é um flautista de primeiro valor que o toca, da mesma maneira também a inteligência, que se comunica a todo o seu instrumento, adaptando-se convenientemente às atividades inteligíveis em conformidade com a sua natureza, exerce a própria atividade nas partes que se encontram no estado natural; mas onde a fraqueza de uma parte se opõe à sua operação, ela permanece sem resultado e sem eficácia: de fato, se revela naquilo que é segundo a ordem da natureza, mas se desvia de tudo o que dela se afasta.

Matéria e espírito em nossa natureza

Sobre este ponto podemos fazer uma observação que é, antes, do domínio da “Física” e que é uma maneira de ver assaz interessante. Eis: a Divindade é o Bem Supremo, para a qual tendem todos os seres possuídos do desejo do Bem. Por essa razão também nossa inteligência, que é à imagem do Bem perfeito enquanto conserva a semelhança com o arquétipo, porquanto lhe é possível, se mantém no bem; mas, se dele se afasta, ela é despojada de sua beleza primeira. E como dizemos que a inteligência extrai sua perfeição de sua semelhança com a beleza protótipa de todas as outras, como um espelho recebendo uma forma pela impressão do objeto que aí se reflete, por analogia dizemos que a natureza, administrada pela inteligência, se une a ela e desta beleza colocada junto dela recebe o seu ornamento como um espelho de um espelho; por sua vez, ela governa e sustenta a parte material da substância que a natureza considera. Tanto quanto uma dependa da outra, analogamente subsiste para todas as partes a comunhão da beleza em si, pois o elemento superior transmite sua beleza àquele que é colocado abaixo dele. Mas no exato momento em que acontece uma ruptura desta comunhão de bens ou também, contrariamente àquilo que deve ser, o superior esteja submetido ao inferior, então a matéria separada pela natureza

mostra, através da diversidade, o seu ser disforme (de fato, de per si a matéria nem tem forma nem constituição); em seguida, a deformidade corrompe a beleza da natureza, que recebe sua beleza da inteligência. E assim, através da natureza, passa a deformidade da matéria, de sorte que não se pode mais ver a imagem de Deus na figura plasmada. Com efeito, a inteligência, como um espelho que apresenta à forma de todos os bens a parte posterior, rejeita as manifestações do esplendor do bem e modela nela a deformidade da matéria, assim desse modo nasce a gênese do mal, que surge pelo afastamento gradual do bem. Todo bem, qualquer que ele seja, é da mesma família que o primeiro bem; mas tudo o que não tem com o [primeiro] bem nem participação nem semelhança, não possui absolutamente nenhuma bondade. Se, portanto, segundo a argumentação considerada, o bem real é uno, a inteligência recebe sua beleza da criação à imagem do Bem, e a natureza, que é guiada pela inteligência, é como uma imagem da imagem. Disto se mostra como a parte material de nosso ser recebe toda consistência e toda ordem da natureza que a governa, mas que sua separação com aquilo que lhe dá ordem e coesão e sua ruptura com a tendência natural que a une ao bem desencadeiam sua dissolução e seu retorno para baixo. Esta queda não acontece senão quando a inclinação da natureza se dirige para o oposto, não seguindo o desejo do Bem, mas indo na direção daquilo que tem necessidade de tornar-se bem. Com efeito, de toda necessidade, a matéria que mendiga sua própria forma impõe sua deformidade àquele que se lhe torna semelhante.

Conclusão

Mas essas considerações foram conduzidas por nós segundo uma consequência lógica vinda à nossa mente a propósito de quanto antes havíamos dito. Nós nos perguntávamos se a potência da inteligência tem a sua sede em uma parte especial de nosso ser ou se ela se estende paralelamente em todas. Alguns assinalam para a inteligência uma localização e fundamentam sua suposição no fato de que o exercício do pensamento cessa entre aqueles cujas meninges estão doentes. Nosso raciocínio mostrou que todo órgão do composto humano que tem por si uma atividade própria, pode permanecer ineficaz, se o órgão em questão não se mantém na ordem natural. Conduzimos essas considerações para introduzir na sequência do discurso o princípio enunciado acima, onde aprendemos que, no composto humano, a inteligência é governada por Deus, e nossa vida material pela inteligência, quando ela guarda a ordem natural; se se afasta desta ordem, torna-se estranha à atividade da inteligência. Mas retornemos novamente donde tínhamos partido, a saber: que nas partes que não se afastam de sua constituição natural após alguma paixão (*pathos*), a inteligência exerce sua potência própria e mantém a sua força sobre os órgãos em bom estado, mas ela é impotente sobre aqueles que não deixam espaço à sua atividade. Outros argumentos podem ainda servir para estabelecer este modo de pensar, e se não é molesto para aqueles que estão ainda fatigados pelo discurso, argumentarei ainda brevemente, tanto quanto me for possível, sobre esses assuntos.

CAPÍTULO XIII

Indagações sobre as causas do sono, da sonolência, dos sonhos.

A lei da mudança

Esta vida material e fluida dos corpos, sempre submetida à mudança, não encontra possibilidade de existir senão na perpetuidade de seu movimento. Como um rio conduzido pela sua própria corrente tem o leito onde corre sempre cheio, mas não aparece sempre a mesma água no mesmo lugar, mas uma transcorre e uma outra sobrevém, assim a nossa vida material através do movimento e pela sucessão contínua dos contrários, se desenvolve de modo que, no seu movimento, não possa jamais deter-se. Em vez de ter a capacidade de

permanecer sempre no mesmo lugar, ela é sem pausa para o movimento perene das qualidades semelhantes; e se ela um dia se detivesse em seu movimento, ela cessaria de existir. Assim o vazio sucede ao cheio e novamente o cheio vem tomar o lugar do vazio.

Os dois estados: sono e estado de vigília

O sono relaxa a tensão do estado de vigília; em seguida, o estado de vigília tende para o que é relaxado [pelo sono]. Nenhum desses dois estados dura, mas um sucede ao outro com mútua presença. A natureza se renova por essas mudanças, de tal sorte que, renovando-se de tempos em tempos os dois estados, [a natureza] passa sem descontinuidade de um ao outro. Uma tensão contínua das atividades do vivente produz uma ruptura e uma laceração dessas partes estendidas além do normal; ao contrário, o relaxamento constante do corpo causa a queda e a dissolução do ser. A passagem regular, no momento desejado, de um ao outro estado é uma força para a manutenção da natureza que, graças a esta sucessão perpétua em direção ao momento contrário, dá a si mesma em um [dos contrários] repouso do outro.

O sono

Assim, portanto, a natureza, tomando o corpo distendido pelo estado de vigília, assegura, pelo sono, o relaxamento de sua tensão segundo as necessidades; ela faz repousar as potências sensoriais de sua atividade, como os cavalos depois dos combates de carro. Este benéfico relaxamento é necessário para a conservação do corpo; graças a ele, a alimentação pode passar através de todo o corpo pelos canais que nele se encontram. Assim, de fato, da terra úmida, quando o sol brilha com os raios mais quentes, sobem do fundo vapores nebulosos, um fenômeno semelhante acontece na terra que nós somos, quando o calor natural aquece a alimentação que está no interior. Os vapores tendem, como o ar, a elevar-se e sobem sempre mais alto, chegam às regiões da cabeça, como uma fumaça que penetra nas conexões de um muro; daí são dispersados evaporando em direção aos canais das sensações. Então, cedendo pouco a pouco lugar a esses vapores, a sensação necessariamente impedida permanece inoperante.

Os olhos se recobrem das pálpebras, como se uma máquina de chumbo, isto é, o peso desses vapores, fizesse abaixar as pálpebras sobre os olhos; o ouvido obstruído por esses mesmos vapores, como se alguém tivesse colocado uma porta diante dos órgãos da audição, não exerce mais sua atividade normal. Tal é o estado do sono: a sensação não age no corpo; ela é privada de seu movimento natural, para permitir a distribuição da alimentação que se introduz assim por cada um desses canais com os vapores.

A sonolência

Por essa mesma razão, se as exalações provenientes do interior obstruem os lugares ao redor dos órgãos dos sentidos e se por algum motivo é impedido o sono, o sistema nervoso, cheio desses vapores, se distende naturalmente por si mesmo e esta distensão atenua a região carregada dos vapores. Alguma coisa de semelhante fazem aqueles que, com muita força, torcem as vestes para delas fazer sair a água. As partes ao redor da faringe são arredondadas, e o sistema nervoso aí é assaz desenvolvido: quando é preciso expulsar os vapores que aí estão acumulados (uma vez que é impossível retirar um objeto redondo se não estiver distendido segundo um esquema circular), esta forma arredondada faz com que o sopro seja recebido no bocejo: por meio da traqueia o queixo torna-se côncavo e, enquanto o interior da cavidade assim formada se distende em forma circular, a espessura fuliginosa nesses órgãos é exalada com a saída do sopro. Frequentemente, depois do sono, a mesma coisa se produz quando um desses vapores foi deixado nesses lugares sem ser expulso pelo sopro.

Os sonhos

Esses exemplos mostram claramente o liame da inteligência com a natureza: quando esta está intacta e desperta, ela também tem atividade e movimento, mas, se ela é relaxada pelo sono, permanece imóvel, a menos que [não se queira] tomar por atividade da inteligência a fantasia dos sonhos que nos sobrevém durante o sono. Digamos que somente a atividade do pensamento se refere à inteligência, enquanto as bagatelas fantasistas que se oferecem durante o sono, simulacros da atividade da mente, julgamos que sejam plasmadas pela parte irracional da alma por acaso. Quando, de fato, no sono a alma é desligada das sensações, ela se encontra necessariamente também fora da atividade da inteligência; pois é pelos sentidos que se faz a união da inteligência com o homem: cessando as sensações, a inteligência permanece também inativa. Temos como prova disto o fato de que nas coisas absurdas e impossíveis, parece-nos frequentemente que nós sonhamos; o que não aconteceria se naquela circunstância a alma fosse governada pela razão e pelo pensamento. Portanto, parece-me que, durante o sono, a alma está em repouso em suas partes mais elevadas (quero dizer de suas atividades da inteligência e da sensação); só a parte nutritiva permanece em atividade no sono. Nela permanecem algumas imagens dos acontecimentos do estado de vigília e algumas ressonâncias da atividade dos sentidos e do pensamento que aí imprimiu esta parte da alma que é a memória. Estas são reproduzidas como se apresentam, pois algumas lembranças permanecem ligadas a esta parte da alma. Nesses sonhos, o homem vê pela imaginação: no conjunto do que lhe aparece, não há nenhum encadeamento lógico, mas ele vagueia por erros confusos e enganosos.

Explicação dos sonhos

Na atividade do corpo, ainda que cada parte tenha uma função própria ligada à potência que nela está por natureza, há uma correlação entre a parte em repouso e aquela que está submetida ao movimento: analogamente, mesmo se uma parte está em repouso e uma outra em movimento, o conjunto permanece ligado às partes. De fato, não é possível admitir que a unidade natural da alma se disperse pela predominância da atividade de uma das suas potências sobre uma parte. Mas como naqueles que estão despertos e em exercício, a inteligência comanda e a sensação obedece, enquanto, porém, a parte nutritiva do corpo não faz falta ao resto (a inteligência fornece a alimentação necessária, o sentido a recebe e a força nutritiva do corpo a assimila), assim durante o sono a ordem de comando dessas potências está em nós como que invertida: enquanto comanda a parte irracional, a atividade das outras cessa, mas não se apaga inteiramente. Nesse momento, a parte nutritiva está ocupada, graças ao sono, com a digestão, e ela assegura o cuidado de toda a natureza; não é separada desta a faculdade sensitiva (o que a natureza uma vez uniu não pode ser em seguida completamente separada), mas a sua atividade não pode resplandecer impedida pela inatividade dos sentidos por causa do sono. O mesmo se deve dizer a propósito da inteligência que é unida à parte sensitiva da alma: os movimentos desta determinam os movimentos da inteligência e que seu repouso conduz o repouso da inteligência. É assim que normalmente acontece para o fogo. Quando é circundado de todos os lados pela palha, mas se nenhum sopro agita a chama, esta não se nutre das coisas circunstantes. Entretanto, o fogo não é inteiramente extinto; mas, através da palha, um vapor penetra no ar, e, se o vento começa a soprar, a palha muda a fumaça em chama. Da mesma maneira a inteligência, recoberta durante o sono pela inatividade das sensações, não tem força de fazer brilhar nelas sua luz: não está inteiramente apagada, mas se move como fumaça; há alguma atividade, mas não há força. Um músico, que bate o plectro sobre as cordas relaxadas de sua lira, não faz entender canto regular, pois uma corda, se ela não está estendida, não ressoa, e frequentemente move [a mão] com arte, tocando o plectro na posição local dos tons: nenhum som sai, mas um barulho que não tem sentido nem ordem e que vem do movimento das cordas. Assim o conjunto dos órgãos dos

sentidos é relaxado pelo sono e, ou o artista repousa inteiramente quando uma excessiva fadiga ou algum peso tenham distendido completamente o instrumento, ou sua inatividade permanece sem vigor e indistinta quando o órgão dos sentidos é incapaz de receber exatamente sua impressão. A memória então é confusa e nosso conhecimento do futuro é coberto de véus; a imaginação nos apresenta a imagem de objetos dos quais nos ocupamos na vigília e acontece frequentemente que aí encontramos a indicação de eventos que devem acontecer. Pois a memória, pela sutileza da natureza, ultrapassa a espessura corporal e pode perceber algum objeto existente. Mas não tem o poder de fazer compreender com retidão aquilo que ela diz e de anunciar claramente o futuro, mas a manifestação do futuro permanece incerta e ambígua, a que os intérpretes dos sonhos dão o nome de “enigmas”. Assim o copeiro espreme as uvas no cálice do Faraó, o padeiro se vê a si mesmo transportar cestas de pão: cada um, durante seus sonhos, acredita estar em suas ocupações no estado de vigília.²³ As imagens impressas na parte da alma que diz respeito ao futuro lhes apresentaram ocasionalmente coisas que deviam acontecer graças a esta previsão da inteligência.

Predição pelos sonhos

As predições que Daniel, José e [homens] semelhantes fizeram por uma potência divina e sem nenhum impedimento causado pelas sensações não têm a ver com a questão que debatemos. De fato, ninguém poderia atribuir esses efeitos à potência dos sonhos: isso seria admitir logicamente que estas teofanias que acontecem no estado de vigília não são uma visão direta, mas concatenação espontânea da natureza. Ora, como de todos os homens guiados por sua inteligência poucos são feitos dignos da manifestação divina, assim todos receberam igualmente da natureza a mesma potência da imaginação durante o sono, ao passo que alguns somente, e não todos, podem receber através dos sonhos uma manifestação divina; para todos os outros também, mesmo se os sonhos permitem alguma previsão, ela acontece no modo que dissemos.

Se o tirano de Egito e o da Assíria foram também instruídos no conhecimento das coisas futuras, é porque se propunha com isso um escopo especial: ele deseja manifestar a sabedoria escondida dos santos para que servisse ao bem da comunidade. Como Daniel teria sido reconhecido pelo que era, se os encantadores e os magos não tivessem permanecido impotentes para explicar os sonhos? Como o povo do Egito teria sido salvo, se José tivesse permanecido na prisão e a sua explicação dos sonhos não o tivesse colocado em evidência? Estes são eventos diferentes dos primeiros e não é necessário julgá-los segundo as imaginações comuns. A visão dos sonhos é comum a todos e nasce das imaginações em muitos e de vários modos: de fato, permanecem no momento mnemônico da alma ressonâncias das ocupações do estado de vigília; ou frequentemente a formação dos sonhos é produzida segundo as disposições do corpo. Assim, aquele que tem sede julga estar junto a uma fonte; aquele que tem fome, nos banquetes; o jovem constrói quimeras conforme a sua paixão.

Uma lembrança de Gregório

Encontrei também uma outra causa das coisas que acontecem no sono, cuidando de um parente que sofria de *phrenitis* (*frenesi*, *loucura*), o qual, entorpecido pela abundância de comida de quanto as suas forças suportavam, gritava observando os circunstantes porque tinham enchido seus intestinos de estrume; e todo o seu corpo exalando suor, ele acusava aqueles que estavam ali de trazer água com a qual banhá-lo enquanto jazia e não parou de gritar até que o próprio acontecimento explicou a causa de tais censuras: de fato, um suor abundante escorria pelo seu corpo e o estado de seu ventre indicava o peso dos intestinos.

Assim, enfraquecida a temperança pela doença, a natureza sofria do mesmo mal do corpo, e não permanecendo ele insensível à própria moléstia, o delírio produzido pela doença não lhe dava a força de mostrar claramente a própria aflição. Ora, supondo que seja o sono natural e não a falta de força que tenha adormecido a parte de inteligência da alma, o mesmo fato se produziria em sonho para o nosso doente: a água aí teria traduzido o escorrimento do suor e o peso dos intestinos, o peso dos alimentos. Muitos daqueles que conhecem a medicina expressam a mesma opinião, segundo a qual, entre os doentes, as visões nos sonhos estão em reação com a suas doenças: alguns sonhos são próprios de doentes do estômago, outros de doentes das meninges, outros de doentes de febre, outros daqueles que são biliosos, outros dos doentes na glândula pituitária e daqueles que estão exaustos.

Esses exemplos fazem ver que, na parte da alma ocupada com a alimentação e com o crescimento, a união da alma e do corpo mantém germes de alguma coisa da inteligência que se torna de algum modo semelhante à disposição do corpo e harmoniza as imaginações com a paixão dominante.

Para muitos, as visões no sonho se formam segundo a diversidade dos costumes: umas são as imagens do homem generoso; outras são as do avaro. De modo algum é o pensamento; é, ao contrário, a disposição da alma irracional que forma semelhantes visões e que assim prepara no sonho as imagens daqueles objetos aos quais a alma está habituada em razão de seus cuidados no estado de vigília.

CAPÍTULO XIV

A inteligência não está em uma parte do corpo. Neste capítulo, estuda-se também a diferença entre os movimentos da alma e os do corpo.

Eis que muito nos afastamos de nosso propósito. Desejávamos mostrar que a inteligência não está ligada a uma parte do corpo, mas se junta igualmente a todas comunicando o movimento em conformidade com a natureza da parte submetida. Por vezes sucede que a inteligência segue como uma serva das inclinações naturais. Com efeito, frequentemente a natureza do corpo toma o comando insinuando sensação de dor ou desejo de alegria: então ela tem a iniciativa, excitando em nós o apetite ou nos fazendo procurar nosso prazer. A inteligência, submetendo-se a esses desejos com a sua atividade, ajuda a fornecer ao corpo os princípios do desejo.

Isto se não em todos, mas somente nas naturezas vulgares, que colocam a razão a serviço dos instintos da natureza e que, por esta aliança da inteligência, adulam como escravos tudo o que é agradável aos seus sentidos. Os perfeitos não se conduzem assim: de fato, neles a inteligência governa escolhendo aquilo que é útil segundo a razão e não segundo a paixão. A natureza segue, segundo os rastros, aquilo que é ordenado. O nosso discurso descobriu três diferenças na potência vital: a primeira, “nutritiva”, não tem sensação; a segunda, nutritiva e sensitiva ao mesmo tempo, não tem atividade racional; enfim, a última, racional e perfeita, se expande através de todas as outras, de sorte que ela está presente em todas e na inteligência em sua parte superior. Entretanto, não se deve concluir que o composto humano seja formado de uma mistura de três almas que se poderiam considerar em suas delimitações próprias e que daria a pensar que nossa natureza é um composto de várias almas. Na realidade, a alma, em sua verdade e perfeição é una por natureza, sendo, ao mesmo tempo, inteligível e sem matéria, ligada à natureza material através das sensações. Toda a parte material submetida à mudança e à alteração se desenvolverá se ela participar da potência da alma. Mas se ela se afastar da alma que lhe dá a vida, ela perderá seu movimento. Como, portanto, não há sensação sem substância material, assim, fora da potência inteligível, não há atividade de sensação.

CAPÍTULO XV

Só a alma dotada de razão é propriamente “alma”, e as outras se chamam assim por semelhança. Neste capítulo, se trata também do expandir-se da força da inteligência por todo o corpo e sua adaptação a cada órgão segundo a conveniência.

Se algum ser da criação possui a energia nutritiva, ou ainda se outros são administrados por faculdades sensoriais, sem que os primeiros tenham a sensação nem os segundos a natureza intelectual, e se por causa disso alguém supõe a existência de várias almas, não se coloca entre as almas a distinção que convém. Toda qualificação é atribuída propriamente ao ser que a realiza em sua perfeição; mas se a damos ao ser que não a realiza de todo, esta atribuição é vã. Por exemplo, se alguém mostra o verdadeiro pão, dizemos que este homem aplica propriamente este nome ao objeto em questão. Se, ao contrário, mostra ao lado do pão natural um pão que um artista construiu em uma pedra, a figura é a mesma, a grandeza igual, a cor semelhante, a maior parte das qualidades parece idênticas àquelas do protótipo; entretanto, falta a este objeto o poder de ser um alimento. Assim dizemos abusivamente que esta pedra é chamada “pão”. Da mesma maneira, todos os seres que não realizam integralmente a atribuição que se lhes dá trazem este nome abusivamente.

Como, portanto, a alma tem a perfeição no inteligível e no racional, tudo o que realiza esta qualidade pode receber por semelhança o nome de alma, mas não o é realmente: não se trata senão de alguma energia vital, colocada por nomeação em paralelo com a alma. Assim Deus, que fixa as leis de cada ser, deu igualmente ao homem para as suas necessidades a natureza dos seres desprovidos de razão que não está longe da vida [puramente] física, para que lhe sirvam de alimento como as plantas: “Vós comereis, disse, de todas as carnes como as ervas do campo”. Com efeito, o animal, por sua atividade sensível, parece pouco elevado acima dos seres que se alimentam e crescem sem esta atividade. Isso pode servir de ensinamento aos amigos da carne para que não conduzam o pensamento segundo as aparências sensíveis, mas se ocupem dos bens superiores da alma, visto que é neles que esta reside em sua verdade, ao passo que a sensação lhes é comum com os animais.

Mas a lógica do discurso nos transportou em direção a outras coisas. Nosso escopo não era mostrar que a atividade da inteligência é mais elevada em dignidade, entre os atributos do homem, que a parte material de seu ser, mas que a inteligência não se une a uma das partes de nosso ser e que está igualmente em todas e através de todas: nem as contém do exterior nem tampouco as domina do interior: essas coisas, de fato, se dizem justamente das talhas e de outros objetos semelhantes, que se podem colocar uns nos outros.

A união da inteligência com o corpo representa um liame indizível e impensável: ela não está no interior do corpo (de fato, o incorpóreo não pode ser dominado pelo corpóreo), nem vem do exterior (como o corpóreo poderia circundar aquilo que é incorpóreo?). O intelecto, segundo um modo fora de imaginação e de todo pensamento, aproximando-se de nossa natureza de tal modo que se junta a ela, está, ao mesmo tempo, nela e ao redor dela, mas não reside nela nem a circunda.

Nenhuma outra coisa é possível dizer ou pensar senão isto: conduzindo-se a natureza segundo a sua lógica concatenação, a inteligência também se torna ativa. Mas, se a esta acontece algum dano, o movimento do pensamento se torna também claudicante.

CAPÍTULO XVI

Considerações sobre a palavra de Deus: “Façamos o homem à nossa imagem (eikóna) e semelhança (homoíō sin)”.²⁴ Pesquisa-se sobre o que significa “imagem” e se aquilo que está submetido às paixões e à morte possa ser semelhante ao Ser que é bem-aventurado e livre. E como na imagem possa existir a distinção entre macho e fêmea, distinção que não se encontra no arquétipo.

Duas definições do homem: a filosofia

Retornemos às palavras divinas: “Façamos o homem segundo a nossa imagem e semelhança”. [Filósofos] pagãos imaginaram coisas mesquinhas e indignas da magnificência do homem na tentativa de glorificar a humanidade; de fato, disseram, que o homem é um “microcosmo”, composto dos mesmos elementos do cosmo e com este nome pomposo quiseram fazer elogio de nossa natureza esquecendo que desse modo tornavam o homem semelhante aos caracteres próprios do mosquito e do rato. Esses são compostos dos quatro elementos, porque certamente nos seres animados se vê uma parte maior ou menor de cada um dos elementos, sem os quais qualquer ser sensível não tem natureza para subsistir. Qual grandeza tem, portanto, para o homem, em ser figura e semelhante do cosmo. Deste céu que circunda, da terra que muda, de todas as coisas neles compreendidos e que passam com aquilo que as circunda?

A Igreja

Segundo a Igreja, em que coisa consiste a grandeza do homem? Não na semelhança com o cosmo, mas em ser imagem do Criador da nossa natureza. Qual é o significado da imagem? Como, diremos, o incorpóreo é semelhante ao corpo? Como o que é submetido ao tempo é semelhante ao eterno? O que se modifica, com aquilo que não muda? Aquilo que é perfeitamente livre e incorruptível com o que está sujeito às paixões? Como [será semelhante] àquilo que não conhece o mal aquilo que em todo o tempo habita e cresce com ele? Existe grande diferença entre aquilo que é pensado no arquétipo e aquilo que é criado na imagem. De fato, a imagem, se tem semelhança com o arquétipo, traz justamente tal nome, mas se a imitação não é exata, não é imagem, mas alguma outra coisa. Como, portanto, o homem, este mortal e submetido às paixões e que rapidamente passa é imagem da natureza inteligível, pura, eterna? A verdade sobre isso pode conhecê-la claramente somente a Verdade por essência. Para nós, segundo a nossa capacidade, por meio de conjecturas e suposições, seguiremos a verdade sobre o objeto da nossa pesquisa.

O dilema

Quando a divina Palavra diz ter feito o homem segundo a imagem de Deus, a lamentável miséria da nossa natureza humana não pode ser comparada com a bem-aventurança da vida impassível. É necessário julgar verdadeira uma dessas duas situações quando se compara a divindade com a nossa natureza: ou Deus está submetido às paixões, ou o homem está estabelecido na liberdade do espírito, se se deseja falar de semelhança sobre ambos ao mesmo tempo. Mas se Deus não está sujeito às paixões e para nós não existe possibilidade de estarmos excluídos delas, talvez permaneça um outro discurso com o qual verifiquemos a exatidão da palavra divina que nos diz ser o homem à imagem de Deus. Devemos, portanto, retomar a Sagrada Escritura [para ver] se, através de sua palavra, nos chegue uma guia para aquilo que procuramos.

Depois de ter dito: “Façamos o homem segundo a imagem” e depois de ter indicado o fim para o qual é feito, a Sagrada Escritura acrescenta: “Deus fez o homem segundo a imagem, macho e fêmea os fez”. Já precedentemente, vimos este discurso pronunciado contra a escolha da impiedade herética para ensinar que, se o unigênito Deus fez o homem segundo a imagem, de nenhum modo distingamos a divindade do Pai e aquela do Filho, visto que a Sagrada Escritura os chama Deus, a um e a outro, Aquele que fez o homem e Aquele à imagem do qual foi feito.

Mas deixemos essas coisas para retornar à pesquisa daquilo de que estava tratando: como da Escritura a Divindade é chamada bem-aventurada e como a esta [se pode] dizer semelhante à humanidade que é mísera?

Dupla criação: a imagem, o sexo

Examinemos cuidadosamente as expressões e descobriremos que uma coisa é aquilo que é segundo a imagem, outra coisa aquilo que vemos agora no infortúnio: “Deus disse: façamos o homem à imagem de Deus”. Tem aqui a sua perfeição aquele que foi criado segundo a imagem. Em seguida, a Escritura retoma o discurso sobre a criação: “macho e fêmea os criou”. Todos sabem, penso eu, que este aspecto está excluído do protótipo. “Em Cristo Jesus”, como diz o Apóstolo, “não existe nem macho, nem fêmea”.²⁵ Mas a Escritura diz estar o homem dividido nessas duas situações. Portanto, dupla é de certo modo a criação de nossa natureza, aquela que é à imagem de Deus e aquela que está dividida nessas diversidades. Isso sugere o discurso segundo a mesma ordem dos argumentos.

Dizendo em primeiro lugar: “Fez Deus o homem, segundo a imagem de Deus o fez” e acrescentando, em seguida, as palavras: “macho e fêmea os criou” [é claro] que isto é estranho (*allótrion*) ao que vemos em Deus.²⁶

O homem como mediação entre Deus e o mundo

De fato, creio que das palavras da divina Escritura nos seja dada grande e elevada doutrina: entre os dois extremos opostos um do outro, o homem é meio entre a natureza divina e incorpórea e a vida sem razão dos animais. E no composto podemos constatar as duas ordens: do divino, a razão e a inteligência não admitindo a distinção em macho e fêmea, e do irracional ao qual participa a constituição somática dividida em macho e fêmea.²⁷ Todo ser que participa da vida humana possui tanto uma como a outra característica em sua integralidade.

Prioridade do intelecto sobre o sexo

Mas a inteligência detém o primeiro lugar, como aprendemos, na ordem da criação do homem. Não é senão secundariamente que aparece para este sua união e seu parentesco com o irracional. De fato, está dito em primeiro lugar: “Fez Deus o homem segundo a imagem de Deus”, mostrando através das palavras, como diz o Apóstolo, que neste ser não existe nem macho, nem fêmea. Em seguida, se acrescenta a particularidade da natureza humana: “macho e fêmea os criou”. Que coisa, portanto, aprendemos? Que ninguém me culpe se retomo o discurso de antes para resolver este problema.

Princípio de solução: perfeição divina na imagem

Deus é, por sua natureza, tudo aquilo que de bom é possível compreender com o pensamento. Muito mais: está acima de todo bem que se possa pensar e compreender. Portanto, por nenhuma outra razão [Deus] cria o homem senão por ser [Ele] bom. Assim sendo, quando por este motivo se prepara para a criação da natureza humana, não mostra pela metade a força da sua bondade, dando de um lado ao homem alguma coisa de seus bens, mas tendo ciúme, de outro lado, da participação. Mas a perfeição de sua bondade consiste em fazer passar o homem do não-ser ao ser e a levá-lo ao cumprimento²⁸ não necessitado de algum bem.

A perfeita imagem: virtude e liberdade

Longa seria a enumeração dos bens um a um: não é possível dividi-los numericamente; por essa razão, com uma palavra que os encerre, englobando tudo, a Escritura os designa dizendo: “segundo a imagem de Deus foi gerado o homem”. É o mesmo que dizer: [Deus] fez a natureza humana partícipe de todo bem e a Divindade é a plenitude dos bens; se o homem é à sua imagem, não é nesta plenitude que a imagem terá sua semelhança com o arquétipo? Portanto, em nós está a forma de todo bem; toda virtude, toda sabedoria e tudo aquilo que de

melhor é pensável.²⁹ Um desses [bens] é a liberdade da necessidade, o não ser submetido a qualquer poder físico, o ter uma capacidade de juízo independente.³⁰ De fato, a virtude é alguma coisa que é sem mestre e voluntária: não pode ser virtude aquilo que é por necessidade ou violência.

A imagem e o modelo: 1ª Criação

A imagem traz em tudo a marca da beleza protótipa. Mas se ela não tivesse nenhuma diferença com ela, em nada seria um objeto à semelhança de um outro, mas se mostraria a mesma coisa [d'Aquele] do qual é imagem não se distinguindo dele em nada. Qual diferença existe, portanto, entre a Divindade e aquele que é à sua semelhança? Exatamente esta: uma é incriada (*aktístōs einaí*); a outra recebe a existência por uma criação (*día ktíseōs hypostēnai*).³¹

2ª Inclinação à mudança³²

A diferença desta qualidade traz consigo outras propriedades. Admite-se universalmente que a natureza incriada é imutável e permanece sempre a mesma, ao passo que é impossível que a natureza criada tenha consistência sem mudança. A mesma mudança de quem passa do não-ser ao ser acontece por vontade divina; e quando o Evangelho chama imagem a marca de César no bronze, aprendemos que existe semelhança com César na figura, mas na substância há diferença. Assim também no presente discurso, se considerarmos, em vez das notas exteriores, aquilo que se considera na natureza divina e na natureza humana e na qual está a semelhança, será no substrato que encontraremos a diferença que se reconhece entre o incriado e o criado. Enquanto, portanto, um é idêntico e permanece sempre, o outro, nascido através da criação, começou a existir [partindo] de uma mudança e se encontra naturalmente afim a esta mudança.

A previsão da escolha humana

Portanto, Aquele que, como diz a profecia, conhece todas as coisas antes do nascimento, tendo seguido tudo de perto, ou melhor, tendo percebido com a presciência para onde terá se inclinado o movimento da liberdade humana de escolha, em plena posse de si mesma, em seu conhecimento do futuro estabeleceu para a imagem a diferença entre macho e fêmea, que não olha mais em direção ao arquétipo divino, mas, como se disse, torna-se familiar com a natureza irracional.³³

Aplicação ao problema: o que é imagem?

Podem conhecer a causa desta criação somente aqueles que contemplam a verdade e servem à Escritura. Para nós, segundo nossas possibilidades, figuram a verdade por conjecturas ou imagens que a sugerem, expomos isto que nos vêm à mente, não de maneira absoluta, mas sob a forma de exercício para os benévolos ouvintes. Qual é o nosso pensamento sobre a narração do Gênesis? A narração da Escritura sobre a criação do homem através da indeterminação da fórmula [homem] indica toda a humanidade; nesta criação, de fato, não é nomeado Adão como na sequência da narração. O nome dado ao homem criado não é individual, mas universal, da natureza. Somos levados a supor que, da presciência e potência divina, tenha sido, nesta criação, abarcada toda a humanidade.

Nada de indeterminado em Deus...

É necessário, de fato, pensar que nada é indeterminado para Deus nos seres que possuem dele sua origem, mas de cada um dos seres o limite e a medida são determinados pela sabedoria do Criador. Como, portanto, o homem particular é circunscrito por certa quantidade corpórea e para ele a medida é a dimensão da substância que corresponde exatamente à

aparência externa do corpo, assim eu penso que, em um só corpo, esteja contido todo o conjunto (*pleroma*) da humanidade, graças à força da presciência que Deus tem sobre todas as coisas.³⁴ É isto que ensina a Sagrada Escritura quando diz: “Deus fez o homem e à imagem de Deus o fez”.

Todos dela participam

Pois não é em uma parte da natureza que se encontra a imagem, nem tampouco a beleza reside em uma qualidade particular de um ser, mas é sobre todo o gênero que se estende igualmente esta propriedade da imagem. Sinal disto é que em todos ao mesmo tempo reside a inteligência e todos possuem a capacidade de pensar e de deliberar e todas as outras atividades através das quais a natureza divina é representada naquele que é à sua imagem. Não há diferença entre o homem que apareceu por ocasião do primeiro estabelecimento do mundo e aquele que nascerá por ocasião da consumação do todo: todos trazem em si a imagem divina.

Imagem única

Por essa razão, um só homem teve o nome [do conjunto da humanidade] porque, pela potência de Deus, não há nem passado ou futuro, mas o que deve suceder como o que passou é particularmente submetido à sua atividade que abarca o todo. Toda a natureza, portanto, que se estende do início ao fim constitui uma imagem única d'Aquele que é. A distinção do gênero humano em macho e fêmea foi acrescentada, por causa do que direi, no fim, ao homem já criado.

CAPÍTULO XVII

O que se deve responder àqueles que levantam a questão: se a procriação é a causa do pecado, como teriam vindo à existência os homens se os primeiros tivessem permanecido sem pecado?

Antes de explorar aquilo que nos propomos, é melhor procurar a solução proposta pelos adversários. Dizem, de fato, que, antes do pecado, a narração não fala nem de parto, nem das dores que o acompanham, nem do instinto de procriação. Quando Deus expulsa Adão e Eva do paraíso depois do pecado e que a mulher é condenada às dores do parto, então Adão chegou a conhecer sua companheira segundo as núpcias e teve início a procriação. Se, portanto, no paraíso não havia nem núpcias, nem dor, nem parto, dizem ser necessário concluir que a multiplicação das almas humanas não se teria gerado, se o dom da imortalidade não se tivesse transformado em mortalidade e se as núpcias, graças aos nascimentos, não tivessem preservado a natureza, conduzindo à vida novos seres no lugar dos defuntos. Até que de certo modo o pecado que se introduz na vida dos homens teve sua utilidade: sem ele, a raça humana teria permanecido, de fato, na díade dos progenitores, visto que o temor da morte não teria estado aí para impelir a natureza à reprodução.

Ressurreição: retorno ao estado primitivo

Acerca dessas coisas, uma vez mais, a verdade, qualquer que seja ela, não poderia aparecer em sua evidência senão aos iniciados, como Paulo, nos mistérios indizíveis do paraíso. Para nós, eis a nossa opinião: um dia onde os saduceus faziam objeção à doutrina da ressurreição e, onde, para confirmar sua tese, apresentavam o caso da mulher casada sucessivamente com sete irmãos, perguntando a quem depois da ressurreição ela pertenceria, o Senhor, não somente para instruir os saduceus, mas também para tornar claro a todos o mistério da vida na ressurreição, disse: “Na ressurreição, nem os homens nem as mulheres se casarão; pois eles não podem mais morrer; são semelhantes aos anjos e filhos de Deus,

sendo filhos da Ressurreição”.³⁵ A graça da ressurreição não nos é apresentada de outro modo senão com o restabelecimento ao estado primitivo daqueles que morreram. Com efeito, a graça que aguardamos é o retorno à primeira vida, que reconduz ao paraíso quem dele tinha sido expulso.

Primeiro estado: angélico

Se, portanto, a vida daqueles que foram restaurados no estado primitivo é semelhante àquela dos anjos, é claro que a vida antes da queda era alguma coisa de angélico: por isso, o nosso retorno ao estado primitivo nos torna semelhantes aos anjos. Ora, como se sabe, ainda que o casamento não exista neles, as cortes dos anjos constituem miríades infinitas. Assim, de fato, nas suas visões, descreveu Daniel. Portanto, como eles, se o pecado não nos tivesse transformado e feito decair do estado igualmente em que estávamos com eles, não teríamos tido necessidade de casamento para nos multiplicar.

Multiplicação dos anjos

O modo de multiplicação da natureza angélica pode ser indizível e incognoscível para as conjecturas humanas, exceto o fato de que [este modo] existe. Este modo de multiplicação teria sido também o dos homens, cuja natureza é tão próxima daquela dos anjos e teria conduzido a humanidade até o termo fixado pela vontade de seu Criador. E se alguém se encontra em situação embaraçosa em conceber este modo de geração para a humanidade, no caso em que ela não teria necessidade do concurso do casamento, nós interrogaríamos, por nossa vez, acerca do modo da subsistência angélica, como os anjos, sendo miríades infinitas, sejam uma única essência e, ao mesmo tempo, possam ser inumeráveis. Àquele, portanto, que coloca antecipadamente a impossibilidade para o homem de existir sem o casamento, responderemos: o homem existiria sem o casamento como os próprios anjos, visto que nossa semelhança com os anjos antes da queda nos é provada pelo restabelecimento das coisas ao seu estado primitivo.

Razão da criação segundo o sexo

Agora que devemos elucidar esta questão, retornemos ao discurso precedente: como, depois da criação da imagem, Deus modelou em sua obra a divisão em macho e fêmea? Para responder a esta questão, nossas precedentes considerações serão úteis. Aquele que conduz todas as coisas ao ser e que, em sua própria vontade, forma todo o homem segundo a imagem divina, repugna em ver constituir-se a plenitude numérica das almas humanas pelas contribuições sucessivas das gerações; mas claramente tendo pensado, em sua plenitude, toda a natureza humana através da atividade de presciência e tendo-a ornada com uma condição elevada e angélica, uma vez que prevê com a potência de visão que a liberdade de escolha não teria avançado pelo caminho reto em direção ao bem, mas teria decaído da vida angélica, a fim de não mutilar o número total das almas humanas que perderam o modo de crescimento da espécie angélica, Deus, por esses motivos, dispôs para a nossa natureza um meio mais adaptado para aqueles que escorregaram no pecado: no lugar da nobreza angélica, inseriu na humanidade um modo de geração próprio das feras e dos seres irracionais. Daí por que sem dúvida o grande Davi, compadecendo-se da miséria humana, chora sobre nós nesses termos: “o homem, existindo em dignidade, não compreendeu”,³⁶ – em dignidade, isto é, em um estado semelhante aos dos anjos; por essa razão, continua, foi comparado às feras e tornado semelhante a elas. É tornado realmente bestial aquele que recebeu na natureza esta geração por causa da inclinação para a matéria.

irracional

Origem das “paixões” (pathē)

Creio que dessa origem, como que jorrando de uma fonte, se tenha unido toda paixão à vida humana.³⁷ A prova disto é a comunidade das paixões que se manifestam do mesmo modo em nós e nos seres irracionais. Não é lícito atribuir à natureza humana, que traz os traços da forma mesma de Deus, as origens da disposição passional. Mas como os animais vieram ao mundo antes do homem e que, pela razão dita acima, eles têm alguma coisa em comum com aquela natureza, a saber: o que concerne à geração, o homem tem também em comum com eles suas particularidades. A cólera não pode ser um ponto de semelhança entre Deus e o homem; nem através do prazer se caracteriza a nossa natureza superior e o medo, a coragem, o desejo dos bens maiores, o ódio de toda condição inferior e todas as outras coisas deste gênero não são absolutamente notas que convêm à Divindade. Essas coisas, portanto, a nossa natureza humana as tira da própria natureza irracional. Todas as proteções que servem para a conservação da vida animal, passadas à vida humana, se tornam paixões. Assim, com a coragem, de fato, os carnívoros se preservam [na vida], o amor do prazer salva os mais fecundos, a timidez protege aqueles que não têm forças, e o medo, aqueles que são presas fáceis dos mais fortes, e a voracidade protege os animais que estão em grande bom estado. E, quando eles não podem contentar seus prazeres, os animais conhecem também a dor. Na constituição do homem, todas essas disposições e outras semelhantes se introduziram através da geração animal.

Seja-me concedido fazer uma comparação entre a imagem humana e uma dessas curiosas criações dos escultores. Da mesma maneira que, em certas modelagens, vê-se esculpida uma dupla forma, que os artistas imaginaram para o estupor dos passantes, representando em uma só cabeça duas faces de aspecto diferente, assim também, parece-me, que o homem traz a semelhança de dois objetos opostos: por sua mente deiforme, ele traz os traços da beleza de Deus; pelos signos das paixões que estão nele, a semelhança com as feras.

Vida humana nessas “paixões”: sua proliferação

Frequentemente também seu raciocínio se embrutece por sua inclinação e seu comportamento animais, recobrando a nossa parte melhor com a pior. Com efeito, quando alguém arrasta esta atividade de pensamento para essas coisas e força o raciocínio a tornar-se servo das paixões, produz-se uma reviravolta da marca de Deus³⁸ em nós em direção à imagem irracional; toda a nossa natureza se transforma segundo esta [parte], como se nosso raciocínio não cultivasse mais senão os princípios das paixões e os fizesse proliferar abundantemente. Tendo dado a sua cooperação às paixões [o raciocínio], produz uma geração densa de absurdos. Assim o amor do prazer tem o seu princípio na semelhança com os seres irracionais, mas nos erros dos homens gera tais variedades de pecados de prazer que não é possível encontrar nos seres irracionais. Assim a excitação à cólera é própria dos seres irracionais, mas em nós ela se desenvolve pela ajuda que lhe trazem nossos raciocínios. Daí, de fato, surgem o ressentimento, a inveja, a mentira, a hipocrisia. Todos esses sentimentos são fruto do mau cultivo da inteligência. Se, de fato, esses movimentos são privados da ajuda de nossos raciocínios, a cólera nem tem duração nem vigor e torna-se semelhante a uma bolha de água e logo desaparece. Assim a glotonaria nos porcos torna-se [no homem] avareza e o ser elevado do cavalo torna-se princípio de soberba. Todos os instintos que vêm cada um da natureza irracional das feras, em nós são transformados em vícios pelo mau uso da inteligência. Sucede também o inverso se o raciocínio impõe a sua força a esses movimentos: cada um desses se transforma na forma da virtude. A cólera se transforma em fortaleza; a timidez, em prudência; o temor, em obediência; e o ódio se torna a

aversão da maldade, a força do amor gera o desejo do belo. Um temperamento elevado se coloca acima das paixões e guarda sua alma da servidão do mal. O grande Apóstolo louva também esta espécie de soerguimento [da vida], quando nos convida sem cessar a ter pensamentos elevados. E assim é possível compreender como todo este movimento da alma dirigido para o alto pela atividade superior do pensamento se torna conforme à imagem divina.

Imagem obscurecida

Mas quando a balança do pecado é pesada e inclinada ao mal, o mais frequentemente sucede o contrário; a parte superior de nossa alma é mais inclinada a ser arrastada para baixo pelo peso da natureza irracional do que o peso e o elemento terrestre a serem elevados pela eminência do intelecto (grego, 193); por isso frequentemente a nossa miséria faz desconhecer o dom divino e, como uma horrível máscara, a paixão da carne recobre a beleza da imagem. Portanto, são desculpáveis aqueles que, voltando-se a considerar esses casos, criam dificuldade em admitir que [no homem] haja a forma divina.

Mas graças àqueles que reergueram a sua vida, é possível ver nos homens a imagem divina. Se, de fato, uma vida toda dedicada às paixões e à carne nos dissuade em admitir no homem o ornamento da beleza de Deus, aquele que é excelso na virtude e puro de contaminações consolidará em nós o melhor conceito sobre os homens. É melhor mostrar o nosso raciocínio com um exemplo: a contaminação do pecado apagou a beleza de sua natureza em certos homens, cujos vícios são conhecidos, como Jeconias ou qualquer outro célebre por seus vícios; mas em Moisés e naqueles que se lhe assemelham foi conservada pura a forma da imagem. E a visão daqueles em que a imagem não foi obscurecida é tornada evidente a fé daqueles que afirmam que o homem nasceu imagem de Deus. Mas alguém talvez se envergonhe da necessidade de sustentar a vida com a comida à semelhança dos animais e, por isso, conclui que é indigno pensar que o homem tenha sido criado à imagem de Deus. Este espere que a isenção deste encargo será dada à nossa natureza na vida que esperamos. Não é, de fato, como diz o Apóstolo, “o reino de Deus comer e beber”³⁹ e “nem só de pão vive o homem”, afirma o Senhor, “mas de toda palavra que sai da boca de Deus”.⁴⁰ Mas a ressurreição nos fará ver uma vida semelhante à dos anjos, não havendo comida junto aos anjos; e a fé é capaz de assegurar que o homem será libertado deste encargo, ele que viverá como os anjos.

CAPÍTULO XIX

Contra aqueles que colocam na comida e na bebida a fruição dos bens esperados, sob o pretexto de que a Escritura faz consistir neles a vida original no Paraíso

Mas talvez alguém diga que o homem não retornará ao mesmo modo de vida de antes, dado que no primeiro estado estávamos na necessidade de comer, ao passo que, depois da ressurreição, seremos libertados deste encargo. Mas, ouvindo a Escritura, eu não posso admitir que se tratasse de alimento corporal, nem de prazer através da carne, mas de algum outro alimento, apresentando uma analogia com o prazer do corpo, mas cuja fruição se dirige somente à alma. “Comei o meu pão”, ordena a Sabedoria àqueles que têm fome deste alimento; e o Senhor beatifica aqueles que têm sede, diz ele: “Que ele venha a mim e beba”.⁴¹ E o grande Isaías: “Bebei a alegria”, ordena àqueles que são capazes de compreender a sua magnífica doutrina. Há também uma ameaça profética contra aqueles que são dignos de castigo e que serão punidos com a fome: a fome não é aqui uma falta de pão ou de água, mas falta de Palavra. Não fome de pão, ou sede de água, mas fome de ouvir a Palavra do Senhor.

Quando, portanto, se fala da plantação de Deus no Éden (*éden* significa alegria), é preciso pensar em um fruto digno e não hesitar em dele fazer alimento do homem, nem pensar para esta vida no Paraíso em um alimento absolutamente fugaz e passageiro. “Vós comereis, diz

Deus, de todas as árvores que estão no Paraíso”.⁴² Quem dará àquele que tem fome aquela árvore salutar que está no Paraíso, que abarca todos os bens e que é designada pelo termo “tudo” e do qual a Escritura concede ao homem a participação? Neste termo que designa um conjunto e se eleva acima de tudo, está contido naturalmente a ideia de todos os bens e por uma só árvore é significado o todo. Quem, ao contrário, me afastará de degustar esta árvore promíscua e ambígua? Não é de todo obscuro para aqueles que veem de perto qual é este “todo”, cujo fruto é a vida e também qual é a árvore com fruto promíscuo, cujo termo é a morte. Aquele de fato que, sem inveja, concedeu ao homem a fruição de tudo, com uma palavra e um conselho afastou o homem da participação nesses bens promíscuos. Para interpretar esta palavra, os melhores mestres me parecem ser o grande Davi e o sábio Salomão. Todos os dois julgam que a graça única do benefício que nos foi concedido é o verdadeiro Bem, que é precisamente “todo bem”. Davi disse: “Põe teu prazer no Senhor”⁴³ e Salomão chama “árvore de vida”⁴⁴ a mesma Sabedoria que é o Senhor.

Portanto, a expressão “toda árvore” designa a mesma coisa que a árvore de vida, a qual a Escritura deu como alimento àquele que foi modelado segundo Deus. Uma outra árvore é inteiramente distinguida desta: é aquela cuja mastigação coloca em nós o conhecimento do bem e do mal; esta outra árvore produz não um e outro de seus opostos, mas faz florescer um fruto misturado composto de qualidades contrárias. O mestre da vida nos impede de comê-lo; a serpente aconselha, a fim de dar assim uma entrada à morte. E seu conselho é persuasivo, pois ela orna o fruto de belas cores, para que apareça agradável e excite o desejo do gosto.

CAPÍTULO XX

A vida no Paraíso e a árvore proibida

A origem do mal: definição dos termos

Qual é esta árvore que misturou em si o conhecimento do bem e do mal, cheia de prazeres para as sensações? Eu creio não me afastar da verdade, partindo, sobre esta questão, de um ponto evidente. Na minha opinião, de fato, neste lugar da Escritura, “conhecimento” não equivale a “ciência” e, segundo o uso escriturístico, eu encontro uma diferença entre “conhecimento” e “discernimento”. Com efeito, o discernir com ciência o bem do mal pertence ao hábito mais perfeito, como diz o Apóstolo, e à sensibilidade exercitada.⁴⁵ Assim ele dá o conselho de julgar tudo e diz ser o discernimento próprio do homem espiritual.⁴⁶ O termo “conhecimento” não significa de maneira absoluta ciência e inteligência, mas uma disposição interior diante do que nos é agradável. Assim “o Senhor conheceu aqueles que lhe pertencem”.⁴⁷ E o diz a Moisés: “Eu te conheci de preferência aos outros”.⁴⁸ Àqueles que são condenados, diz Aquele que sabe tudo: “Jamais eu vos conheci”.⁴⁹

Natureza do mal: uma mistura

Portanto, a árvore que produz este conhecimento misturado está entre as coisas proibidas. Uma mistura de elementos opostos compõe este fruto, do qual a serpente é a defensora. Talvez a razão disso seja que o mal não se apresenta nunca em sua nudez, tal como é em si mesmo. De fato, o vício seria sem eficácia prática se não fosse colorido de alguma beleza que excita o seu desejo. Ora, a natureza do mal é uma forma de mistura: em suas profundezas, ele tem a morte como armadilha escondida; mas por uma aparência enganosa, ele faz aparecer uma imagem do bem: a bela coloração da matéria parece um bem para os amantes do dinheiro, mas a avareza é a raiz de todos os males. Escorregaria alguém na imundície repugnante da intemperança, se não julgasse belo e desejável o prazer aquele que é atraído para baixo em direção às paixões? Assim outros pecados: sua ação corruptora está escondida; mas no início parecem desejáveis e são procurados como um bem por engano por

aqueles que não observam atentamente. Uma vez que muitos colocam o belo naquilo que gratifica as sensações e julgam que o mesmo nome designa o belo real e o belo aparente, o desejo que se direciona para o mal como se fosse o bem é chamado pela Sagrada Escritura o “conhecimento do bem e do mal”, interpretando este conhecimento como uma disposição interior a esta mistura.

Nem um mal absoluto, visto que, circundado pelo belo, nem um bem puro visto que esconde o mal, mas uma certa mistura de um e de outro, dizem ser o fruto da árvore proibida, cuja prova conduz à morte aqueles que dele se servem, claramente proclamando que o bem real é simples e único por natureza, estranho à união com o contrário. O mal é multiforme e se apresenta de tal sorte que é tido por uma coisa e através da experiência se revela uma outra coisa. O seu conhecimento, isto é, o contato com ele na experiência, é o fundamento da morte e da corrupção.

Por essa razão, a serpente coloca antes o fruto mal do pecado não mostrando com clareza o mal tal como é por natureza; o homem, de fato, não teria sido enganado pelo mal manifesto,⁵⁰ mas o demônio, fazendo brilhar a graça exterior das aparências e, acrescentando ao nosso gosto algum prazer sensível, aparece à mulher como diz a Escritura: “E a mulher viu que o fruto era bom para comer e agradável de ver e, tendo tomado o fruto, ela o comeu”.⁵¹ Este alimento torna-se para os homens a mãe da morte.

Esta é, portanto, a mistura dos frutos, claramente indicando a Escritura o sentido segundo o qual esta árvore foi chamada capaz de fazer conhecer o bem e o mal: ela tem a malícia desses venenos que são preparados com o mel: conforme agradam os sentidos, eles parecem bons; conforme fazem perecer aqueles que os tomam, eles são o último dos males.

Quando, portanto, o funesto veneno tinha produzido seus efeitos contra a vida humana, então o homem, cuja criação e nome são repletos de grandeza, esta imagem da natureza divina, tornou-se semelhante, como diz o Profeta, à vaidade.⁵² E assim a imagem não reside senão nas partes mais sublimes de nosso ser; as coisas tristes e dolorosas da vida nada têm a ver com nossa semelhança com o divino.

CAPÍTULO XXI

A esperança da ressurreição se funda mais na necessidade da ordem das coisas do que nas palavras da Escritura

Mas o vício não é tão forte que possa ultrapassar a força do bem, nem a inconstância da nossa natureza é melhor e mais firme que a sabedoria de Deus. De fato, não é possível que aquilo que se move e muda seja mais forte e estável do que Aquele que, estabelecido no bem, é sempre idêntico a si mesmo. Enquanto a vontade divina sempre e em todo lugar tem a imobilidade, a nossa natureza móvel não permanece fixa nem mesmo no mal.

Se é em direção ao bem que o movimento perpétuo arrasta um ser, por causa da infinitude de seu objeto, este movimento não cessará de levá-lo adiante, pois jamais atingirá o limite do objeto que procura e cuja apreensão lhe permitirá deter-se no caminho. Mas se tende ao termo oposto, quando tenha cumprido a marcha no mal e tenha chegado ao seu cume, então o movimento perpétuo do impulso não encontrando nenhuma possibilidade de deter-se por parte da natureza, no fim de todo este percurso no caminho do mal, necessariamente se volta para o movimento em direção ao bem. Pois o vício não pode ir até o ilimitado, mas encerrado em limites necessários, é lógico que o confim do mal tenha atrás a sucessão do bem.

E assim como se disse, a nossa natureza sempre em movimento se volta no final ao bom caminho pela memória das desventuras passadas, que torna sábios para não cair nos mesmos erros. E a nossa marcha retomará no bem, porque a natureza do mal está encerrada dentro de limites necessários. Segundo os estudiosos de fenômenos celestes, todo o cosmo

está repleto de luz e a obscuridade que lança sombra se forma da interposição do corpo terrestre, mas esta, segundo a figura do corpo esférico, é fechada pela parte posterior dos raios do sol em forma de cone. O sol, superando em grandeza várias vezes a terra, a circunda de todas as partes com os seus raios e, no limite do cone, reúne entre si os pontos de encontro da luz. Suponhamos que alguém pudesse transpor o limite da zona escura; ele encontrar-se-ia em uma luz não interrompida pelas trevas. Do mesmo modo, quando tivermos transposto o limite do mal, chegaremos ao cume da sombra formada pelo pecado, novamente estabeleceremos nossa vida na luz, pois a natureza do bem comparada à extensão do mal supera infinitamente todos os limites. De novo, conheceremos o Paraíso, novamente, conheceremos esta árvore, que é a árvore da vida. Novamente, a beleza da imagem e nossa dignidade do início. Não me parece que se trate de nenhuma das coisas que pelas necessidades da vida foram submetidas por Deus aos homens, mas da esperança de um outro reino que a linguagem humana permanece na impossibilidade de descrever.

CAPÍTULO XXII

Contra aqueles que objetam: se a ressurreição é uma coisa boa e bela, por que não acontece agora, mas é esperada após a revolução dos tempos?⁵³

Retomemos agora a concatenação lógica das coisas que estamos procurando. Talvez alguém, a quem a doçura de nossa esperança deu asas, encontrará grave e penoso não obter mais cedo esses bens que estão acima da sensação e do conhecimento humano e mal suportará o lapso de tempo intermediário que o separa do desejo. Não se angustie este como as crianças que mal suportam uma pequena dilação do prazer. Uma vez que a inteligência e a sabedoria regem tudo, é necessário pensar que nenhum acontecimento particular lhes escapa.

Vós me perguntareis a razão pela qual esta existência dolorosa não se transforma imediatamente naquela que desejamos, mas porque ela se prolonga nesta vida enfadonha e corpórea até tempos fixados e aguarda o termo do cumprimento universal, para que, naquele momento, como que libertada de um freio, a vida do homem, novamente tranquila e livre, retorne à vida impassível.

Mas se é conforme a verdade o discurso sobre as coisas que são procuradas, somente a Verdade o conhece com clareza. Retomo o que disse no início: “Façamos o homem”, diz Deus, “à nossa imagem e semelhança. E Deus fez o homem, à imagem de Deus, ele o fez”. A imagem de Deus, portanto, que se vê em toda a natureza humana atingiu aqui sua perfeição. Adão ainda não existia: formado da terra, segundo a expressão etimológica como dizem aqueles que conhecem a língua hebraica. Por essa razão, o Apóstolo bem instruído na língua pátria dos israelitas chama o homem, feito da terra “o terreno”, traduzindo o nome de Adão na língua grega.⁵⁴ Portanto, o homem foi feito segundo a imagem, isto é, a natureza universal, a criatura semelhante a Deus. A onipotente sabedoria não produziu uma parte somente deste todo, mas em bloco toda a plenitude de nossa natureza. Ele bem o sabia, aquele que tem em suas mãos os limites de todas as coisas, como diz a Escritura: “Em sua mão estão os confins da terra”;⁵⁵ o sabia Aquele que conhece cada ser antes de sua aparição, e mantinha em seu pensamento o nome exato de todos os indivíduos que compõem a humanidade.

Como Deus viu na criatura que somos nós a inclinação para o mal e viu que voluntariamente nos afastamos da semelhança com os anjos, que nós procuraríamos nos unir com os seres inferiores, por esta razão ele misturou à sua própria imagem alguma coisa de irracional. Não está, de fato, na natureza divina a diferença entre macho e fêmea. Deus, tendo participado ao homem aquilo que é próprio da natureza irracional, não concede ao nosso gênero o modo de propagação segundo a grandeza de nossa criação. Não é, de fato, quando o fez segundo à imagem que Deus comunicou ao homem a força de crescer e multiplicar-se,

mas quando dividiu o homem em macho e fêmea, então disse: “Crescei-vos e multiplicai-vos sobre a terra”:⁵⁶ uma semelhante coisa, de fato, não é própria da natureza divina, mas da natureza animal, como deixa entender a narração que afirma que antes essas palavras foram pronunciadas por Deus para os seres sem razão. Pois se, antes da divisão em macho e fêmea, tinha sido pronunciado essas palavras para dar ao homem o poder de multiplicar-se, não teríamos necessidade deste modo de geração através do qual se geram os seres sem razão. Tendo sido premeditada através da atividade, prognostica a plenitude dos homens e que esta plenitude devia se realizar por este gênero de nascimento animal, Deus, cujo governo ordena e delimita exatamente todas as coisas, visto que este modo de geração foi tornado necessário para nós por este escorregar da nossa natureza para as situações inferiores, que tinha previsto antes que acontecesse, Deus que vê tanto o futuro como o presente, estabeleceu antecipadamente o tempo necessário para a constituição da humanidade, de sorte que a vinda das almas em seu número fixo regre a extensão do tempo e que o movimento do tempo cesse, quando não for mais útil à geração da raça humana.

O fim dos tempos

Com o cumprimento do gênero humano, o tempo cessará definitivamente e então todas as coisas retornarão aos seus elementos primitivos, e será transformada também a humanidade e, de seu estado perecível e terrestre, passará a um estado impassível e eterno. É o que o divino Apóstolo me parece ter pensado na carta aos Coríntios, quando prediz a imobilidade (*stasin*) do tempo e renovação de tudo o que é submetido ao movimento: “Eu vos anuncio um mistério: nem todos de fato dormiremos na morte, mas todos nós seremos transformados, em um instante indivisível, em um piscar de olhos, ao som da última trombeta”:⁵⁷ De fato, como creio, quando a plenitude da humanidade chegar ao seu termo segundo a medida prevista, para que não venha nada a faltar ao número das almas para o crescimento, em um instante de tempo, ensina o Apóstolo, acontecerá a transformação dos seres, chamando instante indivisível e piscar de olhos este confim do tempo sem partes e sem extensão. Assim também aquele chegou a este fim e cume do tempo, depois do qual não há mais divisão temporal, não pode obter esta revolução transformante através da morte senão somente quando tenha ressoado a trombeta da ressurreição, que deve despertar os mortos e conduzir à imortalidade aqueles que permanecerão em vida; estes se tornarão semelhantes aos outros, transformados pela ressurreição, a ponto de não serem mais arrastados para baixo pelo peso de sua carne e tampouco serem lançados contra a terra pela sua massa, mas de viverem nos espaços celestes. “Nós seremos arrebatados, diz o Apóstolo, nas nuvens, ao encontro do Senhor, nos ares, e assim estaremos sempre com o Senhor.”⁵⁸ Suportemos, portanto, o tempo que se estende necessariamente com o desenvolvimento da humanidade.

A espera de Abraão, dos Patriarcas, de Davi

Todos os Patriarcas ao redor de Abraão tiveram o desejo de ver a bem-aventurança e eles não cessaram de esperar a pátria celeste, como diz o Apóstolo. Entretanto, eles permaneceram ainda na esperança deste dom, ao passo que Deus dispõe as coisas para o nosso bem, segundo a palavra do Apóstolo, a fim de que não cheguem ao termo sem nós. Se, portanto, aqueles que vêm de longe suportam esta dilação vendo os bens pela única fé e esperança e acolhendo-os com amor, como testemunha o Apóstolo, fundando a segurança da fruição das coisas esperadas sobre a fé da promessa, que devem fazer muitos dentre nós aos quais a esperança desses bens superiores não deriva das situações vividas? A alma do profeta desfalecia de desejo e ele confessa nos Salmos esta paixão amorosa dizendo que a sua alma desejava e falhava em estar na Casa do Senhor, mesmo se devêssemos colocá-lo

no último lugar. Pois ele preferia sem comparação ser aí o último do que ser o primeiro sob as tendas daqueles que passam suas vidas no pecado. E assim ele suportava bem esta espera proclamando bem-aventurado aquele modo de viver e julgando a participação na brevidade mais digna do que milhares de anos sobre a terra: “Um dia somente em vossos átrios vale mais do que milhares de anos”.⁵⁹ Não se angustiava pelo governo necessário dos seres e julgava suficiente à bem-aventurança dos homens a posse dos bens através da esperança. E, por essa razão, no fim de seu Salmo, ele diz: “Senhor, Deus das potências, bem-aventurado o homem que espera em Vós”.⁶⁰ Nós, portanto, não devemos tampouco fechar nossos corações, se a realização de nossas esperanças tarda um pouco; devemos, antes, colocar toda a nossa solicitude para não sermos delas excluídos.

Como se alguém predissesse a um inexperiente que no tempo do verão haverá a colheita dos frutos e que também os celeiros estarão cheios e a mesa estará carregada de coisas para comer, seria louco quem desejasse vivamente apressar o tempo, quando é preciso primeiramente espalhar as sementes e com diligência preparar os frutos para si mesmo. No momento oportuno, queiramos ou não, exatamente segundo a ordem das coisas, virá o tempo fixado. Não o verá igualmente aquele que por seus cuidados tiver preparado para ele a colheita e aquele que em relação à estação dos frutos tiver permanecido sem prepará-la. Do mesmo modo, creio que deva ser claro a todos pelo anúncio divino que virá o momento da transformação, mas não devemos investigar inoportunamente (“não cabe a nós, diz a Escritura, conhecer o momento e o tempo”, nem procurar os raciocínios pelos quais se debilita a alma na esperança da ressurreição: mas, apoiados solidamente nas coisas que esperamos, é preciso assegurar-nos antecipadamente a graça que deve vir pela excelência de nossa vida).

CAPÍTULO XXIII

Se o universo teve um início, é necessário também reconhecer o seu fim

Ora se alguém, considerando o movimento do cosmo avançado segundo uma certa ordem através da qual se vê a distensão temporal, julga não poder admitir a cessação das coisas em movimento, este evidentemente não acreditará que, no princípio, o céu e a terra foram criados por Deus. Aquele que reconhece a origem do movimento não tem dúvida sobre o seu fim; aquele que não admite o fim não admite tampouco a origem; mas como nós pensamos que os séculos foram fundados pela Palavra de Deus, acreditando, como diz o Apóstolo, que as coisas visíveis procedem daquelas que não se mostram, com a mesma fé acreditamos na Palavra de Deus que nos prediz a cessação necessária dos seres. A questão do “como” é preciso rejeitá-la de nossa curiosidade: sobre este ponto ainda, recebemos com fé que o mundo visível tem sua perfeição em um mundo que não é ainda manifestado e deixamos de lado a indagação das coisas que não podemos compreender.

Sobre mais de um ponto, porém, podemos estar em dificuldades e aí encontrar ocasião de dúvidas sérias sobre nossa fé; aos amantes das controvérsias seria possível, segundo uma concatenação lógica, partindo de um bom raciocínio, tentar subverter não acreditando como verdadeira a doutrina da Escritura sobre a criação material, que ensina a origem de todas as coisas em Deus.

Aqueles que se apoiam na doutrina contrária se esforçam por estabelecer que a natureza é coeterna com Deus, servindo-se desses argumentos em favor de sua opinião: de um lado, a natureza de Deus é simples, sem matéria, grandeza ou composição; ela não conhece nenhuma delimitação exterior; de outro lado, toda matéria se define por sua extensão no espaço e é submetida à percepção sensível, visto que ela se faz conhecer a nós pela cor, pela figura, pelo peso, pela quantidade, pela resistência e por todas as outras qualidades das quais não se pode absolutamente admitir a existência na natureza divina. Como se pode imaginar

que a matéria derive do ser imaterial e daquilo que não tem distensão a natureza que se distende? Se se acredita que a matéria extrai de Deus sua origem, é preciso admitir que, de um modo inefável, ela está em Deus, donde viria também à existência. Mas se a matéria está em Deus, como é sem matéria Aquele que tem a matéria em si? Do mesmo modo é preciso dizer de todas as outras características da natureza material: se em Deus há quantidade, como Deus pode ser sem quantidade? Como será sem partes e sem composição? Assim deve-se concluir: ou Deus é necessariamente material, visto que a matéria extrai dele sua origem, ou, se desejamos evitar esta consequência, é preciso supor que tome fora dele a matéria da qual ele tem necessidade para a formação do universo. Em consequência, se a matéria estava fora de Deus, será preciso absolutamente admitir um princípio diferente dele, que lhe seja coeterno e não tenha origem.

Assim juntos se constituem dois princípios sem geração e sem origens: aquele que opera como artífice e aquele que tem necessidade desta atividade científica. Tal teoria que admite como uma necessidade a coexistência eterna de Deus e da matéria é uma aprovação dada às opiniões dos Maniqueus que colocam no mesmo plano, como incriadas uma e outra, a causa material e a natureza.⁶¹

Mas acreditamos que todas as coisas procedem de Deus, ouvindo a Escritura, que o diz. Quanto ao como tudo estava em Deus, nós não ousamos procurar aquilo que está acima das nossas possibilidades de raciocínio. Acreditamos que todas as coisas sejam possíveis à potência divina: conduzir ao ser aquilo que não é e dar ao que é as qualidades que lhe convêm.

Donde segue logicamente: se para passar as coisas do nada ao ser, a potência da vontade divina é suficiente, do mesmo modo, quando fazemos referência à mesma potência para esta restauração universal das coisas, nada admitiremos fora da verossimilhança. Entretanto, creio ser possível persuadir com algumas razões aqueles que nos trazem objeções sutis sobre a matéria: assim não pareceremos, por falta de argumentos, passar à margem da discussão.

CAPÍTULO XXIV

Refutação daqueles que dizem ser a matéria coeterna com Deus

Não classificaremos entre as opiniões indemonstráveis nossa opinião sobre a matéria, que faz depender a existência do Ser inteligível e sem matéria: de fato, descobriremos que toda a matéria é constituída de algumas qualidades, das quais não podemos despojá-la uma a uma sem torná-la incompreensível à razão. Mas cada espécie de qualidade pode ser mentalmente isolada do substrato onde ela se encontra. Ora, a razão é uma atividade inteligível e não corpórea. Assim tomemos um animal ou uma planta ou qualquer outro objeto que tenha uma constituição material: muitas coisas daquele sujeito nós pensamos por divisão na mente, mas o discurso sobre elas não é misto em razão de ser considerado ao mesmo tempo. Assim, uma coisa é o discurso sobre a cor e outra, sobre o peso ou ainda sobre a quantidade e sobre a qualidade própria do tato. A maleabilidade de um corpo, sua dupla espessura, suas outras qualidades não se confundem, em nosso discurso, nem entre si nem com o corpo em questão. Para cada uma delas, encontramos uma definição própria que a significa e que nada tem em comum com as outras qualidades que consideramos no substrato. Se, portanto, a cor é um objeto inteligível e do mesmo modo a resistência, a quantidade e todas as outras propriedades dos corpos, e se, ao mesmo tempo, quando se subtrai do substrato cada uma dessas qualidades, toda ideia do corpo é dissolvida; seria lógico julgar que a reunião dessas qualidades, cuja ausência nós achamos ser causa da dissolução do corpo, produza a natureza material.

Como não há corpo, sem que haja, ao mesmo tempo, cor, forma, resistência, distensão, peso e todas as outras qualidades (cada uma das quais não é um corpo, mas se revelou

alguma outra coisa, segundo uma característica particular), assim, inversamente, sua reunião dá existência aos corpos.

Mas se a cognição dessas propriedades é inteligível e se a Divindade é também por natureza substância inteligível, não é inverossímil supor que esses princípios inteligíveis para a produção dos corpos tenham sua existência de uma natureza incorpórea: a natureza inteligível dá existência a forças espirituais e a reunião destas dá nascimento à natureza material.

Mas essas considerações estão fora de nosso assunto. Devemos conduzir o discurso para a fé, pela qual aceitamos que o universo foi feito a partir do não-ser, e não duvidamos, quando fomos instruídos pela Escritura, de que ainda deverá ser transformado em um novo estado.

CAPÍTULO XXV

Como um pagão pode ser levado a crer no que ensina a Escritura sobre a ressurreição

O Evangelho funda a fé na Ressurreição

Alguém, vendo a corrupção dos corpos e julgando a Divindade segundo a medida de suas próprias forças, sustente talvez a impossibilidade de nosso discurso sobre a ressurreição, sob o pretexto de que não pode admitir a imobilidade dos seres submetidos ao movimento e o retorno à vida dos seres que agora não estão em movimento. Este adversário encontrará primeiramente uma excelente prova da verdade da ressurreição, examinando quão é digna de fé o anúncio que dela é feito: em particular, ele fundamentará seu assentimento na realização atual de profecias feitas no passado. Com efeito, no número e na diversidade de passagens da Escritura, é possível perguntar se o conjunto das predições que aí se encontram haja mentira ou verdade e fazer daí uma ideia sobre a doutrina da ressurreição. Se em outras circunstâncias os discursos são falsos e se afastam com evidência da verdade, a profecia sobre a ressurreição também será falsa. Se, ao contrário, os fatos confirmam a verdade de todo o resto, será lógico disso concluir a exatidão das profecias sobre a ressurreição. Lembremos, portanto, uma ou duas dessas profecias e confrontemos o evento com as profecias, a fim de conhecer com isso a verdade da Palavra divina.

O escopo procurado pelo Cristo em suas predições

Quem não conhece como prosperou na antiguidade o povo de Israel que se eleva sobre todos os povos da terra? Quão notáveis eram os palácios de Jerusalém, suas muralhas, suas torres, a grandeza do Templo? Essas coisas pareciam aos discípulos do Senhor dignas de maravilha; eles as julgavam dignas que o Senhor as contemplasse em atitude de estupor, como a narração do Evangelho mostra, quando os discípulos dizem-lhe: “Que grandes obras? Que construções!”.⁶² Mas ele lhes faz entrever o deserto que virá naquele lugar e o desaparecimento dessas belezas, enquanto eles contemplam maravilhados no presente, dizendo que não muito tempo depois nada subsistirá do que eles veem. No momento de sua Paixão também, às mulheres que o acompanhavam gemendo pela sua condenação injusta, sem ver o verdadeiro sentido dos acontecimentos, Cristo aconselha calar-se sobre seus infortúnios, que não merecem lágrimas, e conservar seus gemidos e suas lamentações para o verdadeiro dia das lágrimas, quando a cidade for sitiada e as paixões chegarem a tal ponto de angústia de modo a julgar bem-aventurada aquela que não tivesse gerado.⁶³ Nessas palavras, prenunciava também o crime dessas mães que comerão seus filhos, enquanto ele proclama bem-aventurado o ventre que naqueles dias permanecer estéril.

Onde estão agora esses palácios? Onde está o Templo? Onde estão suas muralhas? Onde estão as defesas das torres? Onde está a dinastia dos israelitas? Eles não foram dispersos por quase toda a terra e a ruína de seus palácios não acompanhou sua queda? Parece-me que o Senhor não fez essas predições em vista dos próprios fatos: que vantagem tinha nisso para os

ouvintes em aprender antecipadamente eventos certos? Eles os teriam conhecido por experiência, mesmo sem nada tê-los aprendido antes. Cristo procurava levá-los logicamente à fé nos acontecimentos mais importantes. O testemunho dessas coisas através das obras é a prova de que essas eram verídicas.

Pedagogia do Cristo: gradação nos milagres

Se um agricultor explica a força vital escondida em uma semente e se o homem a quem ele fala, ignorando a agricultura, não acredita em sua palavra, basta ao camponês, para a demonstração da verdade, mostrar a potência de uma só das sementes contidas em um “medimno” e garantir todo o resto. Quando se viu um só grão de trigo ou de cevada ou outro grão contido em um “medimno” tornar-se uma espiga, depois de lançada na terra, não se pode mais duvidar de um nem tampouco dos demais. Assim parece-me suficiente para o testemunho do mistério da ressurreição o ter conhecido a verdade das coisas já ditas. Ainda mais: da ressurreição temos experiência porque acerca dela fomos instruídos com as obras e não tanto com os discursos.

Visto que, de fato, grande e inacreditável era a maravilha da ressurreição, Cristo começa por milagres menos extraordinários e habitua docemente nossa fé às coisas maiores. Como uma mãe nutre convenientemente o filho e antes coloca na tenra boca o leite de seu seio; em seguida, quando a criança já é crescida e munida de dentes, apresenta-lhe o pão, mas não duro e indigerível para não danificá-los com a dureza as gengivas delicadas e não exercitadas, e mordendo-o com os próprios dentes o torna de justa medida e adaptado à força daquele que o recebe; enfim, quando a força o permite, conduz docemente a criança, até então a alimentos delicados, a um alimento mais forte. Assim o Senhor alimentando com os milagres a pequenez da alma humana, como a uma criança ainda imperfeita, nos dá primeiramente uma ideia da potência que tem para nos ressuscitar pela cura de um mal incurável: esta ação é grande, mas não tal que não possamos nela acreditar.

A sogra de Simão

Ele ordena à forte febre que queimava a sogra de Simão, e o mal desaparece, se bem que aquele da qual se esperava a morte tem a força para servir os presentes.⁶⁴

O filho de um oficial de Cafarnaum

Em seguida, ele manifesta um pouco mais sua potência, devolvendo à vida o filho de um oficial que jazia em iminente perigo (diz a narração que estava a ponto de morrer e que o pai gritava: “venha antes que o meu filhinho morra”)⁶⁵ e opera a ressurreição daquele que se acreditava estar morto, realizando o milagre com maior potência porque de longe, de fato, não estava presente no local onde tinha transmitido a vida com a força de sua ordem.

De novo ele chega aos mais elevados milagres. Colocando-se em viagem em direção à filha do chefe da Sinagoga,⁶⁶ voluntariamente se detém no caminho, tornando pública a cura escondida da hemorroíssa, de sorte que neste tempo a morte pudesse apoderar-se da menina enferma. Ora, desde não muito tempo a alma estava separada do corpo e faziam lamentações, com clamor fúnebre, aqueles que participavam na dor, quando, com uma palavra imperativa, chamava à vida, como se tratasse do sono, a menina. Assim, ele conduz por um caminho lógico a fraqueza humana em direção às obras maiores.

O filho da viúva de Naim

Sucessivamente, ele se eleva ainda em seus milagres e, por uma força maior, coloca os homens no caminho da fé na ressurreição. A Escritura fala de Naim, uma cidade da Judeia.⁶⁷ Nesta cidade havia o filho único de uma viúva; este não era mais um menino para estar entre

os adolescentes, mas atingira a idade de homem. A Escritura o chama de “jovem”. A narração, através de poucas expressões, diz muitas coisas: é um grande canto de luto. Diz que a mãe do morto era viúva. Vede a profundidade e como a Escritura, em poucas palavras, narra tragicamente a paixão. Com efeito, o que diz ela? Que a mãe não tinha mais esperança de ter outros filhos para ser curada da desgraça daquele que perdia: a mulher era viúva. Ela não podia fixar seus olhos em um outro filho que substituísse o defunto: este era filho único. A grandeza deste mal, todos aqueles que não são estranhos à natureza facilmente a compreenderão. Somente ele na dor a mãe tinha conhecido, somente ele tinha amamentado em seu seio; somente ele era feliz à sua mesa; somente ele iluminava de alegria a casa, quando ela o via jogar, trabalhar ou fazer ginástica; era contente em público, nas manifestações de dor, nas assembleias de jovens; somente ele era tudo o que há de doce e de precioso aos olhos de uma mãe. Ele estava na idade de casar-se, o jovem rebento da família, o ramo da sucessão e o arrimo da velhice. A menção da idade é um outro canto de luto: a Escritura, designando-o como “jovem”, expressa a flor da idade que se consumou, aquele ao qual não faz muito tempo começava a florescer o pelo sobre as faces, ainda não cheias pela espessura da barba e que ainda resplandeciam pela beleza. Que devia, portanto, experimentar a mãe? Suas entranhas ardiam como um fogo. Que amargura devia ter seu canto de luto, enquanto ela abraçava o cadáver! Como não apressava a sepultura do morto, mas se saciava de dor, prolongando os seus gemidos! A Sagrada Escritura evidencia esta cena dizendo: “Vendo-a, Jesus foi movido de compaixão e, aproximando-se, tocou no esquife; os que o levavam pararam. Em seguida, disse ao morto: ‘Jovem, eu te ordeno, levanta-te’. E o restituiu vivo à mãe”. O jovem estava morto desde há muito tempo, mesmo que não tivesse sido ainda depositado na tumba. A ordem do Senhor é a mesma que precedentemente, mas o milagre é maior.

Lázaro

Cristo avança agora para realizar um milagre mais sublime, a fim de que as obras visíveis façam nos aproximar do milagre inacreditável da ressurreição. Estava enfermo um dos familiares e amigos do Senhor. Lázaro é o nome do enfermo.⁶⁸ O Senhor, que se encontrava longe dele, recusa visitar seu amigo, a fim de dar à morte, na ausência da vida, ocasião e poder de fazer sua própria obra pela doença. O Senhor revela na Galileia o estado doloroso de Lázaro e também a sua decisão de ir vê-lo e de fazer levantar aquele que jazia doente. Os discípulos estavam cheios de temor por causa da maldade dos judeus, julgando perigoso retornar novamente à Galileia, no meio daqueles que desejavam matá-lo. E, por isso, eles tardam e adiam sempre a partida. Enfim, com o tempo, eles deixam a Galileia: o Senhor os dominava por sua potência e os conduzia. Ele devia iniciá-los em Betânia nas prefigurações da ressurreição universal.

Quatro dias tinham transcorrido desde o evento doloroso da morte; os ritos habituais tinham sido realizados para o corpo, e o corpo fora depositado na tumba. Como é natural, o cadáver já estava inchado, e se dissolvia, banhado nas vísceras da terra e corrompido segundo a necessidade do corpo. Era um objeto do qual se devia fugir, quando a natureza se vê constrangida a restituir à vida aquilo que já se dissolvia e era de um odor repugnante. Então a obra da ressurreição universal é levada à demonstração com um milagre de maior evidência: não é de fato chamado novamente à vida alguém com uma doença grave, nem estando nos últimos suspiros, nem um menino que acaba de morrer, nem um jovem a ponto de ser levado à sepultura é libertado da tumba; mas um homem de idade, morto, corrompido no corpo, já inchado e em dissolução, de sorte que seus familiares não suportavam fazer aproximar o Senhor da tumba, por causa do mau odor do corpo ali deposto. Ora, este homem, com uma só

palavra, é vivificado e assim torna acreditável o anúncio da ressurreição. E assim o que esperamos para o todo, nós o aprendemos pela experiência de uma parte. Como de fato na renovação do universo, diz o Apóstolo,⁶⁹ o próprio Cristo descera em um piscar de olhos, à voz do Arcanjo, e ao som da trombeta fará levantar os mortos para a imortalidade, assim também agora aquele que estava no sepulcro, lançando para longe de si a morte como um sono e expulsando de si a destruição sobrevinda pelo estado de morte, íntegro e são, sai do sepulcro, não sendo impedido na saída pelas bandas que envolvem seus pés e suas mãos.

Sua própria ressurreição

Essas são talvez pequenas coisas para fundar nossa fé na ressurreição? Procurais ainda outros testemunhos para confirmar vosso juízo sobre este ponto? Ora, não é sem razão, creio eu, que o Senhor, desejando traduzir o pensamento dos homens a seu respeito, diz essas palavras àqueles que se encontram em Cafarnaum: “Certamente, me aplicareis este provérbio: ‘Médico, cura-te a ti mesmo’”.⁷⁰ De fato, tendo habituado os homens ao milagre da ressurreição nos outros corpos, agora devia realizá-lo no corpo que ele tinha assumido para tornar seguro o seu discurso. Vistes o seu anúncio produzir efeito sobre os outros: homens a ponto de morrer, o menino que acaba de expirar, o jovem conduzido à tumba, o morto já corrompido, todos, a uma só ordem, são chamados igualmente à vida. Talvez vós perguntais onde estejam aqueles que morreram pelas feridas e pelo sangue, a fim de que o desfalecimento da força vivificante não torne vã a graça da ressurreição: vede aquele cujas mãos foram transpassadas pelos pregos, vede aquele cujo lado foi transpassado pela lança. Colocai vossos dedos no lugar dos pregos. Colocai vossa mão na ferida feita pela lança. Compreendereis o quanto tenha penetrado a ponta da lança, calculando o caminho para o interior da largura da ferida. A ferida deixou espaço para a entrada de uma mão de homem! Isto demonstra o quanto tenha penetrado profundamente o ferro. Se este homem ressuscitou, podemos professar o famoso dito do Apóstolo: “Como alguns dizem que não há ressurreição dos mortos?”.⁷¹

Conclusão: a fé em sua simplicidade

O testemunho dos eventos passados confirma, portanto a verdade de toda a predição do Senhor: não somente a ressurreição nos é ensinada pela Palavra, mas, graças àqueles mesmos que a ressurreição restituiu à vida, os fatos nos dão a prova da promessa. Agora, qual motivo permanece para aqueles que não acreditam? Deixaremos de lado todos aqueles que se fundam na “filosofia” ou nos erros vãos para rejeitar a fé em sua simplicidade e daremos nosso assentimento sem reserva às breves palavras do Profeta que nos ensina o modo pelo qual se dera a ressurreição: “Retirais o sopro, eles expiram e voltam ao pó. Enviais o vosso Espírito e somos criados e renovais a face da terra”.⁷² Então o Senhor encontrará alegria nas suas obras. Como, de fato, poderíamos chamar alguém um pecador, quando o pecado não mais existe?

CAPÍTULO XXVI

A ressurreição não é do âmbito do inverossímil

Existem alguns que, através da fragilidade dos raciocínios, avaliando a potência divina segundo as nossas medidas, julgam nem mesmo possível a Deus aquilo que é incompreensível para nós. Eles mostram a destruição daqueles que morreram há muito tempo, os restos daqueles que morreram no fogo; além desses, acrescentam o caso dos carnívoros e do peixe que, tendo devorado a carne de um naufrago, tornou-se, por sua vez, alimento dos homens e que a digestão transformou no corpo mesmo daquele que o comeu. E consideram ainda muitas outras razões desprezíveis e indignas da grande força e magnificência de Deus,

para rejeitar nossa doutrina, como se Deus não pudesse novamente pelos mesmos caminhos restabelecer o homem em sua natureza por meio da ressurreição. Mas, ao contrário, encurtando esses longos circuitos de lógica vã deles, nós julgamos que a decomposição do corpo aconteça nos elementos dos quais era composto; e não somente que a terra retorne à terra segundo a Palavra divina, mas que também o ar e o úmido retornem àquilo que é da mesma espécie, e que cada um dos elementos que está em nós se transforme naquilo que é do mesmo gênero, quer o corpo humano tenha sido devorado por pássaros carnívoros ou por feras selvagens e se tenha transformado neles, quer tenha vindo sob os dentes dos peixes ou tenha sido transformado em fumaça e em cinzas. Onde quer que, por hipótese, nosso raciocínio coloque o homem, ele está sempre dentro do cosmo. Ora, o cosmo está contido na mão de Deus, como nos ensina a Palavra divinamente inspirada.⁷³ Se, portanto, ignorais o objeto que tendes na mão, acreditais que o conhecimento de Deus tenha menos força que a vossa, como se este não pudesse conhecer a exatidão das coisas que tem em sua mão?

CAPÍTULO XXVII

Como é possível que, mesmo depois do retorno do corpo humano aos elementos do todo, cada ser pode tirar novamente da massa comum aquilo que lhe pertence como próprio

Conaturalidade permanente do corpo e da alma

Considerando os elementos do todo, parecerá muito difícil que o ar que está em nós retorne àquilo que lhe é conatural, e depois da mistura do quente, do úmido e da terra com seus elementos naturais, novamente, a partir dessa massa comum, o que pertence a cada um retorne ao seu proprietário. Não pensais, portanto, através dos elementos humanos, que isto não ultrapassa os confins da potência divina? Vós vistes certamente nos lugares habitados pelos homens um só rebanho formado da reunião de animais pertencendo a diferentes proprietários: quando vem o momento de repartir novamente os animais entre seus proprietários, o hábito dos animais de retornarem ao estábulo ou certos signos impostos restituem a cada um deles a própria parte. Pensai alguma coisa de semelhante também a vosso propósito e não estareis longe da verdade. A alma tem naturalmente nela uma inclinação afetuosa pelo corpo com quem ela habita e, por causa de sua união com ele, ela possui uma aptidão secreta para reconhecer seu familiar, como se naturalmente ela conservasse alguns signos especiais impressos por parte da natureza, mediante os quais a massa comum, sem confusão, permanece diferenciada nas propriedades. Tirando a alma junto de si novamente aquilo que lhe é congênere e próprio, qual fadiga poderia impedir à potência divina a reunião dos elementos da mesma família que, por uma atração misteriosa da natureza, são levados em direção àquilo que lhes é próprio?

Elemento permanente na mudança do nosso corpo: o eidos (= forma)

De fato, a conversação do Cristo sobre o Hades mostra que na alma, mesmo depois de sua separação, permanecem marcas distintivas do composto que éramos. Quando os corpos são depositados na tumba, permanece nas almas algum sinal corporal que permite reconhecer Lázaro e não permite ao rico permanecer desconhecido. Portanto, não é inverossímil acreditar que os corpos que ressuscitam deixam a massa comum para retornar aos seres particulares. Aquele que examina com mais cuidado nossa natureza não terá qualquer dificuldade em admiti-lo. O nosso ser não está todo submetido ao fluxo e à transformação: seria absolutamente incompreensível se ele não tivesse alguma fixidez natural. Na realidade é mais exato dizer que uma parte de nosso ser permanece estável, enquanto a outra está submetida à transformação. Nosso corpo se torna outro quando cresce ou diminui, revestindo, como vestimentas, idades sucessivas. Mas através do movimento permanece imutável a forma

(*eidos*) própria do nosso ser que não perde os sinais impostos pela natureza, mas permanece visível através das características particulares, não obstante todas as modificações corporais. Sem dúvida é preciso colocar à parte a mudança produzida pela doença, que afeta o aspecto exterior: como um aspecto diverso, a deformidade da doença toma o lugar da forma. Depois de tê-la arrancado com o pensamento (como aconteceu a Naaman, o Sírio, e aos leprosos, cuja história o Evangelho narra), novamente a forma velada da doença aparece com as próprias características, uma vez retornada a saúde.

O eidos do corpo permanece na alma separada como uma marca

No composto que somos nós, a parte da alma semelhante a Deus é inerente não àquilo que flui na alteridade, mas àquilo que é estável e sempre igual. E visto que as qualidades da combinação que mudam transformam as diferenças relativas ao aspecto exterior, esta combinação não é senão a mistura dos elementos primeiros. Chamamos elementos primeiros aqueles que constituem o fundamento da criação do todo e pelos quais também é composto o corpo humano. Em consequência, como o aspecto exterior do corpo permanece na alma que é como a marca em relação ao selo, os materiais que com a marca modelaram a forma não permanecem desconhecidos à alma, mas no instante da ressurreição retornam novamente a esta aquelas coisas que se harmonizam com a marca deixada nela pelo aspecto exterior do corpo; e se harmonizam completamente com ela aqueles elementos que desde a origem formaram este aspecto exterior. Portanto, não é de todo inverossímil que da massa comum retorne a cada um o que lhe é próprio.

Dizem que a prata viva, versada do vaso que a contém em um lugar plano e empoeirado, se espalha na terra não se misturando com nenhuma das coisas com as quais toma contato. Se aquilo que é disperso se reúne novamente em uma só, espontaneamente as partes se reúnem com aquilo que é da mesma origem, sem que nada possa impedir a mistura natural. Semelhante coisa, creio eu, se deva pensar do composto humano: que a possibilidade lhe seja dada somente por Deus e as partes se reúnem espontaneamente umas às outras, segundo suas relações, sem que o Restaurador da natureza produza algum trabalho. E, de fato, nas coisas que nascem do solo, nenhuma fadiga vemos da parte da natureza em relação ao trigo, ao milho ou a qualquer outra semente de grão ou de legume para transformá-los em haste, espiga imatura e espiga completa. Espontaneamente e sem esforço, a partir do solo comum a nutrição conveniente passa para cada semente. Se, portanto, submetendo todas as plantas à mesma substância úmida, cada uma daquelas que aí encontra nutrição absorve aquilo que lhe convém: que coisa há de extraordinário se, no caso da ressurreição, assim como acontece às sementes, cada ressuscitado atraia para si os elementos que lhe pertencem?

A grande maravilha: o desenvolvimento do homem

De tudo isto é possível aprender que o anúncio da ressurreição não é do domínio dos fatos que brotam de nossa experiência. Entretanto, tínhamos passado sob silêncio o fato (entre aqueles que nos dizem respeito) mais conhecido: a primeira origem da nossa formação. Quem, de fato, não conhece a obra magnífica da natureza, que coisa recebe o seio materno, que coisa produz? Não vedes que a semente lançada nas vísceras maternas para servir de origem ao nosso organismo corporal é simples de um certo modo e apresenta partes todas semelhantes? Qual discurso poderia explicar a variedade do conjunto formado? Quem, não conhecendo as obras comuns da natureza, poderia pensar que suceda que aquele pequeno elemento e sem nenhuma importância, seja o princípio de uma tão grande obra? Grande não somente em relação à formação do corpo, mas àquilo que, mais do que tudo, é digno de admiração, a saber: a própria alma e as coisas que ao redor dela se consideram.

Contra aqueles que sustentam a preexistência das almas em relação aos corpos ou, ao contrário, a formação do corpo antes das almas. Neste capítulo também a refutação dessas ficções que concernem à passagem das almas de um corpo para outro (metempsychõ seis)

Talvez não esteja fora de nosso assunto examinar cuidadosamente os problemas discutidos nas igrejas a propósito da alma e do corpo.

Duas hipóteses: a) Preexistência

De algum daqueles que estudaram o assunto antes de nós, foi escrito o *Discurso em torno dos princípios*. Esses dizem que as almas preexistem e formam por assim dizer um povo em uma cidade à parte. Aí são colocados os modelos do vício e da virtude. A alma que permanece no bem permanece sem a experiência de liame com o corpo; mas se ela decai da participação que tem com o bem, escorrega para a vida daqui embaixo e assim se encontra em um corpo.

b) A alma: “sopro vital”, posterior ao corpo

Outros, associando-se à ordem seguida por Moisés na narração da formação do homem, afirmam que temporalmente a alma foi criada depois do corpo.⁷⁴ Com efeito, Deus, primeiramente, tomando o pó da terra, formou o homem; em seguida, o animou com um sopro. E com este discurso mostram que a carne é mais importante do que a alma, visto que esta é introduzida em uma carne formada anteriormente. De fato, dizem que a alma nasceu em vista do corpo, a fim de que a figura não permanecesse sem espírito e sem movimento. Tudo aquilo que é em vista de alguma coisa é de todo menos importante do que aquilo em vista do qual nasce. Como diz o Evangelho, a alma vale mais que o alimento e o corpo mais que a vestimenta, porque esses são por causa daqueles: não é para a nutrição que foi criada a alma, nem em vista da vestimenta foi formado o corpo, mas já existindo aqueles, foram descobertos em seguida esses para as suas necessidades.

Crítica

Em ambas as opiniões, o discurso é criticável, tanto aquela que imagina que as almas tiveram uma existência anterior em alguma cidade particular quanto aquela que sustenta que as almas foram feitas depois dos corpos. Será necessário examinar em detalhe cada uma de suas afirmações. Mas indagar com precisão os discursos de ambas as partes e tornar claros os absurdos que neles estão contidos exigiriam muito tempo e longas argumentações; por isso, tanto quanto possível, examinaremos brevemente cada um dos dois discursos para, em seguida, retomar novamente nosso assunto.

A primeira hipótese, inspirada na filosofia grega

Aqueles que defendem o primeiro discurso e julgam precedente à vida no corpo a comunidade das almas, não me parece que se tenham purificado dessas doutrinas imaginadas pelos Gregos sobre a metempsicose. Quem procurasse com diligência acerca disso, acharia que, para esses, o discurso é arrastado para aquele que dizem que tenha pronunciado um dos seus sábios: ele nasceu homem, se reveste de um corpo de mulher, voa entre os pássaros, torna-se arbusto e termina por viver nas águas. Se este sábio diz essas coisas de si mesmo, segundo a minha opinião, não me parece longe da verdade. Verdadeiramente, essas opiniões que dizem que uma só alma passa através dessas situações são dignas da irracionalidade dos peixes ou da insensibilidade dos carvalhos; a causa desta opinião absurda é a crença na preexistência das almas. De fato, o princípio à base desta opinião conduz logicamente o discurso a conclusões inverossímeis. Se a alma, tirada, por

causa do vício, desse estado mais elevado em que está, depois de degustado uma vez, como dizem, da vida corporal, torna-se, por sua vez, homem e se deve reconhecer que esta vida carnal é toda submetida às paixões em comparação com a vida eterna e incorpórea, segue-se necessariamente que a alma, nesta vida onde ela encontra muitas ocasiões para pecar, esteja em uma malícia maior e na situação de ser majoritariamente escrava das paixões.

Ora, para a alma humana, a paixão consiste na semelhança com aquilo que é irracional; como ela, portanto, se aproximou desse por sua natureza, ela cai na natureza bestial e, uma vez no caminho do vício, não pode deter-se no caminho que a leva ao mal, nem mesmo estando no irracional. De fato, o fim nesse mal é já uma retomada do caminho em direção à virtude. Ora, virtude não há nos seres irracionais. Portanto, necessariamente, a alma não cessará de passar para um estado pior, indo sempre em direção ao que é mais vergonhoso e sempre procurando aquilo que é inferior à natureza onde ela está. E da mesma maneira que do racional se abaixa para o sensível, assim a partir deste último a queda continua em direção ao insensível.

Até aqui o discurso também se move fora da verdade, mesmo se através de uma concatenação lógica siga de inverossimilhanças em inverossimilhanças. Mas, logo a seguir sua doutrina se perde em imaginações incoerentes e, logicamente, se entrevê a perda absoluta da alma. Uma vez que, fato, esta tenha deixado a convivência superior, ela não poderá deter-se em nenhuma medida de vício, mas, submetida às paixões, do estado racional, ela passará ao irracional: deste se transformará na insensibilidade das plantas. A situação dos seres inanimados não está longe daquele que não tem sensação; e depois segue aquilo que não tem existência; assim, logicamente, segundo esses autores, a alma se transforma no não-ser e será impossível o retorno a um estado melhor. Mas esses a fazem vir à alma do arbusto e demonstram com isso que a vida no arbusto é mais digna do que aquela do estado incorpóreo. De fato, foi dito que a alma, uma vez iniciado o caminho para o mal, descera para o que é mais baixo. Ora, o inanimado vem depois do não sensível e é em direção ao inanimado que o princípio da opinião deles conduz a alma. Como eles não desejam esta consequência, ou encerram a alma em um estado privado de sensibilidade, ou daí a fazem voltar para a vida humana, proclamando a vida da árvore mais digna do que o primeiro estado da alma, visto que precisamente a queda para o mal começou nesse estado superior e do estado inferior começa o retorno para a virtude.

A segunda hipótese

É, portanto, refutado como sem início nem fim o discurso que afirma que as almas vivem por si mesmas antes de viverem na carne e que o vício foi a causa de sua união a um corpo. A absurdidade daqueles que dizem que a alma veio depois do corpo foi demonstrada pelo que precede. Um e outro discurso devem ser absolutamente rejeitados. A nossa opinião deve situar-se, creio eu, no meio das duas hipóteses extremas. Na verdade isto é o que pensamos: não acreditamos, segundo o erro dos Gregos, que as almas giram juntas com o todo pela impossibilidade de correr na velocidade do movimento celeste, e, por causa do peso contraído no vício, caem na terra; não admitimos tampouco que o homem foi primeiramente modelado pelo Verbo como uma estátua de barro; em seguida, que a alma foi feita em vista do corpo. De fato, a natureza inteligente se mostraria inferior à obra de barro.

CAPÍTULO XXIX

Provas que estabelecem que o início na existência é único e o mesmo para a alma e para o corpo

Uma vez que o homem é uno, em sua composição de alma e de corpo, seu ser não deve ter senão uma única e comum origem; em outras palavras: se o corpo viesse primeiro e alma

depois, seria preciso dizer o homem ao mesmo tempo mais velho e mais jovem do que ele próprio. Mas, como explicamos um pouco mais acima, nós sustentamos que a força de presciência de Deus estabelece primeiramente todo o pleroma humano, segundo o testemunho do Profeta,⁷⁵ dizendo que Deus conhece todas as coisas antes que aconteçam. Na criação dos seres particulares uma coisa não precede à outra na existência: nem o corpo vem antes da alma, nem vice-versa: assim o homem dividido por uma diferença temporal estaria em contradição consigo mesmo.

Pensando em nossa dupla natureza, segundo o ensinamento do Apóstolo, e que compreende o homem visível e o homem escondido, se um preexistisse e o outro viesse depois, a potência do Criador seria convencida de imperfeição: ela, de fato, não seria suficiente para criar o todo em seu conjunto, mas ela dividiria seu trabalho e se ocuparia, alternadamente, de cada uma dessas duas partes. No grão de trigo ou em qualquer outra semente já está contida em potência a forma da espiga: a erva, o colmo, as partes medianas, os frutos e as espigas; e dizemos que nenhum desses elementos preexiste ou é gerado na ordem da natureza antes da semente, mas que, segundo uma ordem natural, se mostra a força que está dentro da semente, sem que aí seja introduzida uma outra natureza.

Pela mesma razão julgamos que a semente humana no princípio da constituição tenha difundido em si a potência da natureza. Esta se desenvolve e se manifesta segundo a lógica do desenvolvimento físico, caminhando em direção ao seu cumprimento, não tomando como ajuda nada do externo, mas progredindo para o seu estado de perfeição em uma concatenação lógica. Assim, nem a alma existe antes do corpo nem o corpo existe separadamente da alma, mas um só é o princípio de ambos, segundo uma lógica fundada na vontade de Deus.⁷⁶ Segundo uma outra lógica, ele é colocado nos primeiros momentos de nossa vinda ao mundo. Como não é possível distinguir a divisão dos membros no embrião deposto em vista da concepção do corpo antes da formação, é impossível também individuar as propriedades da alma, antes que esta chegue a exercer sua atividade.

Mas como ninguém poderia duvidar de que este embrião se conforme na diferença de membros e de vísceras sem a ajuda de forças externas, mas ativando naturalmente a sua força interior, analogamente podemos pensar da mesma maneira em relação à alma: mesmo se não se conhece por certas atividades na ordem do manifesto, esta, todavia, subsiste no embrião.⁷⁷ Com efeito, a configuração do futuro homem aí já está em potência, mas a alma está ainda escondida, uma vez que ela não pode manifestar senão segundo a ordem lógica. Assim também a alma está no embrião, mas não visível: ela se manifestará em sua atividade segundo a natureza, acompanhando o crescimento do corpo.

Uma vez que a força necessária para a concepção não vem de um corpo morto, mas de um corpo animado e vivente, dizemos que é lógico pensar que não esteja morto e sem alma aquilo que, partindo de um vivente, chegue à vida. De fato, toda carne, se ela não tem alma, está completamente morta, a morte sendo a privação da alma. Ora, ninguém poderá dizer que a privação é anterior à posse, como se alguém sustentasse que o inanimado que está morto venha antes da alma.

Se alguém procurasse uma prova mais evidente da vida que está no embrião do vivente em vias de formação, poderia examinar outros sinais de diferenciação entre o animado e o morto. Para constatar que os homens estão em vida, temos certo calor, a atividade e o movimento, ao passo que o resfriamento e a imobilidade de um corpo nada mais são do que sua morte. Ora, o embrião, sobre o qual discorreremos, é fonte de calor e de energia: é a prova de que ele não é inanimado.

Mas como para o elemento corpóreo do embrião não falamos de carne, de ossos, e de cabelos, nem de tudo aquilo que se vê no homem feito, mas digamos que cada uma dessas

coisas está em potência, nem se manifesta ainda no visível; do mesmo modo no que tange à alma, dizemos que a razão (*to logiskón*), a faculdade de desejar (*epithymētikón*), o ânimo (*thymoeidés*) e todos os seus atributos não têm ainda no embrião o lugar que lhes cabe: as atividades da alma se desenvolvem em correlação com a formação e com o aperfeiçoamento do corpo que a recebe. Da mesma maneira que um homem chegado à maturidade mostra claramente ao redor de si a atividade da alma, assim desde sua formação a ação que a alma exerce é adaptada e mensurada à necessidade presente e ela se traduz por este fato de que a alma se constrói por si mesma, através da matéria colocada dentro do seio materno, a morada que lhe convém. De fato, não julgamos possível que a alma se adapte em moradas estranhas, como não é possível que uma marca feita em uma cera se adapte a uma incisão diversa. Da mesma maneira que o corpo passe da pequenez à perfeição, assim a atividade da alma se desenvolve e cresce em conexão com o corpo. No tempo da primeira formação, como em uma raiz escondida na terra, só aparece a força de crescimento e de nutrição: a pequenez do corpo que recebe esta atividade não tem espaço para conter aquilo que é demais. Em seguida, quando a planta vem à luz e produz um rebento ao sol, floresce a graça sensível. Enfim, quando o corpo chega à maturidade e a uma grandeza conveniente, começa a brilhar a força da razão, mas esta não se manifesta de uma só, mas crescendo segue com cuidado o aperfeiçoamento do instrumento sempre produzindo fruto na medida em que lhe permite a força do corpo que a recebe. Refleti, diz Moisés, sobre ti mesmo e conhecerás como em um livro a história das obras da alma.

A própria natureza te dirá, mais eficaz que todo discurso, as várias ocupações da alma no corpo, nas considerações universais e naquelas segundo as partes. Mas é supérfluo enumerar o que nos concerne, como se tivéssemos para narrar uma maravilha que nos ultrapassa. Quem, portanto, vendo a si mesmo, tem necessidade de aprender a própria natureza com um discurso? É possível, tendo aprendido como o corpo é adaptado a toda atividade vital, conhecer ao redor de que coisa trabalhe a parte física da alma, por ocasião da primeira formação de nosso ser.

Assim, também disto é claro que não é fora de propósito dizer que não está morto e sem alma na oficina da natureza humana o embrião que aí se depõe, tirado de um corpo vivente, para a produção de um ser. De fato, os grãos ou os fragmentos das raízes, nós não os lançamos na terra se perderam a força vital que naturalmente residiam neles; não plantamos senão aqueles que conservam, sem dúvida escondidos, mas reais, as propriedades do protótipo; não é a terra que os circunda que lhes dá tal força a partir de fora; a terra torna clara a força que reside neles, através da própria umidade, colocando-a nas raízes, na casca, nos rebentos dos ramos, completando a planta. Uma semelhante coisa não poderia acontecer se no germe não tivesse nenhuma força física capaz de atrair para si, do terreno circunstante, a nutrição congênere e conveniente, para que possa nascer arbusto, ou grande árvore, espiga ou qualquer outro dos rebentos.

CAPÍTULO XXX

Algumas considerações tiradas da medicina sobre a constituição de nosso corpo

Ser instruído na Igreja

Cada um ensina cuidadosamente a si mesmo a formação de nosso corpo, daquilo que vê e sente, tendo como mestra a própria natureza. É possível, para quem assume a doutrina elaborada nos livros daqueles que são especialistas nesta matéria, aprender com precisão todas essas coisas. Desses alguns aprenderam através da anatomia a formação das partes de nosso corpo; outros compreenderam para qual finalidade são constituídas, de sorte que chegue daqui, para quem por isso se interessa, ao conhecimento da constituição humana. Mas para aquele que prefere sobre todos esses pontos ser instruído pela Igreja, a fim de não de ter

necessidade de ouvir vozes estranhas (esta é, de fato, a lei das coisas espirituais, como diz o Senhor, de não ouvir vozes estranhas),⁷⁸ acrescentaremos algumas palavras sobre essas coisas.

Divisão dos órgãos segundo a sua finalidade

Estudando a natureza de nosso corpo, consideramos a finalidade de cada parte de nosso ser sob três aspectos: a vida, seu bem-estar, sua transmissão. Os órgãos, sem os quais não é possível que se sustente a vida humana, são em número de três: o cérebro, o coração, o fígado. É preciso acrescentar todos os bens que a natureza concede ao homem para permitir-lhe o bem viver: são os órgãos relativos às sensações. Tais órgãos não constituem a vida do homem, visto que alguns fazem falta frequentemente, sem que ela por isso seja atingida; mas, sem sua atividade, o homem não pode participar nas alegrias da vida. O terceiro ponto diz respeito à continuidade e à sucessão da vida. Além desses órgãos, há outros, presentes em todos, para a conservação do ser do homem, cada um dos quais traz vantagens convenientes como o estômago e os pulmões: um, reanima com o ar o fogo no coração; o outro introduz o alimento nas vísceras. Por esta divisão de nosso organismo, é possível exatamente dar-se conta de que a força da vida não é transmitida por um só órgão, mas que a natureza distribuiu em várias partes o que contribui para a conservação do nosso ser e que ela torna necessário para o todo o concurso de cada uma das partes. São muitas as coisas que a natureza confeccionou para a segurança e a beleza da vida e muito diferentes entre si.

Escopo: estudos das partes do organismo

Antes de ir adiante, julgo necessário indicar brevemente a discussão dos primeiros princípios das coisas que são pertinentes à conservação da nossa vida. Deixamos de lado por ora a matéria de todo o corpo que é comum a cada um dos membros: nós nos propomos o estudo das partes de nosso ser; a fisiologia da totalidade não nos seria de nenhuma utilidade. Como todo o mundo está de acordo em dizer que temos em nós os mesmos elementos constitutivos que o universo, o quente, o frio e também a mistura que se faz entre o úmido e o seco, devemos tratar de cada elemento.

Três forças: o quente, o frio e o movimento

Constamos que três forças governam nossa vida: uma aquece tudo com seu calor, outra banha com a umidade o que está quente, de sorte que pela força igual das qualidades contrárias, o animal se mantém no meio, nem a umidade evapora por excesso de calor, nem é extinto o calor pela predominância da umidade. A terceira força estabelece uma junção harmônica entre as articulações separadas umas das outras; ela as reúne entre si por ligamentos e a todas comunica o movimento livre e espontâneo. Se ela abandona uma parte, esta não pode mais agir e morre, não recebendo mais o espírito (*pneuma*) que a move espontaneamente.

Equilíbrio de elementos para a atividade dos sentidos

Antes de deter-nos nesse ponto, é melhor pensar na arte com a qual a natureza constrói o nosso corpo. Uma matéria seca e resistente não recebe as energias sensíveis. Isso é evidente, se consideramos nossos próprios ossos ou as plantas da terra: na verdade observamos neles certa forma de vida pelo fato de que crescem e se alimentam, mas a dureza do substrato não permite neles a sensação. Para permitir essa atividade, era preciso também imaginar um conjunto que tivesse a maleabilidade da cera e pudesse receber a impressão dos objetos que se apresentam, sem que um excesso de umidade conduza à sua confusão (com efeito, em um líquido, a impressão não é durável) e sem que esta matéria ofereça à imagem uma grande

resistência; mas o conjunto deve possuir o meio entre a moleza e a dureza, para não privar o vivente da mais bela das atividades da natureza, isto é, do movimento dos sentidos. Ora, uma matéria mole e sem resistência, não tendo nenhuma atividade das coisas duras, não tem como os moluscos nem movimento nem articulações; por isso, a natureza mistura ao corpo ossos bem firmes, unindo-os um ao outro com harmonia natural e ligando estreitamente suas juntas com os liames dos nervos. Deste modo, fixa ao redor deles a carne que recebe as sensações, guarnecida com alguma coisa de mais inflexível e com a superfície externa mais tensa.

Movimento e articulação dos membros

A natureza impôs, portanto, todo o peso do corpo sobre esta ossatura sólida, que se assemelha às colunas que sustentam um edifício; mas ela teve o cuidado de dividi-la no conjunto do corpo. O homem teria permanecido sem movimento ou atividade, se tivesse sido construído como uma árvore fixa no mesmo lugar, sem que a sucessão regular de suas pernas assegurasse o movimento para a frente e sem que a ajuda das mãos lhe seja concedida para a vida. Por esse procedimento, a natureza permite ao organismo deslocar-se e agir, sob a ação do espírito que se comunica livremente aos nervos; para este fim, ela impele o corpo ao movimento e lhe dá a faculdade. Daí a ajuda múltipla das mãos adaptadas para todo desígnio do espírito. Daí as inflexões do pescoço, as inclinações da cabeça e a atividade do queixo, a dilatação das pálpebras acompanhando os movimentos de cabeça, os outros movimentos dos membros, produzidos como em uma máquina pela tensão ou pelo relaxamento de certos nervos. A força que se espalha através dos membros depende de nossa determinação e ela age em cada um deles sob a ação da liberdade, segundo a disposição da natureza. Vimos que a raiz e o princípio desses movimentos nervosos estão nas membranas que circundam o cérebro. Não é necessário, julgo eu, estender-nos mais sobre as partes viventes; indicamos suficientemente a origem do movimento que está em nós.

Diversas funções:

1) do cérebro

A função do cérebro na manutenção da vida aparece claramente quando lhe sobrevém acidentes: de fato, uma ferida ou uma lesão da membrana que o circunda causa a morte imediata, não resistindo a natureza, nem mesmo por um instante, a esta ferida, como, quando se retiram os fundamentos de um edifício, este desmorona inteiramente com suas partes. Ora, aquilo de que o padecer assinala com evidência a destruição do todo, deve ser certamente reconhecido como a causa principal da vida.

2) do coração

Como após a morte o calor natural se extingue e o cadáver se resfria, é-nos preciso arrolar igualmente o calor entre as causas da vida. De fato, aquilo por cuja ausência leva à morte é de todo necessário aquilo por cuja presença permite ao vivente subsistir. Desta força, vemos que o coração é como que a fonte e o princípio, a partir do qual condutores semelhantes às flautas se separaram uns dos outros para difundir em todo o corpo o fogo e o calor.

3) do fígado

Como a natureza devia absolutamente fornecer ao calor uma nutrição (não é possível que o foco continue a arder sozinho; ele tem necessidade de elemento apropriado), os condutores do sangue, tendo se originado do fígado como de uma fonte, se movem por toda parte no corpo através do espírito quente para evitar que pela separação um do outro seja destruída a natureza por causa da doença. Este exemplo deve servir aos homens que praticam a injustiça: a natureza lhes mostra que a avareza é uma doença portadora de morte.

A divisão do trabalho

Mas visto que só sem necessidade é o ser divino, a pobreza do homem tem necessidade de assumir no exterior os bens para a própria subsistência; por isso, as três potências, pelas quais dissemos que todo o corpo é administrado, permitem à natureza lançar fora a matéria copiosa, fazendo entrar mediante diferentes ingressos aquilo que lhes convém.

Força e sangue

À fonte do sangue que é o fígado, a natureza confiou o encargo do alimento. Aquilo que aí é introduzido através da alimentação prepara as fontes do sangue para brotar do fígado, como a neve sobre as montanhas, que, por sua própria umidade, engrossa as fontes nos pés dos montes e cujo peso faz infiltrar a umidade até os veios das nascentes.

O coração e o pulmão

O ar (*pneuma*) presente no coração é introduzido através da víscera vizinha, cujo nome é pulmão e que é receptáculo do ar; graças à artéria que está nele e que passa pela boca, o pulmão aspira o ar exterior por meio da respiração. O coração, colocado no meio dele, imita a atividade incessante do fogo e ele mesmo, sempre em movimento como os foles que são utilizados pelos forjadores, atrai para si mesmo o ar dos pulmões vizinhos; enchendo as partes côncavas por meio da dilatação e soprando de si mesmo envia o [ar] ígneo às artérias vizinhas. O coração jamais se detém nesse duplo movimento de dilatação para atrair em suas cavidades o ar exterior e de compressão para reenviá-lo às artérias. Daí procede, creio eu, o automatismo de nossa respiração. De fato, frequentemente a inteligência está ocupada em outras coisas ou mesmo repousa inteiramente, ao passo que o corpo está no sono: a respiração do ar não para, não cooperando nesta a vontade de escolha.

Continuidade da respiração e o jogo do coração

Creio que o coração, circundado pelo pulmão, ao qual está unido em sua parte posterior, com a suas distensões e compressões movendo juntamente o pulmão, lhe determina a emissão e a atração do ar. O pulmão é sutil e é constituído de muitos canais e com todas as suas cavidades que se abrem como uma boca em direção ao fundo da artéria: sua contração e sua compressão expulsam necessariamente para fora o ar residual em suas cavidades. Ao contrário, sua dilatação e sua abertura, por este afastamento, atraem o ar em direção ao vazio que se produz. E agora a causa desta respiração, independente de nossa vontade, é a impossibilidade para uma substância ígnea de permanecer no repouso. Visto que o movimento é uma das características das atividades caloríficas e que nós colocamos no coração a origem do calor corporal, a continuidade dos movimentos cardíacos produz a continuidade da aspiração e da expiração; por essa razão, se a intensidade do calor ultrapassa o normal, a respiração das pessoas assim consumidas pela febre se faz mais veloz, como se o coração se acelerasse para apagar o calor ardente interno com o novo ar.

Lugar central do coração

Mas, visto que a nossa natureza é indigente de todas as coisas necessárias à própria subsistência, não tem necessidade somente de um ar próprio e de um sopro que desperte o calor que introduz do exterior para a conservação da vida, mas também nossa natureza toma do exterior a alimentação que sustenta a massa corpórea; por isso, ela satisfaz às nossas necessidades com alimentos e bebidas, tendo colocado no corpo uma força que atrai aquilo que lhe falta e rejeita aquilo que aí há de excesso. Aliás, nesta operação, o calor cardíaco fornece à natureza uma ajuda preciosa.

Uma vez, que segundo o nosso discurso precedente, o coração é a mais nobre de todas as

partes vitais, é com seu sopro (*pneuma*) quente que aquece as partes uma a uma. Ele exerce também sua ação em todo lugar pela potência eficaz que possui, segundo a disposição de nosso Criador desejando que cada parte tenha sua atividade e seu emprego para o bem do conjunto. Daí sucede que, tocando com a parte posterior o pulmão, pela continuidade do movimento, atraindo para si as vísceras, dilata os condutores para a aspiração do ar e, elevando novamente, assegura a evacuação do ar que tinha recebido. Daí sucede também que, aderindo nas suas partes à parte superior do ventre, ele o aquece para torná-lo capaz de executar suas próprias atividades: ele não o desperta para aspirar o ar, mas para que receba seu alimento. As entradas do ar e do alimento são de fato próximas: eles entram em contato um com o outro por todo o seu comprimento, pois eles terminam juntos com o mesmo limite em direção ao alto, a ponto de não terem senão um mesmo orifício e de terminarem seus condutores em uma só boca; donde, por um se faz a introdução do alimento; por outro, a do ar. Mas, em profundidade, a união entre esses canais não é completa: o coração, situando-se no meio da sede de ambos, concede a um o que é preciso para respirar; ao outro, o que é preciso para se alimentar. É natural que a substância ígnea procure a matéria combustível e ela a encontra necessariamente no receptáculo do alimento. Quanto mais este receptáculo é quente por causa do calor vizinho, tanto mais são atraídas, ao mesmo tempo, as substâncias capazes de alimentar o calor: chamamos esta atração de “apetite”.

Repartição do alimento

Quando o órgão que contém o alimento assumiu matéria suficiente, não cessando, porém, a atividade do fogo, mas como em uma fundição, o fogo dissolve a matéria; em seguida esta massa dissolvida se despeja e se espalha, como de um funil de fundidor, nos canais vizinhos. A separação se faz depois entre os elementos mais densos e os mais puros: estes, mais tênues, são impelidos por vários canais em direção à entrada do fígado, e os resíduos materiais do alimento são lançados para os canais mais largos dos intestinos onde, nos numerosos giros desses, eles voltam um certo tempo, para fornecer um alimento às vísceras. Se o canal estiver direito, as matérias serão facilmente evacuadas, mas o vivente seria imediatamente retomado pelo apetite. O homem deveria então trabalhar sem cessar para satisfazê-lo, como fazem os animais. O fígado, mais do que o resto, tinha necessidade da ajuda do calor para converter em sangue as substâncias úmidas; mas, como pela posição, ele se encontra longe do coração – (de fato, não era possível que, sendo princípio e raiz de força vital, fosse vizinho a um outro princípio) –, a fim de que algum órgão no corpo não seja prejudicado em razão do afastamento da essência calorífica, um canal semelhante aos nervos (que os especialistas nesses assuntos chamam de “artéria”) recebe do coração o sopro quente e o conduz para o fígado; ele se comunica com o coração junto do local onde se introduzem as substâncias úmidas, e como seu calor faz ferver estas, ele lhes dá alguma coisa da sua parentela com o fogo, dando ao sangue uma coloração de fogo. Dois canais gêmeos nascem aqui: cada um adaptado, em forma de tubo, para conter o ar e o sangue, de forma a facilitar a passagem à matéria úmida que segue o movimento do calor e é por ela tornada mais leve. Daqui se dividem com muitas discriminações em muitos princípios de canais e ramificações sobre todos os órgãos. Esta mistura entre si dos dois princípios das forças vitais – aquela que envia o calor através do corpo e aquela que envia o úmido através do corpo –, oferece como um presente das coisas próprias à potência que governa toda a nossa vida.

É esta força que se vê nas meninges e no cérebro. Que se considerem os movimentos dos membros, as contrações dos músculos, a recepção em cada uma das partes do sopro enviado pela vontade, esta força, como por um desígnio premeditado, parece ser a causa da atividade e do movimento nesta estátua feita de terra que nós somos. Os elementos mais puros da substância calorífica e os mais leves da umidade se unem assaz intimamente nessas duas

potências para nutrir e sustentar o cérebro por meio dos vapores, e daqui sucessivamente, rarefazendo-se na mais pura condição, os vapores que procedem daquele órgão ungem a membrana que envolve o cérebro; esta, indo de alto a baixo, tem a forma de uma flauta e, estendendo-se através das vértebras sucessivas, é adjacente à medula que ela contém até a última vértebra dorsal onde ela se detém. A todas as juntas dos ossos e das articulações, às origens dos músculos, como um cocheiro, ela comunica o impulso e a potência do movimento e do repouso. Esta constituição tornava, creio eu, necessária uma maior proteção desta membrana. Na cabeça também, esta é circundada por uma dupla defesa de ossos; nas vértebras, ela é protegida, ao mesmo tempo, pelas defesas das espinhas e pelos entrelaçamentos de todas as espécies que elas apresentam. Essas defesas que a envolvem colocam-na em total ausência de paixões encontrando-se em estado de segurança.

Semelhantemente se pode pensar a respeito do coração: como uma morada segura, este é circundado por fortificações e está bem sólido pelos ossos que o envolvem. Por trás, há a espinha dorsal bem defendida de cada lado pelas omoplatas; de ambos os lados, a posição das costelas ao redor do coração torna o meio difícil para atingi-lo. Na frente, o peito e a união das clavículas estão situados de modo a defendê-lo em toda parte dos ataques provenientes do exterior.

Transformação do alimento

Acontece ainda em nós um fenômeno semelhante àquele que se vê na agricultura, quando grandes chuvas ou o transbordamento dos riachos tornam úmido o solo. Suponhamos um campo nutrido em si diversas árvores e toda espécie daquelas que se produzem na terra, nas quais observamos muitas diferenças entre elas: a forma, a qualidade, a particularidade da cor. Todas essas plantas recebem a umidade do mesmo lugar, e a força que as umedece é de uma única natureza, mas cada uma das plantas nutridas transforma a umidade em qualidades diferentes. A mesma umidade se torna amarga no absinto; na cicuta, ela se transforma em um suco que dá a morte; em uma planta, ela se torna uma coisa, outra coisa em uma outra, por exemplo, no açafrão, no bálsamo, na papoula; em uma ela torna-se calor, na outra ela se resfria, em uma outra ela assume uma temperatura média. No loureiro e no junco e em outras plantas semelhantes, ela dá um aroma agradável; na figueira e na pera, ela torna-se doce ao gosto. Na vinha, ela torna-se cacho de uvas e vinho; ela se transforma também no suco da macieira, no vermelho da rosa, no esplêndido brilho dos lírios, no azul das violetas, na cor púrpura do jacinto em todos os outros produtos possíveis da terra, que germinam a partir de uma única e mesma umidade e se diversificam em tantas plantas diferentes pela forma, pela espécie e pelas qualidades.

A natureza, ou melhor, o Senhor da natureza realiza na terra animada que somos nós semelhante maravilha. Os ossos e as cartilagens, as veias, as artérias, os ligamentos, as carnes, a pele, as gorduras, os cabelos, as glândulas, as unhas, os olhos, os narizes, as orelhas e todo o resto e ainda esses mil outros elementos diferenciados uns dos outros por suas propriedades encontram sua alimentação em um alimento único, que lhes é apropriado. Diríamos que o alimento colocado junto de cada órgão se transforma segundo o gênero deste órgão particular e se adapta às suas propriedades para tornar-se da mesma natureza que ele. Se este alimento está no olho, ele se mistura com a parte apta à visão e se divide convenientemente nas diferentes membranas de revestimento do olho. Se ele se espalha na região do ouvido, ele se une ao aparelho acústico; nos lábios, ele torna-se lábio; ele se endurece nos ossos, se amolece na medula, se estende com os nervos, se difunde sobre toda a superfície do corpo, penetra nas unhas, torna-se tênue nos vapores convenientes para a geração dos cabelos: se é conduzido por caminhos tortuosos, faz nascer cabelos crespos e ondulados; mas se esses vapores saem diretamente, os cabelos são esticados e lisos.

Conclusão sobre o modo de desenvolvimento de nosso ser

Mas o nosso discurso muito se afastou dos argumentos precedentes, aplicando-se às obras da natureza, tentando descrever como e de quais elementos é composta cada parte de nosso ser, aquelas que são feitas para assegurar a vida, aquelas que são feitas para seu bem-estar e tudo o que pode ainda figurar em nossa primeira divisão. Aquilo que nos havíamos proposto era mostrar que a causa apta para produzir nosso organismo não é nem alma sem corpo, nem um corpo sem alma, mas que, desde a origem, a partir dos corpos animados e viventes, é engendrado um ser vivente e animado. A natureza humana o recolhe e como uma ama o nutre com as próprias forças. Ela dá seu alimento a uma e à outra parte deste ser e torna manifesto em ambas o desenvolvimento adaptado. Com efeito, desde o início, enquanto o corpo se forma seguindo um plano sabiamente concebido, a natureza faz aparecer nele a força da alma que lhe está ligada: esta aparece primeiramente de maneira indistinta; em seguida, ela resplandece paulatinamente com o aperfeiçoamento do organismo corporal. E como é possível ver nas esculturas quando vem à mente do artista representar na pedra a figura de algum animal vivente; quando tem claro este propósito, ele primeiramente quebra a pedra no bloco ao qual ela pertence; em seguida, talhando ao redor os materiais inúteis, chega a um primeiro esboço que apresenta já os grandes traços do modelo, de modo que, mesmo para um não especialista, através disto que se manifesta, pode adivinhar a intenção do artista. Depois os progressos do trabalho o aproximam ainda mais do ideal que ele quer realizar. Enfim, tendo expressado perfeitamente no bloco todo o detalhe de sua primeira ideia, sua obra está acabada: e então a pedra, pouco antes ainda informa, tornou-se um leão ou uma outra obra que o artista concebeu; o bloco não mudou de substância em razão da ideia, mas é a ideia que, pelo trabalho, penetrou a matéria.

Imaginando do mesmo modo para a alma semelhante processo, não estaremos longe da verdade. A natureza que faz tudo com arte, tendo tomado de uma matéria homogênea em si, a saber, este elemento saído do homem, e dizemos que com ele, ela constrói uma estátua. Da mesma maneira que no trabalho da pedra, quando paulatinamente se esculpe a forma, primeiramente de modo obscuro e, em seguida, de uma maneira perfeita após o acabamento da obra, assim também na modelagem de nosso ser corpóreo a forma da alma aparece, por analogia com o substrato, imperfeitamente no corpo imperfeito, perfeitamente no corpo perfeito.

Razão deste desenvolvimento progressivo

Mas teria sido perfeita desde a origem, se a natureza não tivesse sido mutilada pelo vício; por isso, a comunhão com o modo de nascimento submetido às paixões e semelhante àquele dos animais, impediu a imagem divina de resplandecer imediatamente em nós, e é por uma estrada lógica através das particularidades materiais e animais da alma que conduz o homem em direção à perfeição. Este modo de pensar está em conformidade com o ensinamento do grande Apóstolo em sua primeira epístola aos Coríntios: “Quando eu era criança, falava como criança, raciocinava como criança. Quando me tornei homem, abandonei as coisas de criança”.⁷⁹ Não é pela introdução no homem de uma alma diferente de sua alma de criança que os hábitos de pensamento da criança são expulsos e os do homem aparecem; mas a mesma alma mostra em um seu estado de imperfeição; no outro, seu estado de perfeição.

Os seres, quando nascem e se desenvolvem, nós dizemos que eles vivem: visto que possuem a vida e o movimento natural, não se pode dizer que são inanimados, e tampouco se pode dizer que eles têm uma alma perfeita: notamos nas plantas uma atividade física, mas esta não eleva aos movimentos sensíveis. Os irracionais acrescentam a esta força uma força “psíquica”, mas tampouco esses atingem a perfeição da razão e do pensamento. Por isso, dizemos que verdadeira e perfeita é a alma do homem que se reconhece através de sua

atividade. Se

outros seres participam da vida, isto se deve a um habitual abuso de linguagem que lhes atribuímos uma alma: pois, se a alma deles não é perfeita, eles possuem certas partes de atividade “psíquica”, as quais, como aprendemos pela “antropogênese mística” de Moisés, nascem também no homem em consequência de seu parentesco com os seres vivos nas paixões.

Por essa razão Paulo, aconselhando àqueles que desejam ouvi-lo a permanecer na perfeição, estabelece assim o modo por onde eles atingirão o objetivo de seus esforços: ele diz-lhes para se despojarem do homem velho e se revestirem do novo, deste homem renovado à imagem do Criador. Retornemos, portanto, todos àquela divina beleza na qual Deus no princípio criou o homem, dizendo: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança”.

A Deus, sejam a glória e a potência nos séculos. Amém.

¹ Segundo a *Vida de Macrina*, Pedro é o irmão mais jovem de Basílio de Cesareia (329/330-378) e de Gregório de Nissa. Tendo nascido entre os anos 341-345, Pedro chegou a ser posteriormente bispo de Sebaste, sucedendo ao seu irmão Gregório. Teve uma educação exclusivamente religiosa, uma vez que, segundo relata o próprio Gregório, Macrina, sua irmã – que foi para o caçula ao mesmo tempo “pai, mestre, pedagogo, mãe, conselheira de todo bem” – o teria educado na piedade e no conhecimento da ciência divina (cf. *Vida de Macrina* 12,1: PG 46, 972 A-B; GNO VIII/1, pp. 381-384).

² Cf. Pro 17, 6 (LXX).

³ Trata-se de Basílio de Cesareia. Gregório afirma que sua obra é uma continuação do tratado de Basílio *Sobre os Seis Dias* (*In Hexaemeron*). Na realidade o tom da obra é diferente, e Gregório se dirige a um público mais intelectual. Na segunda obra de Gregório sobre o tema da criação (*Apologia in Hexaemeron*: PG 44, 61-124), escrita nos primeiros meses do ano 379, pouco depois do *Opifício hominis* (*A criação do homem*), ele corrige certas interpretações falsas do texto bíblico e da exegese que Basílio desenvolve em seu *In Hexaemeron*, pois se limitara a uma interpretação histórico-filológica do texto bíblico, declarando expressamente o próprio desinteresse pela alegoria. Além disso, Basílio fora criticado em determinados ambientes pela sua ingenuidade exegética e o fato de ter evitado as diversas aporias que derivavam do texto bíblico.

⁴ Cf. Gn 2,4 (LXX).

⁵ Quanto aos sub títulos em itálicos na tradução, sou devedor de J. LAPLACE, em GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l’homme*. Introduction, traduction (par J. Laplace) et (notes par J. Daniélou). Paris: Du Cerf, 1943 (2002).

⁶ Trata-se de antigo princípio estoico que aparece também em CÍCERO, *De natura deorum* II,45, 115-116.

⁷ O papel do ar como algo que serve, ao mesmo tempo, para separar e unir entre os elementos extremos aparece em CÍCERO (*De natura deorum* 117) e em SÊNECA (*Naturales Quaestiones* II,4).

⁸ Eis a expressão *sympátheia* (*conspiração*) que é a ideia central da cosmologia de Possidônio de Apameia, filósofo e médico-estoico que morreu em torno da metade do século I a.C.

⁹ Gn 1,26. Este é um texto fundamental de toda a doutrina antropológica de Gregório de Nissa. Os termos *eikóna* e *homóiō* *sin* são aqui para ele sinônimos. A noção de “imagem” (*eikōn*) designa a semelhança divina em sua plenitude, isto é, comporta não somente a semelhança natural da mente com Deus, mas também toda a vida sobrenatural.

¹⁰ O conceito nisseno de *apátheia* é rico e diversificado. Significa privação de paixão e, no campo ético, liberdade das paixões ou ausência de paixões. A *apátheia*, entendida como impassibilidade, isto é, como um ser acima de toda dor e de toda mudança, é um atributo exclusivo da divindade. Nesse sentido, a *apátheia* é inseparável da imortalidade e da incorruptibilidade divinas. É também unida à pureza. Deus é a pureza e a impassibilidade.

¹¹ 1 Jo 4,7-8.

¹² Jo 13,35.

¹³ SI 94,9.

¹⁴ A doutrina do anomeísmo é atribuída ao antinicensa radical Aécio, que identificou a essência divina com a noção de “não-engendrado”, típica do Pai, pelo qual o Filho resultava diferente, dessemelhante do Pai. Portanto, os anomeus atribuíam ao Filho uma natureza diferente (*anomois*) daquela do Pai. O mesmo argumento utilizado aqui por Gregório para refutá-los se encontra também em S. João Crisóstomo, que polemizou contra esta heresia em suas “De Christi precibus (contra Anomoeos, homilia 10)”.

¹⁵ A referência pode ser a Ef 4,23 e 5,18, mas a noção provém de 1Ts 5,23.

¹⁶ Cf. Mt 22,37; Mc 12,30; Lc 10,27.

¹⁷ 1Cor 3,1.

¹⁸ 1Cor 2,14-16.

¹⁹ Ecl 1,8.

²⁰ Rm 11,34.

²¹ Alusões às controvérsias que opunham estoicos e platônicos.

²² SI 7,10.

²³ Cf. Gn 40,1ss.

²⁴ Gn 1,26.

²⁵ Gn 1,27; Gl 3,28.

²⁶ Gregório de Nissa foi certamente influenciado por Filon de Alexandria em relação a essa doutrina: “Há grande diferença entre o homem modelado agora e aquele que foi criado antes à imagem de Deus. O homem à imagem é, com efeito, espiritual (*noētos*), incorporeal, nem macho nem fêmea” (*De mundi opifício* 46).

²⁷ Uma característica da “imagem” de Deus é, portanto, a ausência de sexualidade. Gregório afirmará no final do capítulo que a diferença dos sexos foi acrescentada (*epitechnatai*) à imagem. Como entender exatamente esta ausência de sexualidade? Não é toda distinção do homem e da mulher, uma vez que Gregório admite que Deus deu uma companheira a Adão no paraíso. Não é tampouco a ausência de fecundidade. Trata-se do modo “animal” da propagação da vida. Assim a vida sexual não é má em si mesma. Ela é somente uma decadência.

²⁸ O verbo *apergásasthai* possui também o sentido de levar à perfeição.

²⁹ Anteriormente, Gregório de Nissa descreveu longamente esses bens: o caráter régio (*basileia*) atribuído ao homem desde sua criação, que consiste na virtude (*arete* *n*), na bem-aventurança da imortalidade, na justiça. Ele ainda acrescenta outros traços: esta inefável bem-aventurança segundo a virtude compreende a pureza, a *apatheia*, a bem-aventurança, o afastamento de todo o mal.

³⁰ A liberdade criada implica, portanto, uma intrínseca instabilidade que lhe impede de ser sempre imóvel, e que faz da transformação a lei mesma do seu ser. E aqui a mudança é essencialmente a atitude para escolher entre o bem e o mal.

³¹ Importante passagem para uma filosofia da imagem: a distinção entre incriado (*áktiston*) e criado (*ktistón*). Nesse sentido, existe um evento metafísico fundamental para o pensamento filosófico-teológico de Gregório de Nissa: a passagem do não-ser ao ser em virtude do ato criador de Deus. Entre o homem e Deus, existe a comunidade de “natureza”, mas esta natureza, Deus a possui por si mesmo, ao passo que o homem a recebe de Deus. O aspecto fundamental desta metafísica é, portanto, a distinção especificamente cristã entre a natureza divina incriada e a realidade criada. Esta distinção completa supera a divisão platônica originária da totalidade do ser em sensível e inteligível.

³² Como consequência da passagem do não-ser ao ser, a finitude caracteriza essencialmente a natureza do ser criado. Diferentemente de Deus, que é o único imutável (*átreptos*), o homem, como também todo o criado, subjaz à mudança (*tropē*) não somente enquanto corpo, mas também enquanto espírito (que é também criado). Em relação ao espírito, a *tropē* deste deve ser compreendida como uma variação de qualidade: variação, portanto, não na *ousia*, mas na *própria qualidade da ousia*. Tratando-se de um movimento *linear*, que se explica através da possibilidade de escolher entre o bem e o mal.

³³ Para Gregório de Nissa, a vontade do homem é necessariamente mutável, não porque seja livre nem tampouco porque esteja vinculada ao mundo sensível, mas porque é consequência da condição

criada da liberdade. De fato, sendo a criação de per si um *movimento* (que do não-ser conduz ao ser), esta característica permanece perenemente associada àquilo que é criado e, portanto, o mantém sempre em movimento.

[34](#) Ou: "pela potência presciente do Deus do universo". A referência à presciência e à potência divina elimina toda possibilidade de interpretar o texto no sentido de uma prioridade cronológica. Isto sugere que, de algum modo, Deus antecipa em seu ato criador aquilo que, em seguida, o curso do tempo paulatinamente manifestará. A primeira criação do *pleroma* humano é, portanto, distinta da criação do Adão histórico, na qual se deu a distinção dos sexos, sem que, porém, o pecado estivesse presente, porque acontece antes da queda, e a graça preservava os primogênitos. É evidente o influxo tanto de Filon (em *Legum allegoriarum* I,31; *De opificio mundi* 134) quanto de Orígenes (*In Genesim Homilia I*, PG 12,155 C-157D).

[35](#) Lc 20,35-36.

[36](#) SI 48,21.

[37](#) Mencionando essas "disposições passionais" que invadiram a natureza humana, Gregório de Nissa alude aqui às chamadas "túnicas de pele". Em Gn 3,21 afirma-se que, depois do pecado, Deus vestiu os primogênitos com "túnicas de pele". Nesse texto Gregório vê um grande simbolismo neste gesto divino: depois da queda, Deus despojou o homem das vestes da sua felicidade originária (imortalidade, confiança em Deus, domínio sobre as paixões) e os reveste de animalidade e de mortalidade. De fato, uma vez que a pele, separada do animal, está morta, Deus, revestindo o homem com "túnicas de pele", o reveste da mortalidade que é própria dos animais irracionais.

[38](#) Literalmente: *tou agathou karatheros* = do caráter bom. A expressão é signo da imagem de Deus.

[39](#) Rm 14,17.

[40](#) Mt 4,4.

[41](#) Jo 7,37.

[42](#) Gn 2,16.

[43](#) SI 37,4.

[44](#) Pr 3,18.

[45](#) Hb 5,14.

[46](#) 1Cor 2,15.

[47](#) 2Tm 2,19.

[48](#) Ex 33,17.

[49](#) Mt 7,23.

[50](#) O pecado é, portanto, também ignorância. Notemos a expressão grega utilizada anteriormente: *ton ponêron tês hamartias karpon* = "fruto mal do pecado".

[51](#) Gn 3,6.

[52](#) SI 144,4.

[53](#) Acerca da questão da "demora" da redenção entendida como "restituição da nossa natureza ao seu estado original", ver neste volume *A Grande Catequese*, capítulos 8, 32, 35, 37 e 40.

[54](#) 1Cor 15,47.

[55](#) SI 95,4.

[56](#) Gn 1,28.

[57](#) 1Cor 15,51ss.

[58](#) 1Ts 4,17.

[59](#) SI 84,11.

[60](#) SI 84, 13.

[61](#) Os Maniqueus sustentavam o dualismo gnóstico do bem e do mal. No tempo de Gregório, eram os grandes representantes desse dualismo no século IV. Sobre o maniqueísmo, ver M. R. NUNES COSTA, *Maniqueísmo: história, filosofia e religião*. Petrópolis: Vozes, 2003.

[62](#) Mc 13,1.

[63](#) Lc 23,28-29.

[64](#) Cf. Lc 4,38ss.

[65](#) Cf. Jo 4,46ss.

[66](#) Cf. Mc 5,22ss.

[67](#) Lc 7,11ss.

[68](#) Jo 11,1ss.

[69](#) 1Ts 4,16.

[70](#) Lc 4,23.

[71](#) 1Cor 15,12ss.

[72](#) SI 104, 29-30.

[73](#) Cf. SI 31,16.

[74](#) Gn 2,7. Gregório critica a doutrina de Metódio de Olimpo; aqui também é criticado Orígenes.

[75](#) Dn 13,42.

[76](#) Gregório de Nissa, portanto, nega a preexistência da alma, afirmando que é único o princípio de ambos: tanto da alma como do corpo (*mian amphotérōn archēn*), extraindo consequências práticas no que tange ao embrião humano. O homem é constituído essencialmente de corpo e alma, recebendo sua origem no mesmo instante.

[77](#) Segundo Gregório de Nissa, o embrião é formado pela alma e pelo corpo, constitutivos da identidade humana, desde o início. Distanciando-se, de um lado, da opinião de Orígenes acerca da preexistência da alma em relação ao corpo e, de outro, daquela de Metódio de Olimpo, Gregório de Nissa afirma que a alma é criada simultaneamente ao corpo, na criação do ser humano como um todo ontológico, sem distinção temporal entre si.

[78](#) Jo 10,4-5.

[79](#) 1Cor 13,11.

A ALMA E A RESSURREIÇÃO

PRÓLOGO

CIRCUNSTÂNCIAS DO DIÁLOGO SOBRE A ALMA E A RESSURREIÇÃO E INÍCIO DO DEBATE¹

Visita de Gregório à sua irmã Macrina

Quando o grande santo Basílio deixou esta vida humana para voltar a Deus, apresentou-se um motivo comum de luto para todas as igrejas e eu, enquanto estava ainda com vida a minha irmã e mestra,² apressei-me em partilhar com ela a infelicidade que experimentava por causa de nosso irmão; minha alma estava muita abatida pela dor que experimentava por causa de uma tão grande perda, e eu procurava alguém que estivesse disposto a dividir comigo as lágrimas e provasse uma tristeza tão forte quanto à minha. Quando fomos um ao encontro do outro, minha tristeza foi avivada em ver nossa mestra aparecer diante de meus olhos, uma vez que ela também fora atingida por uma doença mortal. Mas ela, imitando os especialistas na arte da cavalaria, deixou a violência de meu desgosto me arrastar por alguns momentos para, em seguida, contê-lo com sua palavra, corrigindo com a sua própria razão, à semelhança de um freio, a minha alma recalcitrante;³ e ela me citou a famosa palavra do Apóstolo segundo a qual não é necessário afligir-se no que tange aos mortos, uma vez que isto é um sentimento que experimentam somente aqueles que não possuem nenhuma esperança.⁴

O medo da morte

O coração ainda me ardia por causa da aflição, quando eu lhe disse: “Como é possível que os homens ponham em prática esta palavra, se em cada um deles é assim inata uma aversão natural pela morte, e se quem observa um morto não suporta de bom grado este espetáculo, enquanto quem vê aproximar-se a morte faz de tudo para afugentá-la com todas as suas forças? E uma vez que também as leis vigentes consideram a morte como o supremo delito e a suprema punição. Como é possível não dar algum peso à partida da vida quando morrem os estrangeiros – para não falar, em seguida, da morte dos familiares? Vemos também, digo eu, que todos os esforços dos homens têm em vista fazer-nos permanecer com vida. As habitações foram concebidas por nós justamente para que os corpos não sofram o frio ou o calor, presentes no ambiente externo. E o que é o trabalho da terra senão preparação dos meios para subsistir? O cuidado com a vida nasce simplesmente do medo da morte. E a medicina, por que desfruta de tanta reputação junto aos homens? Não é porque pareça combater a morte com as suas artes? E as couraças, os escudos, as cnêmides, os elmos, as armas defensivas, os muros que circundam as cidades, os portões revestidos de ferro, as valas de segurança, e as outras defesas análogas, donde provêm, senão do medo da morte? Se a morte é por natureza tão assustadora, como se pode obedecer facilmente àquele que o convida a permanecer imune a toda tristeza diante de um defunto?”

“Mas por que – me perguntou a mestra – a morte te parece tão dolorosa em si mesma? O comportamento habitual de quem reflete pouco não basta para justificar esta repulsão.”

Incerteza sobre a sorte da alma

E eu lhe repliquei: “E como não poderia ser digno de aflição o fato de ver de repente sem respiração, sem voz e imóvel, um ser humano que até um momento atrás vivia e falava? Todos os órgãos sensoriais dados pela natureza se extinguíram para ele: não funcionam mais nem a vista, nem o ouvido, nem as outras faculdades pelas quais a sensação é capaz de perceber. Podemos aproximar dele fogo ou um ferro, cortar-lhe o corpo com uma espada, entregá-lo aos animais carnívoros, sepultá-lo: diante de tudo isto a morte se comporta do mesmo modo.

Quando se nota, portanto, tal mudança, quando o princípio vital – qualquer que seja a sua natureza – de repente torna-se escondido e invisível, do mesmo modo como uma lâmpada apagada, a chama acesa que até então brilhava nela –, ela não permanece mais sobre a mecha nem se transfere para outro lugar, mas se dissolve completamente – como se pode permanecer insensível diante de semelhante processo, que não se baseia em nenhum fato evidente? Quando ouvimos falar da saída da alma, vemos aquilo que permanece, mas o que diz respeito ao princípio que se separa [do corpo] não conhecemos nem a sua natureza nem o lugar para onde transmigra, uma vez que nem a terra, nem o ar, nem a água, nem qualquer outro elemento mostra em si a presença da força que abandonou o corpo: uma vez que esta dele saiu, aquilo que permanece é um cadáver destinado à corrupção”.⁵

Enquanto eu assim falava, a mestra me fez aceno com a mão para pedir silêncio e me perguntou: “O medo de que alma não subsista para sempre, mas pereça com a dissolução do corpo, te perturba e confunde a tua mente?”

Escritura e filosofia não fornecem uma resposta satisfatória

E eu, que não tinha ainda conseguido recuperar a lucidez racional depois da dolorosa perturbação, respondi com tom assaz ousado, sem verdadeiramente refletir acerca do que eu falava. De fato, afirmei que as palavras divinas assemelhavam-se às injunções, nos constringendo a acreditar que a alma deve subsistir para sempre: “Não é um argumento racional que nos conduziu a tal crença. A nossa mente parece acolher este mandamento de modo servil, com medo, mas não dá um assentimento espontâneo às suas palavras. A nossa aflição pelos defuntos torna-se mais forte justamente porque não sabemos com precisão se o princípio vital continua a existir por si mesmo, para onde vai, de que modo existe, ou, se, ao contrário, não existe mais. A incerteza acerca da verdade torna igualmente acreditáveis as suposições opostas: alguns têm tal opinião; outros possuem opinião contrária. E é assim que, entre os gregos, alguns, que gozam de não pouca reputação como filósofos, tiveram tais concepções e as expuseram neste sentido.”⁶

Virtude, vida presente e vida eterna

Abandone – retomou a mestra – essas tolices estranhas para nós; servindo-se delas, o inventor da mentira cria de modo convincente opiniões errôneas para prejudicar a verdade. Recorda-te, ao contrário, que pensar assim a propósito da alma outra coisa não é senão ser estranho à virtude, ver somente os prazeres presentes e perder toda esperança na vida eterna, na qual a virtude é única a triunfar.

“Mas como poderíamos, lhe perguntei, ter acerca da permanência da alma uma opinião sólida e inquebrantável? [20] Eu também me dou conta de que a vida humana sentirá falta da sua coisa mais bela – falo propriamente da virtude – se não se produz em nós a tal propósito uma justificação que não dê margem a dúvidas. Como pode, de fato, existir a virtude para aqueles que acreditam que a vida presente circunscreve toda a existência, e que não nutrem nenhuma esperança na existência de alguma coisa depois desta?”

Papel dos atores do diálogo

“É preciso, portanto, procurar, diz a mestra, um justo ponto de partida para o nosso raciocínio. Se tu desejas, tome também as partes da tese contrária, uma vez que vejo que o teu pensamento se move em direção a tal conclusão. Graças a tal contraposição, podemos ir em busca do raciocínio verdadeiro.”

Após este convite, eu lhe pedi para não acreditar que fazia objeções fundadas na verdade, mas que eu desejava estabelecer um sólido raciocínio sobre a alma: os argumentos contrários teriam sido refutados justamente em vista de tal fim.

I. A NATUREZA ESPIRITUAL DA ALMA E A SUA PERMANÊNCIA DEPOIS DA MORTE

A alma, localizada nos elementos, deve perecer; senão, onde ela está?

“Aqueles que sustentam as teses contrárias – disse eu – não afirmam talvez que o corpo, sendo composto, se dissolve nos seus elementos constitutivos. E, uma vez dissolvida esta coesão dos elementos presentes no corpo, cada um deles tende, como é natural, a retornar à sua família própria, pois sua natureza mesma, por uma espécie de atração irresistível, restitui os elementos, em seu ser próprio, àquilo que é do mesmo gênero: aquilo que em nós é quente retornará ao quente, ao passo que o elemento feito de terra retornará àquilo que é sólido, e para cada um dos outros elementos se verifica o retorno para aquilo que lhe é afim. A alma, depois deste processo, onde se encontra? Quem diz que essa se encontra nos elementos deve necessariamente admitir que se identifica com eles. Uma mistura entre elementos estranhos não é, de fato, possível; e mesmo admitindo que se verifique, essa, baseando-se em qualidades contrárias, resultaria em uma mistura complexa; e aquilo que é complexo não é simples, e é visível somente em um composto. Mas aquilo que é composto está necessariamente sujeito à dissolução; e a dissolução comporta a destruição do composto. Ora, aquilo que se corrompe não é imortal, ou então poderíamos dizer que a carne também é imortal, quando a dissolução a reduz em seus elementos. E se alma é alguma coisa de diverso desses elementos, onde o nosso raciocínio pode supor a existência dela? Essa não se encontra presente em seus elementos porque é diversa deles, e no mundo não há nenhum outro lugar no qual a alma possa residir de modo apropriado à sua natureza. Mas aquilo que não se encontra em nenhum lugar de fato não existe”.

O materialismo de Epicuro

E a mestra, depois de ter um pouco suspirado acerca dessas minhas palavras, replicou: “Tais argumentos e outros semelhantes talvez os tenham utilizado os estoicos e os epicureus contra o Apóstolo quando outrora se reuniram em Atenas.⁷ Soube que especialmente Epicuro deixou-se arrastar por estas pressuposições, segundo as quais a natureza dos seres é imaginada como produto do acaso, que exclui a passagem da Providência através das várias coisas. Consequentemente, ele julga a vida humana semelhante a uma bolha de ar: o nosso corpo circunda o ar interno até quando este for mantido sob o controle por aquilo que o envolve; mas quando a massa externa se desfaz, o ar também que aí estava encerrado se dissolve com ela.⁸ Para este filósofo, de fato, o confim da natureza era aquilo que aparece, o fenômeno.⁹ ele faz da sensação o critério da apreensão de todas as coisas, obstruindo por completo os órgãos dos sentidos da alma; não é capaz de considerar nenhuma das realidades inteligíveis e incorpóreas, tal como aquele que permanece aprisionado em uma pequena casa sem contemplar as maravilhas do céu porque a visão das coisas externas é impedida pelos muros e pelo teto. Todos os objetos sensíveis que se veem no universo são verdadeiramente muros de terra, que com a sua presença impedem às pessoas mesquinhas de contemplar o inteligível. [24] Tais pessoas conseguem ver somente a terra, a água, o ar, o fogo, mas sua estreiteza de espírito os impede de discernir a origem de cada um desses elementos, aquilo que os contém e aquilo que os domina. Quem vê uma veste pensa no tecedor; a vista do navio faz pensar em seu construtor; e no pensamento de quem observa um edifício se descortina, ao lado desta, também a mão de quem o edificou. Quem, ao contrário, observa o universo não consegue entrever aquele que nele se revela.¹⁰ Aqueles que sustentam a destruição da alma recorrem, portanto, a esses hábeis e sutis argumentos: o corpo deriva dos elementos, e os elementos são corpóreos; e a alma não pode existir sozinha, se não é um desses elementos ou não se encontra neles.

A lógica exige a existência da alma...

Esses opositores, caso pensem que a alma não se encontra em parte alguma justamente porque não tem a mesma natureza dos elementos, deveriam sustentar, antes de tudo, que também a vida corpórea está privada da alma: de fato, o corpo outra coisa não é senão um conjunto de elementos; dizem, portanto, que a alma, que também vivifica o composto, não se encontra tampouco neles. Se não é possível, na opinião deles, que a alma exista enquanto existem os elementos, a nossa vida deveria resultar para eles somente uma coisa morta. E se não negam que a alma se encontra no corpo, como podem sustentar que esta se destrói, quando o corpo é dissolvido nos vários elementos?

... bem como a existência de Deus

Deveriam ter a audácia de sustentar a mesma tese a propósito da natureza divina. Como podem afirmar que a natureza inteligente, imaterial e invisível, que penetra o úmido e o mole, o quente e o sólido, mantém os seres na existência sem ter parentesco com eles, nos quais ela se encontra, e sem que esta heterogeneidade a impeça de estar neles? Do ensinamento deles deveria ser, portanto, supresso totalmente o princípio divino, que governa todos os seres.

“Acerca deste ponto justamente, eu disse, como poderiam os adversários julgar inatacável o sem ensinamento, segundo o qual tudo deriva de Deus e se encontra conservado nele, e existe um princípio divino superior à natureza dos seres?”

E ela disse:¹¹ “Seria melhor manter silêncio acerca de tal argumento, e não estimar dignas de resposta proposições estultas e ímpias: uma palavra divina também nos proíbe responder ao estulto com a sua própria estultícia;¹² segundo o profeta, é estulto quem nega a existência de Deus. Mas visto que é preciso abordar também este assunto, eu te direi uma palavra, que não é minha nem de qualquer outro homem – quem quer que ele seja, seria assaz pequeno para dizê-lo: trata-se da própria palavra que o criado diz através do que aparece, e que o ouvido do homem escuta, uma vez que as coisas visíveis fazem ressoar no coração a sabedoria e a arte do Verbo divino. O criado grita ao seu Criador, enquanto os céus, como diz o profeta, celebram com as suas vozes inefáveis a glória de Deus.¹³

A harmonia da criação proclama a existência de Deus

Pense-se na harmonia do universo, nas maravilhas dos céus e da terra e no fato de que os elementos, mesmo sendo contrários entre si por natureza, se entrelaçam em uma união indescritível, para chegar ao mesmo escopo, e cada um contribui segundo as suas próprias possibilidades à subsistência do universo. As coisas puras de toda mistura e de toda relação não se separaram umas das outras por causa de suas qualidades particulares, e mesmo misturando-se entre si com as suas qualidades opostas não se destroem reciprocamente. Aquelas que, por natureza, são conduzidas para o alto são arrastadas para baixo quando o calor do sol desce graças aos seus raios. Os corpos pesados, ao contrário, se erguem quando os vapores os tornam tênues: assim, a água, contrariamente à sua natureza, é movida para o alto, levada pelos ventos através da atmosfera; e o fogo etéreo se aproxima da terra, de modo que as regiões mais baixas não sejam privadas do calor. A umidade da chuva que se espalha sobre a terra, mesmo sendo única por natureza, gera uma infinita variedade de rebentos, penetrando em todos os objetos de modo apropriado. Pense-se também na rapidíssima rotação da esfera celeste, no movimento contrário dos círculos situados no interior, bem como nas passagens inferiores, nas conjunções e nas distâncias harmoniosas dos astros; quem observa essas coisas com o olho intelectual da alma¹⁴ não aprende claramente, a partir dos fenômenos, senão uma potência divina, artisticamente capaz e sábia, manifestando-se nos seres e penetrando através de todas as realidades, ajusta as partes ao todo e perfaz o todo

graças às partes, e governa com uma única lei o universo, que permanece em si mesmo, se move em torno de si mesmo, não cessa jamais de mover-se, e não se transfere jamais para um lugar diverso daquele em que se encontra?”

O homem como microcosmo: a existência de Deus e a existência da alma

“Mas como pode – objetei – a certeza da existência de Deus demonstrar também a existência da alma humana? Pois isto não é absolutamente a mesma coisa, Deus e a alma, no sentido de que admitir a existência do primeiro significaria necessariamente admitir também a do segundo.”

Ela me disse: “Os sábios dizem que o homem é um microcosmo¹⁵ que contém em si mesmo os elementos dos quais o universo está repleto. Se esta teoria é justa, e parece que o seja, não teremos talvez necessidade do socorro de um segundo argumento para que sejam solidamente confirmadas as nossas suposições sobre a alma. Admitimos que ela existe por si mesma (*kath’ heautēn*),¹⁶ com uma natureza distinta e original, estranha à espessura própria dos corpos. Quando chegamos ao conhecimento de todo o universo mediante as percepções sensoriais, a mesma energia que anima as nossas sensações nos conduz a pensar no objeto e na ideia que se encontra acima dessas,¹⁷ e o nosso olho torna-se intérprete da sabedoria onipotente que se contempla no universo e que anuncia aquele que o mantém sob seu domínio através dela; do mesmo modo, quando observamos o mundo que está em nós, não são impulsos de pouca importância que temos para conjecturar, através do que nos aparece, aquilo também que está escondido. E ela está escondida, a realidade que, sendo em si mesma objeto de inteligência e invisível, escapa à percepção sensorial”.

E eu objetei: “Na sabedoria que tudo ultrapassa pode-se pensar graças aos princípios racionais, feitos de sabedoria e de arte, que se veem na natureza dos seres, e graças à harmonia e à ordem [do universo]; mas quem segue os traços daquilo que está escondido através daquilo que se vê, como a alma faz para conhecer através dos sinais corporais?”

II. A NATUREZA DA ALMA

Definição proposta: a alma, potência intelectual e que anima o corpo

A alma, potência que move o corpo...

“Isto – respondeu a virgem, podem fazê-lo especialmente aqueles que, seguindo o famoso e sábio preceito, desejam ‘conhecer a si mesmos’. A alma mesma basta para instruir-nos acerca das concepções que devemos ter acerca dela mesma: ela é uma realidade imaterial e incorporeal, que age e se move segundo sua própria natureza e que, através dos órgãos do corpo, manifesta seus próprios movimentos. A conformação dos órgãos corpóreos continua a existir também nos cadáveres, mas está privada de movimento e de energia, enquanto a potência da alma não se hospeda mais nela. [O corpo] se move quando a sensação age nos órgãos e quando a energia inteligível atravessa a faculdade sensitiva, movendo com os próprios impulsos os órgãos sensoriais conforma as impressões [que esses recebem]”.

...potência intelectual, princípio do conhecimento sensível

“Que é, portanto, a alma – perguntei – se é possível esboçar sua natureza de algum modo, para ter, por este esboço, certa inteligência do assunto?”

E a mestra assim se expressou: “Uns e outros formularam acerca dela concepções diferentes, cada um fornecendo a definição segundo suas próprias impressões. Quanto a nós, esta é a ideia que temos acerca da alma: a alma é substância gerada (*ousía genētē*), vivente (*zōsa*), intelectual (*noerá*), que, em um corpo dotado de órgãos sensoriais transmite, em virtude de si mesma, a força vital e a faculdade de perceber os objetos sensíveis até que a natureza

que recebe as percepções continue a existir”.

Prova pelo diagnóstico do médico...

Enquanto dizia essas palavras, ela me indicou com a mão o médico que, para cuidar-lhe do corpo, estava sentado junto dela; portanto, assim continuou: “Eis quem pode testemunhar a verdade de tudo quanto disse. Como pode este, tocando com os dedos uma artéria, auscultar com o simples tato a natureza que grita e lhe descreve o próprio estado patológico e que lhe diz que a doença depende da excessiva tensão do corpo e parte das vísceras, enquanto a febre atinge tal grau de inflamação? O olho também lhe ensina outras coisas análogas, quando observo a atitude do doente estendido, o definhamento das carnes. O estado interno do doente é revelado pela cor externa, pálido e bilioso, e pelo olhar direcionado automaticamente para a realidade que causa incômodo e sofrimento. Da mesma maneira o ouvido é fonte de ensinamentos semelhantes, quando reconhece a doença graças à frequência da respiração e ao gemido que acompanha a respiração. E poderíamos dizer que o mal não escapa tampouco a um olfato experiente: graças a determinada qualidade da respiração, este último é de fato capaz de reconhecer a doença que se esconde nas vísceras. Seria possível tudo isso, se uma força inteligível não estivesse presente em cada um dos órgãos sensoriais? Que ensinamento a mão nos teria dado por si mesma, se o pensamento não tivesse conduzido o tato ao conhecimento do objeto? E em que o ouvido, separado da inteligência, ou o olho, ou o nariz, ou um outro órgão dos sentidos, teriam contribuído para o conhecimento do objeto, se cada um deles fosse considerado isoladamente? Sim, nada mais verdadeiro do que a excelente palavra atribuída pela tradição a um daqueles que recebeu a formação profana: quem vê e quem sente é a inteligência.

...pela astronomia

Se não se admitisse a verdade desta palavra, como tu poderias, observando o sol como o teu professor te ensinou a fazê-lo, afirmar que a sua circunferência não é tão grande assim como parece à multidão, mas supera muitas vezes a grandeza de toda a terra? Não podes talvez afirmar com segurança que as coisas estejam assim dispostas porque, partindo daquilo que te parece, tu perscrutaste com o teu pensamento os seus movimentos, os intervalos de tempo e de espaço, e as causas dos eclipses? Quando, pois, observas a diminuição e o crescimento da lua, o aspecto visível deste astro te ensina que este é, por natureza, privado de luz, e gira em uma órbita próxima da terra; mas sua claridade procede dos raios do sol, como sucede, naturalmente, para os espelhos que, recebendo o sol em sua superfície, emitem não um brilho que lhes seria próprio, mas a luz do sol, que se reflete em um corpo liso e brilhante, na direção oposta.

Mecanismo das fases da lua

Quem observa sem raciocinar tem a impressão de que a lua possua um esplendor próprio. Mas demonstra-se que não é assim: quando se encontra em posição diametralmente oposta ao sol, ela se ilumina em todo o hemisfério voltado para nós; mas, uma vez que percorre velozmente a própria órbita que é também a menor, essa realiza mais de doze voltas, antes que o sol chegue a percorrer uma só órbita. Assim sucede que o astro (da lua) não é sempre pleno de luz: em sua volta veloz não permanece sempre naquela posição oposta ao sol, que faz com que todo o hemisfério voltado para nós seja iluminado pelos raios solares. Quando se encontra em posição oblíqua ao sol, enquanto o hemisfério que se encontra da sua parte é circundado pelo feixe dos raios luminosos, aquele que está voltado em nossa direção se obscurece inevitavelmente, uma vez que a luz se transfere da parte que não pode ver o sol àquela que se encontra voltada em direção a ele. Quando, pois, é colocada no alinhamento

abaixo do disco solar, ela recebe por detrás os raios; então, enquanto o hemisfério superior é iluminado, a parte voltada em nossa direção torna-se invisível, uma vez que essa é, por natureza, privada de esplendor e de luz. Quando na própria revolução supera novamente o sol e se encontra em posição oblíqua em relação aos seus raios, a parte da lua que antes estava escura começa a resplandecer, uma vez que o raio se transfere da região iluminada àquela que até um momento atrás estava privada de esplendor.

Papel da indução nos casos da visão, da geometria e de outras ciências

Não vê, portanto, que a faculdade da visão te ensina tantas coisas importantes? Esta faculdade não poderia ajudar-te sozinha a compreendê-las se não houvesse um princípio que vê através da vista e que, utilizando as percepções sensoriais como um guia, atravessa aquilo que se vê para chegar àquilo que é invisível. E que necessidade existe de acrescentar os procedimentos da geometria, que, através das figuras sensíveis, nos conduzem àquilo que está acima da sensação, e os outros infinitos procedimentos, que, através das nossas faculdades corpóreas, tornam possível a compreensão da essência intelectual escondida em nossa natureza?”¹⁸

Um objeto mecânico tem uma alma?

“Mas como? – disse eu. Formulemos uma hipótese: os elementos sensíveis têm em comum, por natureza, a matéria, mas esta se diferencia muito conforme as propriedades peculiares de cada espécie: assim, os movimentos contrários, uma vez que um se processa de baixo para cima, e um outro, de cima para baixo; as espécies não são, pois, as mesmas, e as qualidades são diferentes. Por que então não se poderia supor que a essência de alguns desses elementos faz parte de uma força proporcionada capaz de colocar em atividade, a partir de suas propriedades, a faculdade imaginativa e os movimentos de ordem intelectual? É o que acontece, por exemplo, nos numerosos instrumentos que vemos realizar os construtores de máquinas, instrumentos onde esta potência, habilmente disposta na matéria, imita a natureza mostrando-se semelhante a esta não somente na forma, mas também nos movimentos, e emite sons, uma vez que a máquina é capaz de ressoar em seus órgãos vocais; e evidentemente não observamos nesses casos nenhuma potência intelectual que realiza para cada um a figura, a forma [visível], o som, o movimento. Se disséssemos que a mesma coisa se verifica também para este instrumento mecânico que nós somos, sem que nenhuma realidade intelectual aí se encontre mesclada e lhe confira um caráter original, e acrescentássemos que, visto que certa potência de movimento reside no ser dos elementos que nos compõem, e que todo efeito é produzido por esta potência, que outra coisa não é senão um movimento que se manifesta impelindo ao conhecimento daquilo que se deseja conhecer; por que então tudo isto deveria demonstrar que a substância intelectual e incorpórea da alma existe por si mesma, e não antes sua inexistência pura e simples?”¹⁹

Esse objeto pressupõe uma inteligência que a conceba e a realiza

E ela respondeu: “O exemplo que citaste vem em ajuda ao nosso propósito, e todo raciocínio arquitetado contra nós, para nos refutar, contribuirá não pouco para reforçar o nosso pensamento”.

“Como dizes isto?”

“É que, disse ela, saber manipular e dispor a matéria inanimada de modo que a arte infusa nos instrumentos fabricados assuma às vezes a função da alma – esses instrumentos onde são imitados os movimentos, os sons, a forma e outras coisas semelhantes – constitui uma prova da existência no homem de um princípio, graças ao qual, ele, servindo-se da própria faculdade intuitiva e inventiva, é capaz de pensar e de preparar na própria mente os vários

instrumentos, de colocá-los em prática mediante a arte e de revelar o próprio pensamento na matéria.

Exemplo do instrumento de música: um órgão hidráulico?

Antes de tudo, ele sabe que, para a emissão de um som, é preciso um sopro; em seguida, com o seu raciocínio, examine o modo de dar origem a este sopro para o instrumento. Com tal objetivo, ele observa a natureza dos elementos, e se dá conta de que não existe nos seres o vazio absoluto, mas é por comparação com o que é mais pesado que se julga como vazio o que é mais leve, uma vez que o ar também, considerado em si mesmo e em sua própria constituição, é denso e pleno. Quando dizemos que um vaso está vazio, nós falamos de modo impróprio. A pessoa instruída sabe, ao contrário, que este, mesmo quando não contém líquido algum está sempre, no entanto, cheio de ar. Eis a prova: uma ânfora mergulhada em um tanque não se enche de água imediatamente, mas, em primeiro momento, ela boia; o ar encerrado mantém a cavidade para cima; a ânfora só afunda quando é submetida à pressão pela mão de quem tira a água: só então faz entrar a água através de seu orifício. Este processo demonstra que esta não está vazia antes de encher-se de água. Em seu orifício, podemos notar uma luta entre os dois elementos: a água é impelida pelo seu peso em direção à sua cavidade interna e a inunda, ao passo que o ar, por sua vez, encerrado na cavidade é comprimido em torno da água aí onde se encontra o orifício e se dirige para cima; deste modo a água, atravessada pelo ar, borbulha e espuma por causa do vento impetuoso que se produz. O artista compreendeu bem tudo isto e, pensando na natureza desses dois elementos, faz ver o modo de introduzir o vento no objeto mecânico. Com efeito, depois de ter construído um recipiente em uma matéria compacta e ter mantido de todos os lados, sem possibilidade de escapar, o ar contido, introduz-se a água no recipiente por um orifício, depois de ter medido a quantidade segundo as proporções necessárias; em seguida, faz sair a água através de um tubo, do lado oposto; e o ar, fortemente comprimido pela água, torna-se sopro, que, saindo pelo tubo preparado para este efeito, produz o som.

A natureza é incapaz de tais realizações

As aparências não mostram, portanto, de modo evidente, que no homem a inteligência é alguma coisa diversa daquilo que se vê? A inteligência, graças à própria natureza invisível e pensante, prepara antecipadamente nele mesmo essas realizações e, em seguida, servindo-se da matéria, torna visível o pensamento formado nele? Se, à base da objeção que nos é colocada, pudéssemos imputar tais maravilhas à natureza dos elementos, os vários mecanismos se formariam espontaneamente: o bronze não esperaria com paciência a intervenção do artista para assumir uma forma humana, mas a receberia sempre de sua própria natureza; o ar, por sua vez, não teria necessidade de tubo para produzir um som, mas ressoaria sempre por si mesmo, enquanto expande segundo a ocorrência; e o movimento em direção ao alto da água não teria sido possível pela força de um canal, na medida em que um artifício a pressione e a force a mover-se de modo contrário à sua natureza: a água, impelida para o alto pela sua própria natureza, se elevaria sozinha em direção ao objeto mecânico. Se, porém, nenhum desses fenômenos é produzido automaticamente pela natureza dos elementos, uma vez que é a arte que direciona cada um desses para um fim; e se a arte é, por sua vez, uma forma de inteligência, um movimento e uma atividade, tudo quanto havíamos dito e as objeções que nos são feitas demonstram que o intelecto é alguma coisa de diverso das aparências exteriores.”

Afinidades e diferenças entre a alma intelectual e Deus

E eu observei: “Estou de acordo também eu acerca do fato de que aquilo que não se vê não

é idêntico àquilo que se vê; mas não encontro neste raciocínio o objeto da nossa discussão: não me é ainda evidente a opinião que devemos ter acerca deste princípio que não se vê. O teu discurso me ensinou que não se trata de um princípio material; mas não sei ainda o que pode ser dito acerca disso: é sobretudo o que desejava aprender, não o que esse princípio não é, mas precisamente o que ele é”.

E ela explicou-me: “Podemos aprender muito acerca de várias coisas enquanto, na tentativa de compreender o objeto de nossa pesquisa, dizemos que a sua essência não corresponde a determinada coisa. Quando falamos de um homem que não é mau (*apónēron*), apresentamos um homem bom (*agathon*); quando dizemos que um homem está privado de virilidade (*ávandron*), reconhecemos nele um covarde (*deilon*); e poderemos citar outros exemplos análogos. Negando os defeitos, somos levados a pensar a noção do melhor, ou inversamente, negando as partes boas, chegamos a supor a existência das partes más, e indicamos assim o mau. Assim, portanto, para quem refletiu também a propósito do discurso que fizemos, a noção que nos falta em relação ao nosso objeto de pesquisa poderia certamente ser atingida sem erro. O que procuramos é a essência mesma da inteligência.

Aquele que, por causa da sua atividade que se manifesta a nós, não duvida da existência do princípio de que falamos e deseja saber o que ela é, pode encontrá-lo de modo satisfatório: uma vez apreendido que esta nada é daquilo que é percebido pelas sensações – nem uma cor, nem uma figura, nem uma resistência, nem um peso, nem uma quantidade, nem uma tríplice dimensão, nem uma colocação em determinado lugar, nem nada do que se concebe a propósito da matéria, absolutamente nada, supondo que haja ainda outros dados sensíveis além dessas coisas”.

Enquanto assim falava, eu a interrompi observando: “Não consigo compreender como a eliminação de todos esses elementos²⁰ do nosso discurso não comporte também um desaparecimento daquilo que procuramos. Na minha opinião, de fato, se se prescinde de tudo isso, é difícil ver alguma coisa à qual possa prender-se a nossa atividade cognoscitiva. Na procura das coisas sempre chegamos a tocar aquilo que procuramos com o nosso pensamento perscrutador; como os cegos são conduzidos até a porta pelo contato com as paredes [41], assim também chegamos a tocar uma coisa exprimível com as palavras: ou uma cor, ou uma figura, ou uma quantidade, ou uma daquelas coisas por ti mencionadas anteriormente; quando, ao contrário, se nega a sua existência, a nossa pequenez nos leva a pensar justamente que nada existe”.

Mas ela, embargando-me a palavra, exclamou: “Que coisa absurda é esta! A que ponto chega esta opinião mesquinha e terrena sobre os seres! Se é excluído da existência tudo aquilo que não é cognoscível por meio da sensação, quem assim fala não deve admitir nem mesmo a existência da força que governa todo o universo e que abarca todas as coisas: à base de tal raciocínio, uma vez apreendido que a natureza divina é incorpórea e sem forma, ele pensa que essa de fato não existe. Mas, se no caso da natureza divina a sua incorporeidade não cancela a sua existência, como podemos expulsar da existência a inteligência humana, reduzindo-a a nada ao mesmo tempo que são eliminadas as propriedades corpóreas?”.

E eu observei: “Mas este raciocínio nos faz passar de um absurdo ao outro, uma vez que nos leva a crer que a nossa mente seja idêntica à natureza divina, se é verdade que entre ambas se podem conceber somente eliminando as percepções sensoriais”.

“Não considerar essas duas coisas idênticas (*tautón*) entre si – disse nossa mestra – porque farias um discurso ímpio; mas, como tu aprendeste o ensinamento recebido da Escritura divina, declare que este é semelhante àquele.²¹ Aquilo que nasceu como imagem é, plenamente, semelhante ao modelo: à semelhança deste, é um ser inteligente (*noerón*),

incorpóreo (*asómaton*) e privado de todo peso, e como este escapa a qualquer medida de extensão (*diastēmatikēn katamétrēsín*). Todavia, não tem as suas mesmas propriedades naturais: se fosse de todo idêntico ao modelo, não seria mais uma imagem. A natureza incriada revela o modelo com os mesmos meios com os quais a natureza criada revela a imagem: como em um pequeno pedaço de vidro exposto aos raios [do sol] se vê frequentemente todo o disco solar que aparece não em sua real grandeza, mas somente na medida consentida pela pequenez do fragmento, assim também, na pequenez de nossa natureza, refulgem as imagens das inefáveis propriedades da divindade; deste modo, a razão, conduzida por estas como pela mão, uma vez rejeitadas as propriedades corpóreas no exame da questão, não se afasta da compreensão da essência do intelecto, nem, de outro lado, considera iguais entre si a natureza infinita e pura e aquela pequena e caduca.²² Esta julga que a substância do intelecto é inteligível, uma vez que é imagem de uma substância também inteligível, mas não chega a afirmar que a imagem é idêntica ao modelo. Como não negamos que, graças à inefável sabedoria de Deus que se revela no universo, a natureza e a potência divina estão presentes em todos os seres que assim continuam a existir (entretanto, se se fizesse um discurso sobre sua natureza, [ver-se-ia] que a essência de Deus se distancia em larga medida dos seres singulares que aparecem e que se podem pensar presentes no criado); assim nada impede em acreditar que a essência da alma – diversa de per si [das coisas sensíveis] qualquer que seja a ideia que dela tenhamos – não é cancelada pela existência só porque os elementos que se veem no universo não convêm à sua natureza. Como dissemos, nem mesmo os corpos vivos, cuja conformação depende da mistura dos elementos, possuem por causa de sua espessura física alguma coisa em comum com a essência simples e invisível da alma; entretanto, não se pode negar a presença nesses do princípio vital da alma, que aí se encontra misturada, segundo um princípio que supera toda possibilidade de compreensão humana.²³

Nem mesmo quando os elementos (*stoicheíon*) contidos no corpo se dissolvem em si mesmos perece o princípio que os mantinha ligados com o seu princípio vital. Como, quando ainda existe a combinação dos elementos, cada parte é animada para que a alma se encontra ligada do mesmo modo às várias partes que compõem o corpo – esta não pode ser definida como dura e resistente porque está misturada com a terra, nem como úmida ou fria ou em posse da propriedade oposta enquanto se encontra em todos os elementos e transmite para cada um deles o princípio vital; assim, quando também o composto se dissolve e se decompõe em seus vários elementos, não é de fato absurdo pensar que a natureza simples e pura da alma esteja presente em cada uma das várias partes: o princípio que se encontra unido de uma maneira inexplicável ao composto formado pelos elementos continua a permanecer perpetuamente com os componentes da mistura, sem ser de modo algum arrancado desta união. Aquilo que escapa à composição não corre o risco, de fato, de dissolver-se juntamente com aquilo que é composto.”

E eu disse: “Ninguém pode negar que os elementos se unem entre si e se separam uns dos outros, e que justamente disto dependem a formação e a dissolução dos corpos. Grande é, porém, a diferença entre os elementos heterogêneos, no que diz respeito seja à sua colocação no espaço, seja às suas várias qualidades e propriedades; quando esses elementos se unem uns com os outros em um objeto, a natureza inteligente e indivisível que chamamos alma forma um todo natural com a unidade obtida; se, porém, os vários elementos [que o compõem] se separam e retornam à sede para onde sua natureza conduz cada um deles, qual será a sorte da alma, quando vir o seu veículo reduzido a vários fragmentos? Como um marinheiro, se o seu navio se rompe em vários pedaços em um naufrágio, não pode nadar contemporaneamente em direção a todas as suas partes dispersas em diversos pontos do

mar, mas uma vez agarrado o pedaço que se apresenta, ele deixa que os outros sejam tragados pelas ondas, assim também a alma, não podendo por natureza dividir-se quando os elementos se separam: se justamente não pode libertar-se do corpo, se liga a um dos seus elementos e se separa dos outros; este raciocínio não nos leva de fato a pensar que esta [alma] é imortal porque vive em um elemento, antes de tudo mortal, porque não pode encontrar-se em vários elementos”.

A oposição radical alma-corpo...

Mas ela rebateu: “Aquilo que é inteligível e privado de dimensões não se contrai nem se dispersa, uma vez que a contração e a dispersão são propriedades dos corpos; graças à sua natureza invisível e incorpórea, isto está igualmente presente seja na união dos elementos no corpo, seja na sua divisão; não se contrai logo que esses se encerram no composto nem os abandona assim que retornam aos elementos afins e correspondentes à sua natureza, mesmo que possa parecer grande a distância que os separa, devida à diversidade dos elementos. Grande é, pois, a diferença entre aquilo que tende para o alto e é leve, e o que é pesado e feito de terra, entre o quente e o frio, entre o úmido e o seu oposto. E, no entanto, a natureza intelectual não experimenta dificuldade em encontrar-se em todos esses elementos aos quais se uniu, nem se divide na decomposição por causa das suas propriedades contrárias. A natureza indivisível não padece em permanecer ligada aos elementos espacialmente longínquos entre si, só porque esses parecem separados por grandes distâncias e pelas suas propriedades. De fato, agora podemos também contemplar com o nosso pensamento o céu e chegar, ao mesmo tempo, com a nossa curiosidade até os limites do universo: a faculdade contemplativa da nossa alma, mesmo chegando tão longe, não está sujeita a rupturas.

Portanto, nada impede à alma estar igualmente presente em todos os elementos do corpo, sejam esses misturados entre si quando se encontram ou divididos quando substitui a decomposição. Quando ouro e prata são fundidos juntos, nota-se nesses uma potência que é capaz de²⁴ fundir o material; se, em seguida, [esses dois metais] se separam um do outro na fusão, tal princípio, no entanto, permanece em cada um deles. Mesmo que a matéria se divida, a potência não se fraciona junto com a matéria: como pode de fato dividir-se o indivisível? Da mesma maneira, no encontro dos elementos pode-se notar também a presença da natureza inteligente da alma; esta não os abandona quando se decompõem, mas permanece neles, e mesmo estendendo-se quando se separaram, não se fraciona, nem se divide em seções particulares correspondentes ao número deles. Estas são propriedades das naturezas corpóreas e extensas; a natureza inteligente e indivisível não é, ao contrário, sujeita às vicissitudes da extensão espacial. A alma se encontra, portanto, nos elementos nos quais, uma vez por todas, ela foi gerada, e nenhuma necessidade pode arrancá-la desta união. Que há, portanto, de doloroso o fato de que o visível cede lugar ao invisível? E por que razão o teu pensamento nutre tal aversão diante da morte?”.

NATUREZA E FUNÇÃO DAS PAIXÕES E DOS MOVIMENTOS DA ALMA. A ESCRITURA COMO REGRA

Insuficiência da definição, que não explique a presença na alma do desejo e da ira

E eu, remontando em meu pensamento à definição da alma que ela havia estabelecido no discurso precedente, lhe disse que esta fórmula não tinha ilustrado suficientemente as faculdades (*dynámeis*) que se observam na alma. “Segundo o teu discurso, a alma é uma substância (*noerà ousía*) que transmite ao corpo, seu instrumento, a força vital (*zotikēn dýnamin*) de modo que faça funcionar as sensações. Mas a nossa alma não se limita a colocar em movimento a faculdade cognoscitiva e especulativa do pensamento produzindo-a em virtude da sua substância intelectual, ou a governar as faculdades sensoriais para que

funcionem em conformidade com a sua natureza; nessa se notam também muitos movimentos sugeridos pela concupiscência e pela ira.²⁵ Graças à presença em nós dessas duas funções em sentido geral, temos a oportunidade de constatar que a sua atividade e o seu movimento assumem grande variedade de manifestações. Muitas são as ações que se podem ver guiadas pela faculdade concupiscível (*tò epithymētikón*); e muitas são também as ações produzidas pelo princípio irascível (*tēs thymoeidous aitías*); nenhum desses dois princípios é corpóreo, e tudo aquilo que é incorpóreo possui uma inteligência. A definição da alma dada por nós nos mostrou, de outro lado, que esta é um princípio inteligente. Consequentemente, de nosso discurso nasce um desses dois absurdos: ou a ira e a concupiscência são em nós outras almas, e em nós podemos notar, em lugar de uma só alma, uma pluralidade de almas; ou nem tampouco o nosso pensamento (*tò dianoētikòn*) deva ser considerado uma alma (*psychēn*).²⁶ A inteligência, de fato, se é própria de todas essas faculdades, ou mostra que todas essas são almas, ou exclui cada uma dessas, de maneira igual, das propriedades características da alma”.

Fracasso da razão acerca desta questão. Necessidade do recurso à Escritura

E ela me responde: “Tu também desejas indagar de modo coerente acerca desta questão já debatida por outros: trata-se da ideia que é preciso ter acerca desses dois princípios, o concupiscível (*tò epithymētikón*) e o irascível (*tò thymoeidēs*)²⁷ para ver se fazem parte da essência da alma ou se estão nela presentes desde a sua formação originária ou se são, ao contrário, alguma coisa de adventício, acrescentados ao nosso ser posteriormente.²⁸ A evidência da presença na alma desses princípios é um fato igualmente admitido por todos; mas nenhum raciocínio soube ainda dizer com exatidão que coisa é preciso pensar acerca deles, de modo a ter uma concepção segura. Ao contrário, quase todos os filósofos são tomados de dúvidas por causa de suas opiniões errôneas e diversas. Se a filosofia pagã, que discute esta questão com os seus artifícios, fosse suficiente verdadeiramente para nos fornecer uma demonstração, seria talvez supérfluo acrescentar à pesquisa um discurso sobre a alma; mas uma vez que [os filósofos] chegaram a formular sobre a alma teorias baseadas sobre aparências e arbitrárias, ao passo que nós, que não estamos livres de dizer o que desejamos, utilizamos a Escritura santa como regra e lei de toda doutrina, disto resulta que, constrangidos a considerar somente a Escritura, aceitamos só aquilo que concorda com as suas intenções.

Deixar de lado os filósofos; ater-se à semelhança alma-Deus que afirma a Escritura

Portanto, deixemos de lado a carruagem platônica, o par de potros cujos impulsos fazem dessemelhantes um do outro, e o cocheiro que os guia, todos enigmas dos quais Platão se serve para formular a sua teoria filosófica sobre a alma;²⁹ deixemos igualmente de lado todas as teses do filósofo sucessivo [isto é, de Aristóteles], o qual indagando habilmente sobre os fenômenos e examinando com cuidado o problema que nesse momento nos interessa, nos mostrou que a alma é mortal;³⁰ deixemos também de lado os filósofos precedentes e sucessivos, tenham esses escritos em prosa, em linguagem ritmada ou em versos. Tomemos, ao contrário, como base de nosso raciocínio a Escritura inspirada por Deus, que nos impinge de nada julgar de excelso na alma que não seja próprio também da natureza divina. Aquele nos disse que a alma se assemelha a Deus,³¹ mostrou-nos também que aquilo que é estranho a Deus não entra na definição da alma: a semelhança não poderia subsistir em coisas diferentes. Portanto, uma vez que nada (*ouden*)³² de semelhante se vê na natureza divina, à base de um raciocínio racional se deveria supor que esses aspectos não façam tampouco parte da essência da alma.

O caráter vão da dialética

Em nossa demonstração da verdade, devemos refutar como corrupto e suspeito aquele tipo de raciocínio que tem em vista estabelecer firmemente a nossa doutrina através da dialética baseada na ciência silogística e analítica. De fato, para todos é uma evidência que a dialética, em sua vã curiosidade, é capaz tanto de arruinar a verdade como de denunciar a mentira; por essa razão, a própria verdade nos parece frequentemente suspeita quando a queremos demonstrar com esta arte: a sua potência seduz o nosso pensamento e o afasta da verdade. Se, ao contrário, adotamos um raciocínio simples e despojado de todo ornamento, podemos falar segundo as nossas capacidades, expondo acerca desta questão uma doutrina conforme à regra do ensinamento escriturístico.

Definir é reter o que distingue; aplicação às paixões da alma

O que é, portanto, que afirmamos? Que o homem, este ser vivo dotado de razão, é capaz de inteligência e de ciência, e isto é coisa atestada também pelos filósofos que não seguem as nossas doutrinas;³³ tal definição não seria assim uma descrição de nossa natureza, se precisamente considerássemos a ira e a concupiscência e todas as outras análogas funções como pertencentes à sua essência, e em nenhum outro domínio se daria uma definição do objeto falando do que é comum em lugar do que é particular (*tò koinón antì tou idíou legon*). Portanto, uma vez que a função concupiscível e a irascível se observam igualmente seja na natureza irracional, seja na natureza racional, não se pode caracterizar bem uma natureza particular segundo esses elementos comuns. Aquilo que na definição de uma natureza é supérfluo e deve ser rejeitado, como pode ter, como se fizesse parte da natureza, o poder de arruinar a definição? De fato, qualquer definição de determinada essência leva em consideração as características particulares do objeto; aquilo que não pertence a essas características resulta, ao contrário, estranho à definição. Todos admitem que as atividades irascível e concupiscível são comuns às naturezas racionais e àquelas irracionais; mas tais propriedades comuns não se identificam com as propriedades específicas. É, portanto, necessário supor que não entra nas propriedades comuns aquilo que caracteriza de modo mais apropriado a natureza humana. Mas, da mesma maneira que, vendo em nós a presença das faculdades sensoriais e das funções relativas à nutrição e ao crescimento não anula a definição já dada da alma (tal definição continua de fato a subsistir mesmo que também, essas funções estejam presentes nela),³⁴ assim também, quando se observaram os movimentos da nossa natureza devidos à ira e à concupiscência, não se poderia impugnar corretamente a definição da alma, como se descrevesse a sua natureza de modo inadequado”.

Prova escriturística: Moisés libertado das paixões

“Que é preciso pensar a propósito [dessas faculdades inferiores], perguntei à mestra? Não sou ainda capaz de discernir como podemos rejeitar essas faculdades que se encontram em nós, como se fossem estranhas à nossa natureza.”

“Tu mesmo podes ver, disse ela, que se instaura sempre uma luta entre essas faculdades inferiores e a razão, e que nos esforçamos sempre por afastá-las da alma, porquanto seja possível.³⁵ Alguns tiveram êxito nesta tentativa, como Moisés. Aprendemos, por exemplo, que ele sabia vencer a ira e o desejo: a história sagrada testemunha a seu respeito que era o mais manso dos homens (a mansidão é índice da calma e do afastamento da cólera) e que nada desejava de tudo aquilo pelo qual – como é possível constatar – se acende a concupiscência das pessoas comuns.³⁶ Isso não se teria verificado se a ira e a concupiscência fizessem parte da natureza da alma e remetessem à sua essência. Quem se encontra fora da natureza não pode continuar a existir. Mas se Moisés existia e não era vítima de tais inclinações, essas são

alguma coisa de diverso, e não fazem parte dela. Se a natureza é verdadeiramente aquilo que faz compreender a sua essência; se a libertação da ira e da concupiscência depende de nós, e se a sua destruição resulta não somente não prejudicial, mas proveitosa à nossa natureza, é evidente que essas últimas pertencem às coisas que se consideram estranhas à natureza e que não são a sua essência, mas somente paixões (*páthē*). A natureza é precisamente o que ela é.³⁷

Definição da ira (thymós) e da concupiscência (epithymías) e das paixões (pathē) delas derivam

A ira, ao contrário, segundo muitos filósofos, é uma ebulição do sangue em torno do coração. Outros julgam-na como o desejo de retribuir com o mal a quem começou a fazer-nos mal. Segundo a nossa concepção, a ira é, ao contrário, o impulso que nos leva a fazer mal a quem nos causou irritação. Nenhuma dessas definições convém à definição da alma. E se desejamos dar uma definição da concupiscência, digamos que essa é o desejo daquilo que nos falta, ou o desejo de degustar uma coisa prazerosa, ou a dor que experimentamos quando não podemos dispor de uma coisa de nosso agrado, ou uma inclinação para aquilo que é prazeroso e do qual não podemos desfrutar. Essas e outras semelhantes definições mostram o que é a concupiscência, mas não atingem a definição da alma. A mesma coisa se pode dizer a propósito de todas as outras inclinações que se observam na alma e que parecem antitéticas entre si, tais como a covardia e a temeridade, a dor e o prazer, o medo e o desprezo e outras análogas: cada uma dessas parece afim à faculdade concupiscível ou àquela irascível, mas revela a própria natureza com uma definição particular. A temeridade e o desprezo manifestam de fato um impulso próprio da faculdade irascível, enquanto o estado próprio da covardia e do medo indica uma diminuição e um relaxamento desse mesmo impulso. A dor, por sua vez, é alimentada por ambas as faculdades: o enfraquecimento da ira, determinado pela impossibilidade de nos vingar de quem nos ofendeu, torna-se dor; e a recusa daquilo que desejamos e a privação daquilo que nos é agradável produzem em nosso pensamento esta atitude sombria. A atitude oposta à dor – eu quero dizer da noção de prazer – se divide paralelamente entre a ira e a concupiscência, pois o prazer governa da mesma maneira cada uma dessas duas paixões. Todas essas inclinações se encontram na alma, mas não são a alma: antes de tudo, são excrescências que se prendem à parte pensante da alma.³⁸ São consideradas como partes da alma porque aí crescem, mas na realidade não pertencem à sua essência.”

“Entretanto vemos, disse eu à virgem, que essas coisas contribuem não pouco para melhorar as pessoas virtuosas. Com efeito, para Daniel,³⁹ o desejo constituiu motivo de louvor; Fineias aplacou a Deus com a sua ira;⁴⁰ aprendemos que o temor do Senhor é o início da sabedoria,⁴¹ e de Paulo aprendemos que tristeza segundo Deus tem por fim a salvação;⁴² o Evangelho nos exorta a desprezar os eventos terríveis;⁴³ e o não possuir temor das adversidades outra coisa não é senão um sinal da audácia, que a sabedoria considera uma qualidade dos homens bons.⁴⁴ Com tais exemplos, a Escritura demonstra que estas inclinações não devem ser consideradas paixões: com efeito, para a prática da virtude não se poderia recorrer à ajuda das paixões.”

E a mestra me respondeu: “Dou a impressão de ser eu a responsável desta confusão de raciocínios, uma vez que, no meu discurso, não elaborei distinções claras, de modo a dar uma sequência ordenada à minha especulação. Nos limites do possível, pensaremos doravante em fornecer uma ordem à nossa pesquisa, para que semelhantes objeções não tenham mais espaço durante o seu desenvolvimento. Dizíamos que a faculdade de especular, de discernir e de contemplar os seres é aquela própria e natural da alma: graças a essas suas duas funções,

esta é capaz de conservar em si a imagem da graça divina. O nosso raciocínio supõe que também a natureza divina – qualquer que possa ser – se encontra empenhada nessas funções, isto é, em vigiar todas as coisas e em discernir o bem do mal. As faculdades que se encontram justamente no confim (*methórios*) da alma⁴⁵ e que, segundo sua natureza, se inclinam para ambos os contrários (assim determinada atitude comporta como efeito ou o bem ou o seu contrário, ou a ira, ou o temor, ou qualquer outro movimento análogo da alma, sem o qual não seria possível discernir a natureza humana), essas são agregadas à alma do exterior, assim o pensamos pelo fato de que, na beleza originária, não se observa nenhuma marca deste gênero.

A ordem da aparição dos seres na criação

Façamos este raciocínio como em um exercício de escola, de modo a evitar os ataques daqueles que ouvem para caluniar. A Escritura nos ensina que a divindade se pôs a criar o homem segundo certa via e certa ordem. Depois que o universo se formou – nos diz a Sagrada Escritura – o homem não nasceu imediatamente sobre a terra, mas foi precedido pelas naturezas irracionais; e estas, por sua vez, foram precedidas pelas plantas.⁴⁶ Na minha opinião, a Escritura mostra com isso que a força vital se mistura como o corpo segundo determinada ordem: mescla-se nos organismos desprovidos de sensações; em seguida, vai aos organismos dotados de faculdades sensoriais e, enfim, sobe àqueles dotados de inteligência e de razão.

Por conseguinte, entre os seres, alguns são corpóreos (*sōmatikon*); outros, inteligentes (*noerón*).⁴⁷ Entre os seres corpóreos, alguns são desprovidos de alma (*ápsychon*);⁴⁸ outros dela são dotados. Por seres providos de alma entendo aqueles que são partícipes da vida (*tò metéchon zōēs*). Entre os seres viventes, alguns são dotados de sensações (*aisthēsei*); outros delas são desprovidos.⁴⁹ Além disso, entre os seres dotados de faculdades sensoriais, alguns são racionais (*tà mèn logika estí*);⁵⁰ outros, irracionais (*tà dè áloga*).⁵¹ Uma vez que a vida dotada de faculdades sensoriais não pode subsistir sem a matéria, e a inteligência não pode hospedar no corpo se não se une à faculdade sensorial,⁵² a formação do homem segundo a história [sagrada] sucedeu em último lugar: o homem abarca em si mesmo toda forma de vida, aquela que se vê nas plantas e aquela que se vê nos animais irracionais. [O homem] recebeu da vida vegetal a faculdade de nutrir-se e aquela de crescer (essas duas faculdades se encontram também nas plantas: as raízes sugam o alimento, e os frutos e as folhas o expulsam pelo exterior); e herdou dos animais irracionais a faculdade de regular-se com base nas sensações. A faculdade pensante e racional permanece pura de toda mistura e, considerada em si mesma, é marca distintiva desta natureza. Mas esta sua natureza recebe da vida material a faculdade de atrair as coisas necessárias à sua nutrição, faculdade que, quando se encontra em nós, chama-se apetite. Tal faculdade pertence à forma vegetativa de nossa vida, visto que nas plantas também podemos ver como impulsos que, agindo naturalmente, as conduzem a encher-se da nutrição adaptada e ao crescimento. Do mesmo modo, as faculdades próprias da natureza irracional se misturam com a faculdade pensante da alma. Dessas fazem parte a ira, o medo e todas aquelas que em nós agem em sentido contrário às primeiras, excetuando a faculdade de raciocinar e de pensar que, como dissemos, é a única a ser superior na nossa natureza uma vez que reproduz a imagem divina. Mas visto que, segundo o raciocínio já feito precedentemente, a faculdade racional não pode hospedar-se na vida corpórea se não se une às sensações, e uma vez que, de outro lado, a sensação preexistia na natureza dos seres irracionais, necessariamente a unidade da nossa alma resulta da união também com aqueles aspectos que pertencem à sensação.

As paixões, instrumentos para a vontade livre

São esses os movimentos que se chamam paixões (*pathē*), quando se produzem em nós e que não foram atribuídas à vida humana unicamente em vista do mal; o demiurgo, de fato, seria verdadeiramente responsável pelos males, se fosse ele que tivesse lançado em nossa natureza as forças que conduzem inevitavelmente ao pecado. Ao contrário, segundo o uso que se faz do livre-arbítrio, tais movimentos da alma se tornam instrumentos de virtude ou de vício, tal como o ferro, quando recebe a marca determinada pela vontade, pelo artista, assume a forma desejada pelo seu pensamento, tornando-se ou uma espada, ou qualquer outro instrumento do agricultor.

Quando a razão governa, tudo concorre para o bem

Se, portanto, a razão, que é a parte mais alta da natureza humana, conseguisse dominar esses movimentos que foram introduzidos em nós do exterior – como o manifestou, de forma enigmática também, a Escritura, que ordena ao homem dominar todos os seres desprovidos de razão – nenhum desses movimentos agiria em nós para servir ao vício: o medo produziria a submissão; a ira, a coragem; a cólera, a cautela; a concupiscência, o prazer divino e puro. Se, ao contrário, a razão abandona as rédeas, deixa-se arrastar pelo cocheiro permanecendo ligada a esse como um auriga, e deixa-se conduzir para onde a leva o movimento irracional dos cavalos emparelhados, então os impulsos se transformam em paixões, como se pode ver também nos animais irracionais. Uma vez que a razão não governa os seus movimentos naturais, os animais ferozes se destroem reciprocamente, guiados como são pela ira; e os animais de grandes proporções e fortes não tiram nenhum proveito de sua força, mas, sendo desprovidos de razão, tornam-se presas dos seres racionais. A atividade própria da concupiscência e do prazer não se ocupa das coisas mais altas; e nenhuma das faculdades neles presente é conduzida pela razão em vista de um escopo útil. Em nosso caso também, se essas paixões não são guiadas pela razão em direção ao fim justo, mas essas a sobrepujam no comando, o homem cai na mais completa irracionalidade e sob o impulso de tais movimentos passionais de ser pensante e semelhante a Deus se transforma em animal”.

Valor respectivo do silogismo e da Escritura

E eu, aprovando plenamente essas palavras, comentei: “A todo homem que seja provido de razão este discurso tão simples, desprovido de artifícios e consequente, pareceria suficiente, na medida em que dá a impressão de ser justo e de jamais abandonar a verdade. Mas, enquanto aqueles que amam as demonstrações artificiosas pensam que somente o silogismo é capaz de convencer, a nós, ao contrário, mais do que qualquer argumentação feita com arte, parece convincente a revelação produzida pelos ensinamentos da Escritura: portanto, eu penso que é preciso procurar se o ensinamento inspirado por Deus concorda com tudo quanto disseste”.

E ela disse: “E quem poderia negar que a verdade é resposta somente naquilo sobre o qual está impresso o selo do testemunho escriturístico? Se é preciso fazer recordar alguma passagem do Evangelho para defender esta doutrina, não é inoportuno examinar a parábola da cizânia. O patrão da casa (nós somos justamente a casa) semeou a semente boa; mas o seu inimigo, tendo esperado o momento em que os servos dormiam, semeou juntamente às sementes boas aquelas que são más, lançando a cizânia no meio do próprio trigo. E as sementes cresceram juntas, pois não era possível que a semente depositada com o próprio trigo não crescesse com ele. O superintendente nos trabalhos agrícolas, uma vez que os dois tipos opostos de plantas cresceram com as raízes emaranhadas entre si, proíbe aos servos de arrancar a erva má, a fim de evitar que, com o elemento estranho, não seja arrancado também aquele que é bom. Na minha opinião, são tais movimentos da alma que mostra o texto através

das boas sementes, movimentos que cada um, se fosse cultivado em vista do bem, produziria infalivelmente em nós o fruto da virtude. Mas visto que juntamente a esses é semeado o erro relativo ao discernimento do bem, e o único princípio verdadeiramente bom por natureza é obtido pelo fruto do engano que cresce ao mesmo tempo, a faculdade concupiscível não se volta e não vai em direção ao bem natural em vista do qual foi semeada em nós, mas transforma o fruto em um ser animalesco e irracional representado pela incapacidade de discernir o bem, uma vez que é justamente em direção a esse que a faculdade concupiscível dirige os seus impulsos; ao mesmo tempo também a semente da ira não dê azo à coragem, mas faça tomar as armas para combater contra pessoas da nossa estirpe; a força do amor se afasta das coisas inteligíveis, enlouquecendo para além de toda medida no gozo das coisas sensíveis; e analogamente os outros impulsos fazem florescer os frutos maus no lugar dos bons.

Conduta lógica do sábio agricultor

Eis por que o sábio agricultor deixa permanecer junto à semente boa o fruto [mau] plantado junto dela, por precaução, para nos evitar ser despojados do princípio melhor [coisa que, com efeito, aconteceria] se a concupiscência fosse erradicada completamente ao mesmo tempo que o fruto mau. Se, com efeito, a nossa natureza é assim tratada, que coisa nos conduziria à união com os bens celestes? E o amor fosse destruído, de que modo poderemos unir-nos a Deus? E se a ira se extinguisse, que arma poderíamos usar contra o adversário? O agricultor deixa, portanto, permanecer em nós as sementes espúrias, não para que dominem para sempre sobre as boas, mas a fim de que seja a própria terra (assim se chama metaforicamente o nosso coração) desseque uma parte dos frutos maus e torne os outros florescentes e ricos de frutos graças à sua força natural, na qual é representada a razão. Mas, se isto não se produz, ele reserva ao fogo a divisão da colheita.

Quem, portanto, faz um justo uso dessas faculdades, acolhendo-as em si mesmo sem tornar prisioneiras delas, é como um rei que se serve da ajuda dos seus muitos súditos, realiza mais facilmente aquilo que é o fim da virtude. Quem, ao contrário, cai sob seu domínio, como acontece quando os servos se revoltam contra o seu patrão; quem se torna escravo deles, submetendo-se de modo ignóbil às suas loucuras dignas dos servos; quem se torna propriedade daqueles que deveriam ser-lhes submissos assim como quer a natureza, não pode senão ser arrastado em direção àquilo para o qual o impele a força de quem o comanda. Nessas condições, não podemos dizer que tais faculdades sejam em si mesmas virtudes ou vícios: uma vez que se trata de movimentos da alma, a sua bondade ou maldade depende somente da vontade de quem as utiliza. Quando esses movimentos se voltam para o bem, [68] eles se tornam motivo de louvor, como acontece ao desejo de Daniel, à ira de Fineias, e à dor de quem chora justamente. Se, ao contrário, se mostram inclinados ao mal, tornam-se paixões e recebem este nome”.

III. CORPO E ALMA DEPOIS DA MORTE: PREPARAÇÃO À DOUTRINA DA RESSURREIÇÃO

O Hades é uma condição de vida, mas não um lugar físico. A interpretação da passagem de Fl 2,10

A alma, depois desta vida: o Hades

Fornecidas essas explicações detalhadas, interrompe-se e concede uma breve pausa ao seu discurso: e eu resumi em meu pensamento o que tinha sido dito e retornei ao raciocínio precedente, no qual fora demonstrado que não é impossível que a alma se encontre nos vários elementos depois da dissolução do corpo. E eu perguntei à nossa mestra: “Onde se encontra o

Hades, este nome do qual tanto se fala, termo tão difundido na vida corrente, e também nas obras dos pagãos e nas nossas Escrituras? Todos pensam que as almas migram para lá como se fosse uma espécie de receptáculo, uma vez abandonado este mundo. Pois não se poderia designar os elementos sob o termo Hades”.

O Hades: um falso problema

E a mestra me respondeu: “É claro que não prestastes muito atenção ao meu discurso. Quando falei da transferência da alma do visível ao invisível,⁵³ eu pensei não ter deixado de lado a questão do Hades. Na minha opinião, as obras pagãs e a Escritura divina com o termo Hades – no qual segundo dizem se encontrariam as almas – não procuram designar outra coisa senão a passagem do visível ao invisível”.

“E como podem alguns – perguntei-lhe – chamar com este nome um lugar subterrâneo, e acreditar que esse hospede as almas, quase como se fosse um lugar capaz de receber essas naturezas e de arrastá-las para si depois que se desprendem da vida humana?”⁵⁴

O Hades não é um lugar: prova cosmográfica

“Mesmo admitindo que o teu discurso seja verdadeiro – retomou a mestra –, o nosso raciocínio não será perturbado por tais suposições. Uma vez que a esfera celeste é contínua em si mesma e sem fraturas e compreende tudo na própria órbita, enquanto a terra e tudo o que a rodeia se encontram suspensas em seu centro e todo movimento circular se faz em torno de um ponto estável e sólido, é necessário supor que tudo o que pode acontecer a cada um dos elementos na parte superior da terra existe também na parte oposta: a substância que gira em torno de toda a sua massa é sempre a mesma. Quando o sol aparece, a sombra da terra cobre a sua parte inferior, uma vez que a sua forma esférica não pode ser abarcada ao mesmo tempo em todo ponto de seu globo pelo feixe dos raios solares: acontece inevitavelmente que, quando o sol atinge com os raios uma parte da terra e se encontra sobre um ponto da esfera [terrestre] que é como o centro de um diâmetro, a extremidade oposta deste diâmetro está na escuridão. A sombra gira sempre, portanto, da parte oposta àquela dos raios solares contemporaneamente ao mover-se do sol, de modo que seja a parte superior, seja a parte interior da terra se encontram na luz e na sombra alternadamente e em igual medida. Do mesmo modo é evidente que não se pode negar a presença no outro hemisfério terrestre de todos os outros elementos que se encontram no nosso. Uma vez que os elementos abarcam de modo único e igual toda parte da terra, eu penso que não se devem nem combater nem aprovar as objeções levantadas sobre esse problema, quando dizem que seria necessário pensar que às almas libertas do corpo foi reservada ou esta região ou uma região subterrânea; pois enquanto a objeção não alterar o nosso principal assunto no tocante à existência das almas depois da vida na carne, não haverá discussão sobre o lugar em nossa exposição, uma vez que compreendemos que a posição em um lugar convém somente aos corpos; a alma, ao contrário, sendo incorpórea, não está obrigada pela própria natureza a permanecer prisioneira em lugares determinados.”

A menção dos lugares subterrâneos em S. Paulo

E eu perguntei-lhe: “Que responderias então se o seu opositor citasse a passagem do Apóstolo onde está dito que todas as criaturas racionais esperarão o patrão de todas as coisas na restauração universal (*apokatastásei pantos*)?⁵⁵ Na epístola aos Filipenses, o Apóstolo recorda também aos espíritos subterrâneos lá onde diz: “Diante dele se dobrarão os joelhos dos seres celestes, terrestres e subterrâneos”.⁵⁶

E a mestra responde: “Mesmo quando ouvimos quem diz essas coisas, continuamos a crer em nosso ensinamento: o nosso contraditor também concorda conosco sobre a existência da

alma; no que diz respeito ao lugar, como disse antes, não levantamos objeções”.

“Mas àqueles, portanto, que procuram saber que coisa quis dizer o Apóstolo com estas palavras – insisti eu – que coisa se poderia dizer, se se prescinde do significado espacial?”

Exegese de Fl 2,10

E a mestra me explicou: “Não me parece que o Apóstolo divino, distinguindo a substância intelectual segundo os lugares, tenha falado de lugares celestes, terrestres e subterrâneos. Três são os estados das naturezas racionais: existem as naturezas às quais toca, desde o início, uma vida incorpórea, e que denominamos anjos; existem aquelas que se uniram à carne, e que denominamos homens; e existem aquelas que com a morte se libertam do corpo. Na minha opinião, o Apóstolo divino, levando em conta, na sua profunda sabedoria, essas três condições que se observam nas almas, quis aludir ao acordo no bem que um dia se estabelecerá entre todas as naturezas racionais. Ele chamou celestes as naturezas angélicas e incorpóreas; terrestres, aquelas unidas ao corpo; subterrâneas, aquelas que se libertaram do corpo, ou os outros seres racionais, diversos daqueles já enumerados: a nós pouco importa se chamam-se demônios, ou espíritos, ou de outro modo análogo.

O demônio, ser “subterrâneo”

A opinião comum e a tradição escriturística, de fato, nos convenceram acerca da existência de naturezas incorpóreas que contrariam o bem e que, abandonada voluntariamente a condição mais elevada, prejudicam a vida humana afastando-a do bem e produzindo nela o seu contrário. Diz-se que o Apóstolo as arrolou entre os seres subterrâneos. Com essas palavras ele alude ao fato de que, uma vez destruído o mal depois de longos períodos de tempo, não permanecerá senão o Bem. De fato, essas criaturas⁵⁷ também reconheceram concorde e unanimemente o senhorio de Cristo. “Nessas condições, portanto, ninguém poderia mais nos forçar a pensar em um lugar subterrâneo quando se fala da região situada sob a terra, visto que o ar circunda por toda parte da terra em medida igual, de modo que não se pode conceber uma parte da terra privada deste invólucro.”

SOBREVIVÊNCIA E RELAÇÃO ALMA-CORPO

Recordação das provas acerca da sobrevivência da alma e a questão do “como” desta sobrevivência

Após esta explicação de nossa mestra, calei-me por um instante e retomei: “Os resultados da pesquisa não me deixam ainda satisfeito: o meu pensamento duvida ainda a propósito do que foi dito, e eu peço novamente, portanto, para retornar o discurso sobre o mesmo tema, deixando de lado os pontos em que já estamos de acordo. Na minha opinião, aqueles que não são muito refratários deixaram-se convencer demasiado através do que foi dito: não pensam mais certamente na destruição e no aniquilamento da alma depois da dissolução dos corpos, e não sustentam mais que essa não se pode encontrar em nenhum ser tendo uma natureza diversa da substância dos elementos. Mesmo que a natureza inteligente e imaterial não possa estar em harmonia com esses últimos, nada impede de hospedar-se neles, e esta concepção nos é garantida de duas maneiras: de um lado, durante esta vida, a alma se encontra nos corpos, mesmo sendo diverso desses em sua essência; de outro lado, o nosso raciocínio demonstrou que a natureza divina, que é absolutamente diversa da essência sensível e material, se difunde, porém, através de cada ser e, uma vez que ela está mesclada com o universo, mantém os seres na existência; em consequência, não se pode pensar que a alma permaneça fora dos seres quando, abandonada a vida que se observa nas espécies particulares, transmigra em direção àquilo que é invisível. Mas como pode acontecer isso

depois que a espécie particular foi destruída pela dissolução dos elementos, se é própria a esta espécie que se une à alma, quando a união dos elementos assume, em virtude da sua mistura recíproca, uma forma diferente de cada um desses? Qual sinal distintivo seguirá a alma, quando aquilo que se conhece dela não subsistir mais?”

E ela, depois de uma breve pausa, disse: “Que me seja concedida a possibilidade de dar um exemplo para esclarecer esta questão, mesmo se aquilo que digo possa aparecer absurdo. Suponhamos que, na pintura, seja possível não somente misturar entre si as cores contrárias, assim como têm o costume de fazer os pintores quando representam figuras semelhantes, mas também separá-las depois que foram misturadas, e restituir a cada uma delas a sua tintura natural. Se, portanto, o branco, o preto, o vermelho, o dourado e as outras cores que entram em uma mistura para reproduzir determinado objeto fossem separadas de tal mistura e se encontrassem isoladas, o pintor, em nossa opinião, conheceria sempre as várias espécies de cores: ele não se esqueceria nem do vermelho nem do preto se, descoloradas pela sua mistura umas com as outras, essas cores retornassem à sua tintura natural. Recordando-se do modo pelo qual as cores se misturam entre si, ele sabe qual cor, unindo-se a uma outra, produz uma outra determinada cor e como certa cor, separando-se de uma outra, volte a assumir a própria tintura. Se, pois, deve refazer um trabalhado igual misturando as cores, isto lhe parece mais fácil, graças à experiência precedente.

Se existe verdadeiramente, disse ela, alguma lógica nesse exemplo, devemos examinar o problema. No lugar da arte da pintura, pensemos nos elementos; e suponhamos que a mistura das várias e diversas cores e o seu retorno à sua condição originária, à maneira de uma hipótese, representem a reunião e a separação dos elementos. Como no exemplo dado o pintor não ignora a tintura originária depois que a mistura reassume o próprio esplendor e reconhece o vermelho, o preto e as outras cores que, unindo-se com as outras, reproduziram uma figura – ele sabe bem como cada uma dessas estava na mistura, como está agora em seu estado natural, e que coisa se tornará se as cores se misturarem novamente entre si de modo semelhante; assim também a alma, mesmo depois de sua dissolução, conhece as propriedades naturais dos elementos que se unem para formar o corpo com o qual ela veio a existir; e mesmo se a sua natureza os afasta uns dos outros por causa das suas qualidades contrárias, impedindo cada um deles de se misturar com o seu contrário, a alma permanece, não obstante, junto de cada um deles, ela que, por seu poder de conhecimento, se junta àquilo que lhe é próprio, e permanecerá junto dele até que se faça novamente a reunião em um mesmo ser dos elementos separados, em vista de reconstituir o que tinha sido dissolvido: este processo é a ressurreição (*anástasis*), e assim é chamado”.

A ressurreição supõe a reconstituição a partir dos mesmos elementos

E eu comentei: “Parece-me que tenhas agora defendido de um modo particular a doutrina da ressurreição. Estas tuas palavras podem induzir gradualmente os inimigos da fé a não considerar como coisa impossível que os elementos se reúnam novamente uns com os outros e que seja perfeitamente constituído o mesmo homem de antes”.

“Dizes a verdade – respondeu a mestra, pois podemos entender aqueles que levantam objeções contra este ensinamento dizer isto: se no universo a dissolução dos elementos comporta o retorno ao semelhante, como é possível que o quente de determinado corpo, depois de ser misturado [com o quente] do universo, se separe novamente daquilo que lhe é semelhante para constituir de novo o homem que é recriado? Se não reaparecem com exatidão os elementos particulares [de um corpo], e se na composição [do novo corpo] entra um elemento do mesmo gênero, mas não precisamente aquele de antes, nasce um corpo completamente novo, e este processo não se pode mais chamar ressurreição, mas criação de um homem novo. Mas, para retornar a ser aquele de antes, o homem deve ser em tudo o

mesmo, retomando a sua natureza originária em todas as partes dos seus elementos”.

“Para combater esta objeção, como eu disse, basta a nossa doutrina sobre a alma: mesmo depois da dissolução do corpo, a alma permanece junto a esses elementos nos quais desde a origem ela estava inserida. Essa é como que a guardiã dos próprios elementos: graças à sutileza e à mobilidade da sua inteligência, não os abandona enquanto se unem àqueles do mesmo gênero, e não consente nenhum erro, não obstante a sutileza deles. Ao contrário, na dissolução acompanha os próprios elementos enquanto se reúnem com os seus semelhantes, e, enquanto esses se difundem no universo, não perde o seu vigor, mas ela permanece sempre neles, em qualquer lugar e quaisquer que sejam as disposições da natureza. Admitamos que a potência que governa todo o universo dê aos elementos dissolvidos a oportunidade de reunir-se novamente; como as diferentes amarras (*schoinoi diáphoroi*) ligadas a uma só extremidade seguem todas juntas e ao mesmo tempo aquele que as tira, assim também a única potência da alma, quando arrasta consigo todos juntos os diversos elementos, recompõe com a reunião deles a cadeia que forma o nosso corpo: cada elemento se liga de modo apropriado à sede originária e habitual, e ocupa um lugar conhecido”.

“Mas eis ainda um exemplo, disse nossa mestra, que poderia a justo título ser acrescentado ao nosso exame, com o objetivo de demonstrar que não é de fato difícil para a alma distinguir os elementos que lhe pertencem daqueles que lhe são estranhos. Suponhamos que um oleiro tenha à sua disposição grande quantidade de argila, da qual uma parte já foi transformada em utensílios domésticos, enquanto a outra é destinada a sê-lo, e que os utensílios não tenham todos a mesma forma, mas que um seja uma jarra, um outro seja uma ânfora, um outro seja prato, ou escudela, ou um outro utensílio adaptado ao uso; e façamos a hipótese de que todos esses objetos não sejam propriedade de uma só pessoa, mas que cada um tenha o seu dono. Assim, enquanto permanecem sólidos, eles podem ser bem reconhecidos pelos seus proprietários; mas também se se quebram, quem os possui pode sempre reconhecê-los segundo os fragmentos e pode sempre [ver] qual pedaço provém da jarra e qual do cálice. Mesmo se os pedaços fossem misturados com a argila ainda não trabalhada, de modo ainda mais seguro poder-se-iam distinguir os objetos trabalhados pela argila informe. Do mesmo modo, cada homem é como um utensílio que a combinação dos vários elementos forma a partir da matéria comum: a sua forma particular é a causa da sua grande diferença em relação aos seus semelhantes. Se ele se decompõe, a sua alma, proprietária do utensílio, é sempre capaz de reconhecê-lo a partir mesmo dos restos: essa não se separa daquilo que lhe pertence nem se os pedaços se misturam entre si nem se se unem à matéria não ainda trabalhada que está à base dos elementos, mas conhece sempre a forma originária do próprio objeto; e também depois que se dissolveu, segundo os sinais que permaneceram nos restos, ela não se engana acerca daquilo que lhe é próprio.”

PARÁBOLA DE LÁZARO E DO RICO

Da parábola de Lázaro e do rico mau nasce uma objeção: as penas dos infernos na parábola de Lázaro; princípios metodológicos e metafísicos e interpretação alegórica.

Eu aprovei este discurso, tendo-o encontrado adaptado e apropriado ao nosso assunto, e, portanto, observei: “É perfeito dizer essas coisas e nelas acreditar; mas se alguém, para criticá-las, nos citasse a parábola do Hades que se encontra no Evangelho do Senhor⁵⁸ e nos fizesse observar que não concorda com o nosso exame, como é preciso preparar-se para responder?”.

Esta parábola exige uma interpretação figurada

E a mestra assim se expressou: “A palavra do Senhor, mesmo expondo esta parábola de modo material, semeia, porém, nesta muitos princípios que são capazes de conduzir a uma

compreensão mais sutil aquele que ouve com espírito crítico. Quem separa com um grande abismo o mal do bem, quem apresenta o atormentado no ato de ter necessidade de uma gota de água levada com um dedo, quem supõe que o seio do patriarca seja o lugar de repouso daquele que foi atormentado nesta vida, quem narra que, antes desses acontecimentos, todos os dois morreram e foram sepultados, esta palavra não afasta pouco de uma interpretação superficial aquele que segue as suas palavras de modo inteligente. Que olhos levanta, de fato, no Hades o rico, se ele deixou na tumba aqueles corpóreos? E como a chama é sentida por quem não tem corpo? Que língua deseja refrescar com uma gota de água, se não possui mais aquela corpórea? Qual é o dedo que lhe leva a gota de água? E qual é o seio que lhe serve como lugar de repouso? Se o corpo se encontra na tumba e se a alma não se encontra no corpo e não é constituída de fragmentos, é inútil procurar adaptar à verdade a interpretação superficial da parábola; [à verdade se chegaria] somente se se desse a cada parte da narração uma interpretação mais elevada. Em consequência, o abismo que proíbe todo contato com aqueles que não podem ter relações não seja julgado como um abismo especial: àquilo que é incorpóreo e inteligente não causa fadiga atravessar um abismo, por maior que seja, uma vez que aquilo que é inteligente por natureza é capaz de chegar, instantaneamente, lá onde deseja”.

E eu lhe perguntei: “Que podem ser, portanto, o fogo, o abismo e todas as outras coisas mencionadas, se não se trata daquilo de que no texto se fala?”.

“Parece-me, disse ela, que o Evangelho através de cada um desses termos aluda às doutrinas que fazem parte da questão sobre a alma. Quando o patriarca diz ao rico “tivestes na vida corpórea a tua parte de bens”,⁵⁹ quando, analogamente, diz a propósito do pobre: “Ele também realizou na vida a sua tarefa, o de receber os males”,⁶⁰ quando acrescenta, a propósito do abismo, que esses são separados um do outro, parece aludir com essas palavras a uma importante doutrina. Na minha opinião, trata-se da seguinte doutrina: a vida humana era simples, enquanto se espelhava somente no bem e não misturava com o mal. Dessa minha opinião é testemunha a primeira lei de Deus, que concedeu ao homem desfrutar sem limites dos bens do paraíso e o manteve distante daquilo que, na sua natureza, era formado por uma mistura de dois elementos contrários, o mal e o bem: ao transgressor impôs a morte como pena.⁶¹ Mas o homem, voluntariamente, em um movimento de autonomia, abandonou a sorte que não conhecia o mal e abraçou a vida na qual se misturavam os dois princípios opostos. Entretanto, a Providência divina não privou a nossa estultícia da possibilidade de corrigir-se; mas visto que a morte decretada aos transgressores da lei seguiu-se necessariamente, ela dividiu em duas partes a vida humana: aquela deste mundo, baseada na carne; e aquela futura, privada do corpo. Às duas partes não determinou uma duração igual: a primeira foi delimitada por um período de tempo mais breve; a segunda foi alongada até a eternidade. Impelida por seu amor pelos homens, a Providência deu a cada um de nós a possibilidade de obter, no período que se deseja, ambas as coisas (eu falo do bem e do mal): ou nesta vida breve e caduca, ou nos séculos sem fim, que têm por limite o infinito.⁶²

Duas categorias de homens...

Uma vez que do bem e do mal se fala de modo equívoco, e de ambos se têm dois conceitos, dependentes da inteligência e das sensações, alguns julgam um bem aquilo que parece agradável às sensações, enquanto outros pensam que seja um bem e se possa chamar com este nome somente aquilo que o pensamento consegue contemplar. Quem tem uma razão pouco exercitada e incapaz de olhar as coisas mais elevadas, sob o impulso da voracidade consome na vida corpórea aquela parte de bem que é devida à natureza material, mas nada se reserva para a vida futura; quem, ao contrário, regula a própria vida segundo um modo de

raciocinar prudente e temperante é atormentado nesta breve existência por fatores que causam dor na esfera sensível, mas conserva o verdadeiro bem para a vida futura: conseqüentemente, para tal tipo de homem a condição melhor dura para a vida eterna.

É, portanto, nisto que consiste, na minha opinião, o abismo: este não é produzido pelo deslocamento da terra, mas pelo nosso juízo durante esta vida, dividido em caminhos opostos. Quem escolhe uma vez por todas os prazeres desta vida e não cura a própria estultícia com o arrependimento, se torna inacessível a sede dos bens e torna-se artífice, contra si mesmo, de um destino inelutável do qual não pode mais fugir, semelhante ao abismo enorme e insuperável. Por essa razão, parece-me que a parábola chame seio de Abraão a condição melhor da alma, na qual faz repousar quem praticou a virtude da paciência: segundo o relato [sagrado], este patriarca foi o primeiro dos homens de outrora a preferir a esperança dos bens futuros ao gozo daqueles presentes; despojando-se de todos os bens no meio dos quais vivia, tinha sua morada em terras estrangeiras e que, através do sofrimento do momento, procurava atingir a bem-aventurança que ele aguardava. Como chamamos impropriamente *kolpon*⁶³ determinada parte de mar, assim, na minha opinião, a parábola, falando do seio [de Abraão], alude aos bens incomensuráveis: neste seio (*kólpōi*) bom – como se fosse um porto ao reparo das tempestades – farão aportar as suas almas todos aqueles que percorreram esta vida virtuosamente, quando se desprenderão deste mundo. Para os outros, a privação dos bens aparentes torna-se uma chama que consome a alma: esta tem necessidade, para seu reconforto, de uma gota de água proveniente do oceano dos bens que banham os santos, e ela não consegue obtê-la. Se, pois, consideras a língua, o olho e o dedo de quem se fala no diálogo entre os dois espíritos incorpóreos, deves admitir que esses concordam com as conjecturas feitas por nós a propósito da doutrina sobre a alma: bastará a ti pensar no sentido das palavras. Como a reunião dos elementos produz a substância do corpo, assim é natural que a natureza das suas várias partes seja formada à base da mesma causa. A alma, se continua a permanecer junto dos elementos do corpo mesmo quando se misturam com aqueles do universo, não somente reconhece todos os elementos que concorrerão para formar o conjunto do composto permanecendo em cada um deles, mas não ignora tampouco a constituição peculiar de cada uma das partes: ela sabe bem de quais partes presentes nos elementos são formados os nossos membros.

Não é, portanto, improvável que a alma, se está presente em todo o conjunto dos elementos que compõem o corpo, se encontre também em cada um desses: e assim, se alguém considera esses elementos no quais os membros em particular do corpo são inatos graças a esta potência,⁶⁴ e compreendendo, portanto, a Escritura se refere justamente à alma quando fala do dedo, dos olhos, da língua, e de todos os demais órgãos do corpo depois da dissolução do composto, indicando que estão presentes nela, não se afastará da verossimilhança. Se, portanto, cada detalhe em particular afasta a mente de uma inteligência em sentido material, é natural supor que o Hades também, que acabamos de mencionar há pouco, não é um lugar, mesmo sendo chamado assim, mas uma condição de vida invisível e incorpórea, na qual nossa alma leva sua existência, segundo o que nos ensina a Escritura.

APEGO À VIDA TERRESTRE

O apego à vida carnal...

Mas uma outra doutrina também da narração do rico e do pobre, nos é ensinada, estreitamente afim ao nosso objeto de pesquisa. Segundo a narração, aquele que está submetido às paixões e que ama a carne, depois de ter visto que sua infelicidade é sem escapatória, preocupa-se com os seus poucos parentes ainda vivos sobre a terra; e embora Abraão lhe diga que a vida daqueles que vivem no corpo não é negligenciada pela

Providência, enquanto esses têm à disposição a Lei e os Profetas para conduzir-lhes pela mão, o rico continua a insistir, para que a sua mensagem se torne convincente por um fato prodigioso: essa deveria ser anunciada por um morto ressuscitado.”

“Qual é, portanto, este ensinamento?”, perguntei-lhe. “A alma de Lázaro – explicou-me – está toda presa aos bens presentes, e não se volta para aquilo que ela abandonou; o rico, ao contrário, mesmo depois da morte está apegado à vida da carne como a um visgo (*ixos*); mesmo cessando de viver, ele não se purificou inteiramente: a carne e o sangue ocupam ainda o seu pensamento. As palavras com as quais suplica [Abraão], para que sejam libertados dos males aqueles aos quais está unido pelos laços de família, mostram que não se libertou ainda da afeição pela carne. Na minha opinião, o Senhor com esta parábola nos ensina que aqueles que vivem na carne devem separar-se e libertar-se, o mais possível, com a sua vida virtuosa, da afeição por ela. Só assim, depois da morte, não teremos necessidade de uma segunda morte que nos purifique dos restos do laço (*kóllēs*) carnal; e somente assim, rompidos todos os liames em torno da alma, o seu curso em direção ao bem se tornará leve e livre,⁶⁵ uma vez que nenhuma dor corpórea a arrastará mais em direção a si mesma.

Pois se alguém torna, completamente e em todas as coisas, carnal o próprio pensamento, absorvendo toda a iniciativa e toda a atividade de sua alma nas vontades da carne, então, mesmo despendido da carne, não se separa das paixões carnis; mas, da mesma maneira que aqueles que detêm por muito tempo em lugares mais asquerosos não conseguem libertar-se do mau odor que atraíram para si com a sua longa permanência nesses [lugares] nem mesmo quando se transferem para um lugar com ar mais respirável, assim também os amantes da carne (*philosárkous*) não podem não arrastar consigo alguma coisa do mau odor carnal quando passam à vida invisível e toda pura; uma vez que a sua alma, tendo se tornado mais material por esta circunstância, a dor que experimenta se faz sentir ainda com mais força. Com tal suposição concorda aquilo que alguns afirmam: vê-se frequentemente, em torno às tumbas dos cadáveres, fantasmas dos mortos, semelhantes a sombras.⁶⁶ Se este evento se verifica verdadeiramente, é um sinal de um apego da alma à vida carnal que ultrapassa a justa medida. Esta alma não deseja, portanto, purificar-se e voar nem mesmo quando se vê arrancada da carne, e não consente sua total transformação em uma forma invisível: ao contrário, permanece na forma corpórea mesmo depois de sua dissolução. Mesmo estando fora do corpo, vítima do desejo que experimenta por ele, continua a vagar e a errar nos lugares em que reside a matéria”.

IV. A ASSIMILAÇÃO AO DIVINO E A PURIFICAÇÃO DA ALMA DEPOIS DA MORTE

Depois de uma breve pausa, retornei com o pensamento ao que fora dito e observei: “Parece-me que desse discurso brote uma conclusão contrária ao exame concernente às paixões. Se devemos pensar que esses movimentos da nossa alma são produzidos por causa de nosso parentesco com os animais irracionais – o nosso discurso os enumerou precedentemente: trata-se da ira (*thymón*), do medo (*phóbōn*), do prazer (*hēdonēn*), do desejo (*epithymían*) e de outras coisas semelhantes; se afirmamos que o bom uso de tais movimentos produz a virtude, enquanto de seu uso mau nasce o vício; se acrescentamos que cada um dos outros movimentos contribui para a vida virtuosa, uma vez que é próprio do desejo que nos conduz para Deus e nos arrasta de baixo para Ele como se fosse uma cadeia, parece-me que o discurso [que agora fizeste] está em contraste com o nosso assunto”.

“Como tu dizes isto?”, perguntou-me. “É que – expliquei-me – se todo movimento irracional se apagar em nós depois da purificação, não teremos mais nem mesmo a faculdade concupiscível; e se esta não existir mais, não existirá tampouco o desejo das coisas mais elevadas: na alma não se encontrará mais o movimento que desperta nela o desejo dos bens.”

A atração exercitada pelo Bem e a assimilação a Deus na apátheia. O ágape, único liame entre a alma e Deus, não é uma paixão

“Mas contra esta objeção, disse ela, podemos dizer o seguinte: a capacidade de contemplar e a de distinguir fazem parte do elemento da alma que é semelhante a Deus, uma vez que é justamente graças a elas que nós conseguimos compreender o divino. Se, portanto, a nossa alma consegue libertar-se de todo liame com as paixões irracionais ou nesta vida graças ao exercício ou por meio da purificação futura, esta não encontra mais nenhum obstáculo na contemplação do Belo. O Belo é capaz, segundo sua natureza, de atrair de algum modo todo aquele que o contempla. Se, portanto, a alma se purifica de todo vício, ela permanece no Belo. E o Belo é por natureza o divino: é a este que a alma se une graças à própria pureza, ligando-se àquilo que lhe é aparentado.⁶⁷ Se, portanto, isto acontece, o movimento dependente do desejo que nos conduz em direção ao Belo não é mais necessário. Só quem nas trevas deseja a luz; se, porém, quem vier à luz, ao seu desejo sucederá o gozo, e a possibilidade de desfrutar o desejo estéril e inútil. Consequentemente, se a alma se encontra libertada desses movimentos, não recebe nenhum dano no gozo do bem; essa se volta para si mesma, conhece exatamente a própria natureza, sendo capaz de ver o modelo através da própria beleza que funciona como espelho e imagem. Podemos dizer com razão que a perfeita semelhança com Deus se verifica quando a nossa alma procura imitar a substância transcendente (*tên hyperkeiménēn ousían*). A natureza que está acima (*hyperánō*) de todo pensamento (*noēmatos*), e que se encontra longe das realidades que se observam em nós, conduz uma vida de toda diversa e que difere de nossa maneira de viver agora na existência.

Esperança e recordação na vida do homem

Uma vez que a nossa natureza se encontra sempre em movimento, nós, homens, nos deixamos arrebatados pelo impulso de nosso arbítrio: se assim podemos dizer, a parte anterior da nossa natureza não se encontra nas mesmas condições da parte posterior.⁶⁸ De fato, enquanto a esperança guia o seu movimento para o futuro, é a recordação que acolhe o movimento direto da esperança. Se a esperança guia a alma em direção à verdadeira beleza, o movimento da nossa decisão deixa na recordação um vestígio radiante; se, ao contrário, o livre-arbítrio erra acerca do bem porque a esperança engana a alma com uma beleza só aparente, a recordação resultante disto então se torna sentimento de vergonha. Produz-se assim na alma uma luta interior: a recordação combate a esperança que conduziu mal o livre-arbítrio. Esta situação é ilustrada claramente pela vergonha: a alma experimenta remorso por aquilo que aconteceu, ela é golpeada pelo arrependimento como por um flagelo, atacada por um impulso irrefletido, e contra a dor que lhe faz sofrer chama em ajuda o esquecimento.

Mas a nossa natureza, não possuindo o Belo, aspira sempre por aquilo que lhe falta; e é justamente o desejo daquilo que lhe falta que está na origem da concupiscência da nossa natureza, quer essa se engane acerca do belo por sua incapacidade, quer também obtenha aquilo que é bom obter.

Em Deus, nem esperança nem recordação

Mas a natureza que é superior a todo pensamento relativo ao Bem (*hypérchousa pasan agathēn énnōian*) e que transcende toda potência (*hyperkeiménē dynámeōs*), não tendo necessidade de nenhuma das coisas que se podem pensar a propósito do Bem, é a plenitude dos bens, e não se encontra na condição de beleza como se dela fosse partícipe; ao contrário, é ela mesma a essência do belo, qualquer que possa ser esta beleza na representação da nossa mente: por isso, esta natureza não admite em si nem mesmo o impulso da esperança, que opera só em função daquilo que não está presente. *Por que então se deveria esperar*

naquilo que já se possui?, diz o Apóstolo.⁶⁹ No conhecimento do seres, ela não tem necessidade mais da atividade da memória, pois aquilo que se vê não tem necessidade de ser recordado.

Uma vez que a natureza divina (*theía physis*) está acima de todo bem,⁷⁰ e o Bem é necessariamente o amigo do Bem, esta [natureza], vendo a si mesma, deseja aquilo que possui e possui aquilo que deseja; não admite em si nenhuma coisa externa e nada se encontra fora dela, senão o mal (*hē kakía*) somente, cuja existência – mesmo que pareça absurdo dizê-lo – consiste no não-ser. Com efeito, não há outra gênese do mal senão a privação do ser. Aquilo, ao contrário, que é verdadeiro ser, corresponde à natureza do bem; isto, portanto, que não se encontra no ser se encontra inteiramente no não-ser.⁷¹

Pelo amor, a conformação a Deus exclui o desejo

Quando, portanto, a alma se desvencilha de todos os movimentos da própria natureza, torna-se semelhante a Deus; superado todo desejo, ela vem a encontrar-se nesse estado para o qual até então a erguia o próprio desejo, e não concede mais em si nenhum lugar nem à esperança nem à recordação, enquanto agora possui aquilo em que antes esperava. Toda absorta no gozo dos bens, ela elimina toda recordação do próprio pensamento; assumida uma forma baseada nas propriedades da natureza divina, imita a vida superior e, portanto, nada lhe falta senão a disposição para amar, que por sua natureza se apega ao belo: o amor consiste justamente nisto, no apego profundamente enraizado àquilo que lhe é caro. A alma, portanto, quando se torna simples, uniforme e exatamente semelhante a Deus, encontra aquele Bem que é verdadeiramente simples e imaterial, o único bem que é verdadeiramente digno de ser amado e desejado; ela se junta a ele e se mistura intimamente com ele pelo movimento e pela ação do amor, modelando sua própria forma segundo o que ela atinge e encontra a cada instante; ela torna-se, pela semelhança ao bem, isto justamente que é a natureza mesma do ser ao qual ela participa; e como nele não há desejo visto que não lhe falta absolutamente nenhum bem, deve ser lógico que a alma também, tendo chegado a esse estado onde a necessidade não existe, rejeita para longe de si todos os movimentos e as atitudes baseadas na concupiscência, que podem subsistir somente quando falta aquilo que se deseja.

Junto de Deus, somente o amor permanece e invade tudo

Deste ensinamento, o divino Apóstolo também nos mostrou o caminho, quando anunciava por antecipação uma cessação e uma diminuição de tudo o que em nós, agora, tende com esforço a um bem maior, ao passo que para o amor somente ele não encontra limite: *As profecias, diz ele, desaparecerão, as ciências cessarão, mas o amor não passará jamais*,⁷² o que significa dizer que ele é sempre o mesmo. E mesmo afirmando que a fé e a esperança permanecem juntas ao amor, ele coloca justamente este último acima das duas primeiras virtudes.⁷³ De fato, a esperança se exerce somente enquanto não se verifica o gozo daquilo em que se espera, e a fé, do mesmo modo, serve de apoio na incerteza própria da esperança. Com essas palavras [o Apóstolo] a define: *A fé é a substância das coisas em que se espera*.⁷⁴ Mas uma vez chegado o que se espera, enquanto todo o resto ignora todo movimento, a atividade ligada ao amor permanece pois ela não encontra nada para lhe suceder; por isso, essa é superior a todos os atos virtuosos e aos preceitos da lei. A alma que atinge este fim não tem necessidade de outro, porque agora apreende a plenitude dos seres: e só ela parece conservar em si mesma a marca da bem-aventurança divina. A vida desta vida superior é o amor, enquanto o belo não pode ser objeto de amor para aqueles que o conhecem; essa conhece a divindade, e este seu conhecimento se transforma em amor, uma vez que o objeto do conhecimento se identifica por sua natureza com o belo. Aquilo que é verdadeiramente

belo não é tocado pela saciedade orgulhosa (*hybristēs ou prosáptetai kóros*); e como nenhuma saciedade interrompe a disposição que conduz a amar o belo, é sem descontinuidade que a vida divina será ativa graças ao amor, que é belo em sua natureza; ama sempre o belo e não conhece limites na sua atividade amorosa: não consegue ver nenhum limite na beleza, a ponto de fazer cessar o amor ao mesmo tempo que cessa o belo, pois o belo de fato é delimitado somente pelo seu contrário; mas o bem, cuja natureza não admite em si o mal, avançará em direção ao bem infinito e sem limite.

A PURIFICAÇÃO, OBRA DE DEUS QUE ATRAI A ALMA

Atraída por Deus, a alma suporta uma purificação necessariamente penosa

Uma vez que toda natureza atrai para si aquilo que lhe é afim, e o homem é em certo sentido afim a Deus já que tem em si a imitação do arquétipo, a alma não pode não ser arrastada em direção ao divino por aquilo que lhe é afim; com efeito, é preciso que seja inteira e absolutamente reservado para Deus aquilo que lhe pertence. Se, portanto, a alma é leve e pura, sem nenhum fardo corporal que pese sobre ela, a sua ascensão em direção Àquele que a atrai é agradável e fácil. Mas levantemos a hipótese de que esta seja trespassada pelos pregos da afeição pelas coisas materiais. Nos desastres provocados por terremotos, os corpos esmagados pelos escombros são destinados a sofrer uma semelhante sorte. Suponhamos que esses não somente sejam sufocados pelas ruínas, mas que sejam também trespassados pelos paus e pelos pedaços de madeira que se encontram nos escombros. É fácil intuir os sofrimentos que tocam aos corpos que se encontram nesse estado, quando os seus próximos os retiram das ruínas para sepultá-los santamente: esses são todos pisados e reduzidos a pedaços e sofrem as penas mais atroz, lacerados pelos escombros e pelos pregos sob o efeito de uma tração violenta. Parece-me que análogos sofrimentos provem também a alma, quando a potência divina, impelida pelo seu amor em favor dos homens, deseja extrair aquilo que lhe pertence dos escombros representados pela irracionalidade e pela matéria. Na minha opinião, Deus, que exige em restituição e atrai para si tudo aquilo que nasceu graças a ele, não inflige aos pecadores as dores porque os odeia ou queira puni-los pela sua má vida: ele se limita atrair a alma para si, a fonte de toda bem-aventurança, em vista de um bem superior; mas aquele que é arrastado não pode não tocar a dor.

Como quem deseja eliminar com o fogo o material que se encontra misturado com o ouro não pode limitar-se a fundir este material espúrio, mas é constrangido a fundir juntamente também o ouro puro, que permanece enquanto o primeiro se consuma, assim, enquanto o mal é consumido pelo fogo inextinguível, a alma também, unida a ele, está necessariamente no fogo, até que os elementos espúrios e materiais que foram semeados nela não sejam eliminados e consumados pelo fogo eterno.

Outra comparação: se em torno de uma pequena corda se unta em profundidade com argila muito viscosa e, introduzida sua extremidade em um orifício estreito, puxa-se violentamente esta última para o interior, a corda segue necessariamente aquele que a puxa, enquanto a argila aplicada em torno dela permanece fora da abertura sob a violência da tração; ela faz sim com que a corda não passe comodamente, mas seja submetida à violenta tensão de quem a atrai. Uma coisa semelhante me parece que se deva pensar a propósito da alma que, envolvida em apegos passionais, materiais e terrenos, suporta fadiga e tensão quando Deus atrai para si aquilo que lhe pertence, e que os elementos estranhos, por terem sido de algum modo combinados com ela, são eliminados violentamente e produzem nela dores agudas e insuportáveis.

E eu observei: “Ao que parece, não é o juízo divino o ator principal das penas infligidas aos pecadores; como o presente raciocínio mostrou, sua ação não faz senão separar o bem do

mal, arrastando-os com violência para a participação na bem-aventurança; é, ao contrário, a cisão desta união íntima que se torna dor para aquele que é atraído”.

“Sim, diz nossa mestra, é também meu pensamento. A medida da dor depende da quantidade do mal que se encontra em cada um. Não é justo que aqueles que estão tão mergulhados nos vícios proibidos e aqueles que se fizeram arrastar por pecados menos graves sejam atormentados em igual medida enquanto se purificam do mal. Mas é segundo a quantidade da matéria [apegada à alma] que acenderá mais ou menos a chama dolorosa, tanto tempo quanto subsista aquilo que a nutre. Naquele que é oprimido por um forte fardo material, a chama destruidora é necessariamente intensa e de mais longa duração; naquele que é, ao contrário, menos consumido pelo fogo, a punição reduz os seus efeitos violentos e dolorosos na medida em que o vício que lhe é submetido é menor. O mal deve ser de fato de todo eliminado do ser: como se disse antes, o não-ser não pode existir. Uma vez que o mal não pode, por natureza, existir fora do livre-arbítrio, quando o livre-arbítrio se encontra em Deus, o mal irá ao encontro da total destruição porque não lhe resta mais nenhum receptáculo.”

“Mas, qual é o benefício desta boa esperança, objetei, para quem imagina o quanto é mau suportar um sofrimento mesmo em um só ano, se esta dor insuportável se prolonga por uma duração eterna? Qual consolação que deriva desta extrema esperança resta naquele ao qual a punição é assinalada para a eternidade?”

“Por isso – respondeu ela – é preciso imaginar antecipadamente, ou, antes, guardar nossa alma absolutamente pura e sem relação com as impurezas do mal; ou, se isto é de todo impossível por causa da passionalidade de nossa natureza, é preciso fazer de modo que os insucessos da virtude sejam limitados e curáveis. O ensinamento evangélico sabe quem deve dez mil talentos, quem [deve] quinhentos denários, quem [deve] cinquenta denários e quem [deve] um quadrante, que é a última das moedas;⁷⁵ o juízo de Deus examina tudo, tornando coextensivo ao peso da dívida a compensação necessária, sem negligenciar tampouco os débitos menores.

A pena expiatória, condição da liberdade

O Evangelho diz que a restituição das dívidas não se faz mediante o pagamento de uma soma de dinheiro, mas o devedor é submetido aos torturados até que, diz o texto, ele tenha restituído tudo aquilo que deve.⁷⁶ Isso pode significar somente que aquilo que é devido se deve pagar com os tormentos: a dívida consiste em provar aquelas dores das quais se tornou devedor na vida quem, por irreflexão, escolheu prazer puro e sem mistura de seu contrário. Só assim, depois de ter rejeitado tudo o que lhe era estranho, e que é o pecado, e depois que tiver se libertado da vergonha das dívidas, ele conhecerá liberdade e segurança.

Libertação do mal e assimilação a Deus, que se torna tudo em todos

A liberdade consiste em assemelhar-se àquilo que não está sujeito a nenhum mestre e que pode dispor de si: ela nos foi dada por Deus no início, mas foi em seguida recoberta pela vergonha das dívidas. A liberdade é única por natureza, e está sempre em união íntima com ela mesma; em consequência, portanto, tudo o que é livre está em acordo com o seu semelhante; mas “a virtude não tem mestres”; conseqüentemente, é nela que se encontrará tudo o que é livre, pois o que é livre não tem mestre. Mas a natureza divina é fonte de toda virtude; nela, portanto, se encontrarão aqueles que se libertaram do mal, a fim de que, como diz o Apóstolo, Deus seja tudo em todos.⁷⁷ Esta palavra me parece confirmar claramente o pensamento que acabamos de expressar, segundo o qual Deus é, ao mesmo tempo, tudo e se encontra em todos os lugares.⁷⁸ Nos tempos presentes, o transcorrer de nossa vida é variado

e multiforme; e numerosas são as coisas às quais nós participamos, como o tempo, o ar, o lugar, a alimentação e a bebida, as vestes, o sol, a luz, e muitas outras coisas essenciais às necessidades da vida, nenhuma das quais é Deus. A bem-aventurança que aguardamos, ao contrário, não tem necessidade de nada, uma vez que a natureza divina se transformará para nós em todas as coisas, dando-se em partilha, de maneira apropriada, para todas as necessidades da vida celeste. Isto é demonstrado também pelos divinos oráculos, quando dizem que Deus, para aqueles que disto são dignos, se torna lugar, casa, vestimenta, alimento, bebida, luz, riqueza, realeza e todo pensamento e nome relativos às coisas que contribuirão para a beleza da nossa vida. Mas aquele que se torna tudo se encontra também em todas as coisas; este discurso me parece, portanto, ensinar também a destruição completa do mal. Se, de fato, Deus está em todos os seres, é claro que o mal não se encontra nos seres. Se se supõe a existência [do mal], como pode Deus encontrar-se em todos os lugares? De fato, a exceção constituída por aquela torna incompleta a compreensão de todas as coisas. Mas quem estiver em todos os lugares não se encontrará no não-ser.”

“Que é preciso dizer, portanto – perguntei-lhe – àqueles que são pusilânimes diante das desgraças?”

“Dir-lhes-emos isto, respondeu a mestra: é sem razão que vos mostrais descontentes e tristes diante da inelutável concatenação e sucessão dos acontecimentos. Ignorais o fim ao qual tende cada coisa que no universo está submetida a uma regra: tudo deve tornar-se afim à natureza divina em base à ordem e à sucessão, desejados pela arte e pela sabedoria do princípio superior. As naturezas racionais nasceram para que a riqueza dos bens divinos não seja estéril: os receptáculos das almas foram fabricados pela Sabedoria que formou o universo como vasos dotados de livre-arbítrio, para ser uma espécie de espaço capaz de receber os bens e que aumentasse constantemente com o acréscimo do que nele é vertido. A participação no bem divino é por natureza levada a tornar maior e mais capaz aquele no qual ela se produz, visto que é por um aumento de potência e de grandeza que ela é assumida por quem a recebe, e quem dela se nutre continua a crescer e não cessa jamais seu crescimento. Pois, visto que a fonte dos bens jorra sem cessar, e que nenhum desses é supérfluo e inútil quando é assumido, a natureza daquele que neles participa transforma tudo aquilo que se derrama nela em um desenvolvimento da própria grandeza: ela se torna assim mais capaz de atrair o bem superior, e ao mesmo tempo, ela aumenta sua capacidade de recepção, duas operações que crescem conjuntamente: de um lado, a força que recebe o alimento cresce graças à abundância dos bens; de outro lado, a administração do alimento se faz mais abundante graças ao progresso daqueles que crescem. É, portanto, verossímil que a grandeza [de quem recebe] aumente até o ponto em que nenhum limite interrompe (*epikóptei*) o seu processo de crescimento.⁷⁹

E eis que, diante de tal proposição, vos irritais acerca do caminho que nos é fixado, enquanto nossa natureza avança em direção ao seu fim próprio? A nossa marcha para essas realidades não é possível de outra maneira, se não arrancarmos da nossa alma este fardo molesto e terreno que nos pesa; e [não é possível] na pureza nos unir ao que nos é semelhante, se, pensando nas coisas do alto, não nos purifiquemos da inclinação passional que experimentamos por ele nesta vida. Mas se experimentas tanto apego por este corpo e te atormentas a separação daquilo que tanto amas, não te desesperes tampouco por isso; tu verás que esse invólucro corpóreo, que agora é dissolvido pela morte, será novamente juntado com os mesmos elementos, não segundo sua organização atual, espesso e pesado, mas com um tecido bem construído, mais sutil e aéreo, de sorte que o que tu amas esteja ao mesmo tempo presente e restaurado em uma beleza superior e mais digna de ser amada.”

V. TRANSMIGRAÇÃO, PREEXISTÊNCIA E APARIÇÃO DA ALMA. INTRODUÇÃO À

DOUTRINA DA RESSURREIÇÃO

A doutrina pagã da transmigração da alma, as suas três variantes e os motivos de contato e de divergência com aquela cristã da ressurreição

Mas parece – observei – que esta série de argumentações introduz novamente em nossa discussão a doutrina da ressurreição, que me parece dever ser verdadeira e digna de fé a partir do ensinamento das Escrituras, e não suportar dúvidas. Entretanto, visto que a fraqueza do pensamento humano se vê reforçada neste convencimento pelos raciocínios que nos são acessíveis, seria bom não deixar sem exame nem mesmo esse aspecto. Examinemos, portanto, aquilo que é preciso dizer.

Nossa mestra retomou: “Aqueles que são estranhos à nossa filosofia⁸⁰ tocaram, com concepções diferentes, cada um de seu lado, parcialmente na doutrina da ressurreição: eles não concordam exatamente com as nossas concepções, mas não abandonam tampouco toda esperança. Alguns tratam com insolência o ser humano quando afirmam que a mesma alma faz parte do homem e de um ser irracional, alma que reveste corpos sucessivos e que migra sempre segundo seu prazer, tornando-se volátil ou animal aquático ou terrestre, depois de ter sido homem, alma que, inversamente, deixa esses animais para retornar à natureza humana. Outros estendem até as plantas essa extravagante crença, pensando que há entre a vida na madeira e a alma humana relação natural e familiaridade. Outros, enfim, julgam que somente um outro homem possa tomar o lugar de um homem, e que a vida humana prossegue sempre com os mesmos seres, visto que as mesmas almas se encontrariam para sempre, agora nesses indivíduos, depois, por sua vez, nos outros”.⁸¹

Doutrinas que contêm certa parcela de verdade

“Nós, ao contrário, impulsionados pelos ensinamentos da Igreja, dizemos que é bom admitir, daqueles que possuem tais doutrinas filosóficas, somente aquela parte que mostra em certa medida a sua harmonia com as nossas concepções sobre a ressurreição. A afirmação deles, segundo a qual a alma, depois de ter sido separada do corpo, se introduziria novamente em outros corpos, não destoa muito da nossa esperança em uma nova vida. Afirmamos que o nosso corpo é formado, tanto agora como no futuro, pelos elementos presentes no universo, e os filósofos pagãos pensam da mesma maneira. Não se pode, de fato, conceber uma natureza corpórea que não seja o resultado da união dos elementos. A diferença [entre nós e eles] consiste no fato de que nós dizemos que o mesmo corpo é novamente construído em redor da mesma alma, ajustado a partir dos mesmos elementos; eles, ao contrário, acreditam que a alma passe a outros corpos, susceptíveis de razão, desprovidos de razão ou desprovidos de sensações. Eles reconhecem que o corpo seja formado de partes presentes no universo, mas destoam de nós porque não acreditam que esse seja formado justamente daquelas partes idênticas que se tinham ligado à alma no início da vida corpórea. Por conseguinte, que não seja inverossímil que a alma se encontre novamente no corpo, é testemunhado pela filosofia pagã. Mas é agora o momento de examinar a inconsistência da doutrina deles, e de mostrar, tanto quanto possível, com uma série de argumentos corretos, a verdade.

Refutação da transmigração das almas humanas em corpos animais e vegetais: a confusão das naturezas

Que dizer, portanto, a propósito dessas questões? Aqueles que fazem transmigrar a alma em diversas naturezas me parecem confundir as propriedades naturais e misturar umas nas outras: a irracionalidade, a racionalidade, as faculdades sensoriais, a falta de sensações, coisas que, caso se encontrassem uma na outra, não seriam mais separadas entre si de modo constante segundo uma ordem natural. Dizer que a mesma alma é ora dotada de razão e de

inteligência e está envolvida pelo invólucro de um corpo humano, ora habita nas cavernas junto às serpentes, ora entra na multidão dos pássaros, ora transporta os fardos, ora se nutre de carne, ora vive na água, ora cai em uma planta desprovida de sensações que finca raízes, tornando-se árvore, que faz surgir os ramos, e que produz neles ou as flores, ou os espinhos, ou frutos capazes de nutrir, ou frutos nocivos, outra coisa não é senão pensar que todas as coisas são uma única realidade, e que a natureza dos seres é única, confusa em uma comunhão onde tudo se mistura e não conhece distinções, uma vez que nenhuma propriedade separa mais uma coisa da outra. Quem afirma que uma mesma coisa se encontra em todos os lugares quer dizer somente que tudo é uma unidade, uma vez que as aparentes diferenças não impedem a mistura entre seres que não deveriam ter nada em comum. Consequentemente, quando vê um animal carnívoro ou venenoso, deve necessariamente admitir que aquilo que lhe aparece é da mesma raça que ele; e nem mesmo o veneno pode parecer-lhe estranho, se vê a natureza humana também nas plantas. As suspeitas devem recair também na uva, que se cultiva para as necessidades da vida [material]: esta uva é, de fato, uma planta; e plantas são também os produtos das espigas, com as quais nos nutrimos.

Como, portanto, ele pode mover a foice para cortar as espigas? Como pode espremer a uva, ou arrancar da terra as espinhas, ou colher as flores, ou caçar os pássaros, ou acender o fogo com pedaços de madeira, quando teme fazer mal aos consanguíneos, aos antepassados ou aos parentes, e fazer uso de seus corpos quando acende o fogo, quando mistura o vinho na taça ou se prepara o alimento? Quem acredita que, em cada um desses casos, a alma do homem se torna uma planta ou um animal, mas sem dispor de sinais para mostrar como é a planta ou o animal que derivam de um homem, ou como é aquele que tem uma outra origem; quem adota esta suposição manifesta uma atitude igual em relação a todas as coisas: em consequência, é necessariamente levado ou a ser insensível em relação aos homens vivos, ou, se o sentimento de humanidade o inclina em direção àqueles de sua raça, a nutrir as mesmas disposições em face de todos os seres vivos, sejam esses serpentes ou feras selvagens; e mais ainda, se aquele que admite esta crença se encontrar entre as árvores de uma floresta, ele imaginará que as árvores são uma multidão de seres humanos. Qual será, portanto, a vida de tal homem, pleno de respeito para com todas as coisas, porque poderiam ser seus parentes, ou permanecerá insensível em relação aos homens, porque as outras coisas lhe são indiferentes?

Teoria da preexistência das almas

A doutrina da preexistência das almas, de sua queda; em seguida, de sua subida...

Em base do que se disse, este raciocínio deve ser rejeitado: muitas outras razões também nos afastam justamente de tal suposição. Eu soube daqueles que professam doutrinas deste gênero que há, na opinião deles, multidões de almas que vivem em uma cidade particular antes de conhecer a vida no corpo: na sutileza e na mobilidade de sua natureza, elas se moveriam com o universo em rotação, mas, por uma inclinação em direção ao mal, as almas perdem suas asas e caem nos corpos; primeiramente, residiriam nos corpos humanos e, em seguida, tendo abandonado a vida humana, elas se transformariam em feras, dado o seu comércio com as paixões irracionais; abandonadas as feras, cairiam [enfim] na vida vegetal e insensível. Consequentemente, a alma, o ser que por natureza é sutil e móvel, torna-se, antes de tudo, pesada e se inclina para baixo, entrando nos corpos humanos por causa do mal; em seguida, com a extinção da capacidade de raciocinar, ela vive entre os seres não dotados de razão; enfim, uma vez eliminado também o dom da sensação, assume a vida privada de sensibilidade, que é das plantas; partindo desta, inversamente, ela sobe pelos mesmos degraus até ser estabelecida na morada celeste.⁸²

... não tem nenhuma consistência

Até mesmo aqueles que possuem uma capacidade de juízo medíocre são capazes de provar a inconsistência de tal doutrina. Se, por causa do mal, a alma é arrastada da vida celeste para baixo na vida vegetal e, portanto, graças à virtude, sobe desta para a vida celeste, vê-se este pensamento confuso para dizer o que para ela é o mais precioso, a vida vegetal ou aquela celeste, pois aí existe um movimento circular que atravessa pontos semelhantes, uma vez que a alma, onde quer que ela esteja, está sempre na instabilidade. Se ela for precipitada da vida incorpórea para a vida corporal, e desta para a vida privada de sensações; e se, em seguida, desta última sobe àquela incorpórea, pode-se supor que naqueles que ensinam essas coisas reine uma confusão entre o bem e o mal que não admite mais distinções. A vida celeste não é mais bem-aventurada, se o mal atinge aqueles que aí vivem; e as árvores não são privadas de virtude, se é verdade que a alma sobe deste nível para o bem, enquanto começa a viver segundo o mal quando desce do céu. Se a alma, enquanto gira no céu, se liga ao mal que a arrasta para a vida material; se, em seguida, é erguida deste em direção a uma vida mais alta, então, ao contrário, para esses, a vida material é uma purificação do mal, ao passo que o movimento circular estável torna-se para as almas princípio e causa de males, se é verdade que desta morada, munidas de asas pela virtude, elas se elevam através dos ares mas que, deixando esta com a queda das asas causada pelo mal, elas se aproximam da terra e caem no solo, misturadas à espessura da natureza material.”

... é repleta de contradições...

O absurdo de tais doutrinas não se limita a uma inversão completa das concepções, mas o próprio pensamento deles tampouco permanece firme até o fim. Se, de fato, eles afirmam que a natureza celeste é imutável, como a paixão tem seu lugar no imutável? E se a natureza inferior está submetida às paixões, como, naquilo que é submetido às paixões, se realiza a impassibilidade? Com efeito, eles confundem e unem entre si coisas que não se podem misturar e que não admitem nenhuma união: eles veem na paixão o imutável e, inversamente, na mudança, a impassibilidade. Eles não se mantêm, definitivamente, tampouco nessas posições: expulsa a alma da vida material, recolocam-na novamente naquela vida sem perigo e imortal da qual a tinham expulsado por causa do mal, esquecendo que justamente da vida celeste a alma se afastara presa ao vício para unir-se à natureza inferior.

A acusação feita contra a vida aqui debaixo e os louvores tributados às coisas celestes se misturam e se confundem, uma vez que o que se acusa conduz ao bem, segundo a opinião deles, e o que se concebe como conduzindo ao bem fornece à alma a ocasião de inclinar-se para o mal. Devemos, portanto, rejeitar das doutrinas de verdade todas as suposições relativas a esses argumentos, plenos de erros e privados de fundamento.

... atribui ao mal um papel determinante

Mas não devemos tampouco seguir aqueles que pensam que as almas passam dos corpos das mulheres para a vida dos homens, ou que inversamente as almas separadas de corpos dos homens vão para os das mulheres, ou que elas passam também de um homem para outro ou de uma mulher para outra, pois eles se afastam da verdade.⁸³ O raciocínio precedente foi rejeitado não somente porque é inconsistente, ilusório e aberto a conclusões contraditórias, mas também porque é cheio de impiedade, na medida em que ensina que nenhum ser pode nascer, se o mal não fornece a cada natureza a ocasião do nascimento. Se, com efeito, nem os homens, nem as plantas, nem os animais podem nascer se a alma não cai do alto sobre eles, e se a queda se faz por intermédio do mal, esses pensadores julgam que o mal tem a iniciativa na constituição dos seres.

... tem implicações concretas absurdas

E como se produzem, ao mesmo tempo, os dois eventos, a procriação de um ser humano em virtude do matrimônio e a queda da alma em concomitância com as práticas conjugais? E se é verdade que é justamente na primavera que sucedem os acasalamentos de quase todos os animais irracionais, uma outra coisa é ainda mais absurda: talvez seja necessário dizer que a primavera provoca a aparição do mal no movimento circular, de modo que, ao mesmo tempo, as almas caiam [do alto], imbuídas do mal, e que o ventre dos animais conceba? E que diremos do agricultor que fixa na terra os rebentos das plantas? Como pode a sua mão sepultar a alma humana com a planta, como se a queda das asas da alma coincidissem com o empenho que conduz o homem a plantar? É, portanto, absurda também outra opinião, segundo a qual as almas estão absortas em perscrutar as uniões íntimas daqueles que vivem em laço matrimonial, ou espereitam as partes para introduzir-se nos corpos que nascem; mas se o homem recusa a união conjugal, se a mulher se liberta da obrigação do parto, [deva-se talvez pensar que] o mal cessará de acabrunhar a alma? Por conseguinte, ou a união conjugal fornece ao mal a ocasião para agir contra as almas, ou a propensão para o princípio contrário se apodera da alma independentemente da união conjugal. A alma é, portanto, destinada a vagar, errante, pelos espaços intermédios se, uma vez caída do céu, se encontra privada de um corpo capaz de recebê-la.

... nega toda providência

E como podem supor que a divindade governe os seres nessas condições, quando se atribui a esta queda das almas, fortuita e irracional, a origem da vida humana? Pois é forçoso que haja harmonia entre a origem e o que vem depois dela: se a vida teve início por um acidente casual, o seu desdobramento se torna também de todo casual. É inútil que tais pessoas façam depender os seres da potência divina, se negam que os seres do universo são produtos da vontade divina e atribuem o nascimento das coisas a um funesto acidente, como se a vida humana não tivesse consistência fora da ocasião dada à vida pelo mal. Se esta é a origem da vida, é evidente que também aquilo que segue se desdobra segundo essa origem: ninguém poderia dizer que do mal surge o bem, nem do bem se produz o seu contrário, mas é segundo a natureza da semente que aguardamos os frutos. Portanto, toda a vida [na opinião deles] é governada por este movimento espontâneo e accidental, e nenhuma providência está presente no meio dos seres.

... destrói a moral...

Absolutamente inútil se torna também a prudência nos raciocínios: o benefício da virtude seria nulo, e uma atitude de hostilidade contra o mal não poderia ter nenhum valor: com efeito, todas as coisas dependem inteiramente daquilo que as arrasta, e a vida não apresentará nenhuma diferença dos navios desgovernados: os acidentes casuais, como se fossem ondas, a fazem passar de um lado para outro, quer seja bom ou mau. Os seres, cuja natureza deriva de um princípio contrário [ao bem], não podem receber nenhum benefício da virtude. Se [se admite que] Deus regula a nossa vida, não se pode admitir que esta seja regulada pelo mal. Se, ao contrário, nascem através do mal, nós viveremos inteira e absolutamente segundo ele.

... e exclui todo ato de vontade livre, o mal governando tudo

Se se aceita tal hipótese, são somente frivolidades que os tribunais que nos aguardam depois desta vida, as recompensas proporcionadas aos nossos méritos, e todas as outras coisas das quais se fala e nas quais se acredita, destinadas a fazer desaparecer o mal. Como é possível que escape a este mal o homem que nasceu através dele? E como pode o homem ser dotado de uma livre aspiração à vida virtuosa, se a sua natureza, como o dizem, tem a sua

origem no mal? Como nenhum animal irracional tenta falar como um homem e quando usa a voz que lhe é habitual e que é conforme à sua natureza não julga um castigo a falta de palavra, do mesmo modo aqueles que veem no mal a origem e a causa de sua vida não podem chegar a desejar a virtude, que se encontra fora da natureza deles. Todos aqueles que, ao contrário, purificam a alma com os próprios pensamentos (*ek logismōn*) cultivam e desejam a vida virtuosa. Tudo isso demonstra claramente que o mal não é mais antigo que a vida, e que a nossa natureza não se origina dele: ao contrário, a iniciativa de nossa vida depende da sabedoria de Deus, que governa o universo.

A alma, vindo de Deus, é livre; cabe a ela dirigir sua liberdade

Uma vez nascida segundo o modo que apraz ao Criador, a nossa alma, graças ao seu livre-arbítrio, tem a faculdade de escolher aquilo que lhe agrada, e de tornar-se aquilo que deseja. Esta ideia poderia ser ensinada melhor através do exemplo dos olhos: a faculdade de ver corresponde à natureza deles, enquanto o fato de que não veem depende ou da nossa vontade ou de um acidente: de fato, a função natural deles pode ser substituída por um fenômeno que é contrário à natureza, fechando os olhos voluntariamente ou quando o olho é privado da visão por causa de um acidente. Portanto, podemos dizer que a alma foi formada por Deus e que é livre da escravidão do mal, que não pode ser imaginado na divindade. Uma vez nascida, porém, ela pode deixar-se conduzir em direção ao bem ilusório ou porque fecha voluntariamente os olhos à visão da verdadeira beleza, ou porque vive nas trevas e no engano, sendo a sua visão prejudicada pelas insídias do inimigo que se estabeleceu em nossa vida; ou ainda, inversamente, ela é capaz de dirigir um olhar puro para a verdade e de afastar-se assim das paixões tenebrosas.

A doutrina cristã da origem da alma: esta nem preexiste ao corpo, nem é criada depois desse, mas, sim, contemporaneamente a este

Quando e como se pode dizer que ela vem à existência? Mas a pesquisa que concerne ao modo da gênese de cada coisa deve ser inteiramente eliminada de nosso discurso. Nem tampouco no caso das coisas às quais podemos facilmente pensar porque são perceptíveis com as sensações, a razão investigadora seria capaz de conceber o modo como se formou aquilo que se vê: nem mesmo aos homens inspirados e santos isto pareceu concebível. “Pois é pela fé, diz o Apóstolo, que nós compreendemos que os mundos foram criados pela palavra de Deus, de sorte que o que se vê provém do que não é aparente.”⁸⁴ Na minha opinião, ele não teria falado assim se tivesse pensado que o objeto de nossa pesquisa fosse concebível por meio de raciocínios. O Apóstolo diz acreditar que, por uma vontade divina, foram criadas a eternidade e todas as coisas que dela provêm, qualquer que seja esta eternidade na qual se podem contemplar as naturezas visíveis e invisíveis; quanto ao como essas foram criadas, ele o deixou sem examiná-lo.

Antinomias entre Criador e criatura

Não penso que tal questão esteja ao alcance daqueles que procuram, pois numerosas são as dificuldades que faz surgir diante de nós a pesquisa nesses assuntos: como pode aquilo que se move ter nascido da natureza imóvel? E como pode aquilo que é dotado de extensão e composto derivar da natureza simples e sem dimensões? Essas coisas nasceram talvez da essência transcendente? Mas isto não se pode admitir em virtude do fato de que os seres possuem uma natureza diversa da sua! Então de qual outra origem? Na verdade, a razão nada consegue ver que esteja fora da natureza divina.

Nem dualismo, nem panteísmo, mas criacionismo

As nossas suposições se dispersariam entre diversos princípios, se acreditássemos na existência de um princípio que seria estranho à causa criadora, e da qual a sabedoria engenhosa (*hē technikē sophia*) recolheria os elementos necessários para a criação. Uma vez que uma só é a causa dos seres, e que não há homogeneidade entre a causa transcendente e o que ela faz nascer, resulta igual o absurdo de ambas as suposições, pensar que a criação deriva da natureza de Deus ou que os seres se tenham formado a partir de uma essência diversa: ou se deve pensar que Deus se encontra nos traços particulares da criação, mas então os seres criados são afins a Deus; ou ainda é preciso introduzir uma natureza material distinta da substância divina, mas igual a Deus pelo fato de que é não gerada e eterna. É justamente o que imaginaram os Maniqueus bem como alguns filósofos gregos que admitiram as mesmas suposições, e eles estabeleceram como dogma esta quimera (*tēn phantasian tautēn*).

Para escapar deste duplo absurdo em nossa pesquisa sobre os seres, a exemplo do Apóstolo, deixaremos, portanto, de lado, sem examiná-la, a discussão concernente ao modo como cada ser se originou; recordemos somente que o movimento da vontade divina, quando ela o deseja, torna-se realidade, e que a vontade se faz substância tornando-se logo natureza; pois a liberdade onipotente – qualquer que seja o objeto por esta desejado em sua sabedoria e em sua arte – não deixa sem efeito. A existência da vontade é também substância.⁸⁵

Dimensão intelectual de toda criação

Os seres se distinguem em duas classes, a dos seres inteligentes e àquela dos seres corpóreos. A criação das criaturas inteligentes não parece se diferenciar daquela da natureza incorpórea: dada a afinidade delas com esta serem invisíveis, não podem ser tocadas, e não possuem dimensões; e não se engana quem supõe a existência desses traços também na natureza transcendente. Nas criaturas corpóreas se observam, ao contrário, particularidades sem nenhuma relação com a divindade: essas provocam muitas dificuldades à razão, que não consegue compreender como do invisível pode derivar o visível, daquilo que não se pode tocar, o sólido e o resistente, daquilo que é indeterminado, o determinado, daquilo que é privado de quantidade e de grandeza, aquilo que é totalmente circunscrito por medidas onde se considera a quantidade;⁸⁶ e que há também cada uma das características que permitem apreender a natureza corporal, a propósito das quais podemos dizer que nada daquilo que se vê nos corpos é de per si um corpo; não é a forma, nem a cor, nem o peso, nem a extensão, nem a quantidade, nem tampouco aquilo que se pode pensar pertencente às várias qualidades; ao contrário, cada uma dessas coisas é um conceito (*logos*): são a sua combinação uns com os outros, e a sua união, que constituem o corpo. Portanto, visto que as qualidades se completam para formar o corpo, são apreendidas pelo intelecto e não pelas sensações, e que a divindade é uma natureza inteligente, qual dificuldade pode existir a que as realidades inteligíveis sejam produzidas pelo ser inteligível, realidades cuja combinação umas com as outras deu nascimento à natureza de nosso corpo? Mas trata-se de uma pesquisa a ser feita, estranha ao presente problema.

Exigência de uma aparição simultânea da alma e do corpo...

O escopo de nossa pesquisa era saber se as almas preexistem aos corpos, quando nascem e como nascem. Para a questão do modo como se originaram as almas, em nossa discussão, nós a deixamos de lado sem examiná-lo, porquanto é insolúvel. Quanto ao momento em que é dado às almas o começo de sua existência, nos resta agora determinar como este ponto está em acordo com o que já examinamos. Se se admite que a alma vive em uma condição particular, preexistente ao corpo, é necessário atribuir certo valor aos raciocínios absurdos

daqueles que fazem habitar as almas nos corpos por causa do mal. Mas, de outro lado, nenhuma pessoa sensata pode supor que as almas nasçam sucessivamente e sejam posteriores à formação do corpo, uma vez que é evidente a todos que nenhum ser desprovido de alma possui em si mesmo a força de produzir o movimento e o crescimento; ora, para os seres que se desenvolvem no seio materno, nem seu crescimento nem sua mudança de posição são objeto de disputa ou de dúvida. Não resta, portanto, senão supor que a formação da alma e a do corpo tenha uma única e idêntica origem.

... pois na origem de todo vivente há o princípio vital

E da mesma maneira que a terra recebe do agricultor o rebento arrancado da raiz e dele faz uma árvore não porque injete neste fragmento que ela nutre a força que produz o crescimento, mas só porque fornece a isso que se encontra nela a ocasião para o crescimento, assim dizemos também que o fragmento que se separa do homem para gerar um outro homem é, de certa maneira, um ser vivo: é um organismo animado proveniente de um outro organismo animado, um ser recebendo alimento provindo de um ser que recebe alimentação. Mas que a pequenez do fragmento separado não seja capaz de todas as atividades e de todos os movimentos da alma, nisto nada há de espantoso: nem mesmo o grão que se encontra na semente é uma espiga visível – e como poderia uma coisa tão grande entrar em uma coisa tão pequena? O grão se torna espiga porque a terra lhe fornece nutrientes apropriados, sem mudar de natureza no solo; ele, ao contrário se revela e se desenvolve completamente sob a ação da nutrição. Como no caso das sementes das plantas o desenvolvimento atinge o seu termo paulatinamente, do mesmo modo, também no caso da formação de um ser humano, a força da alma se revela em proporção às dimensões do corpo: primeiramente, ela se mostra pela capacidade de alimentar-se e de crescer nos seres que se formam em um seio; em segundo lugar, ela concede ao ser que veio à luz as faculdades sensoriais; em terceiro lugar, quando a planta já está crescida, faz brilhar nela de maneira reduzida, como se fosse um fruto, a faculdade racional: não inteiramente de uma só vez, mas se desenvolvendo ao mesmo tempo que cresce a planta, em um progresso contínuo. Assim, portanto, visto que o fragmento separado dos seres animados para estar na origem da formação de um ser animado não pode ser uma coisa morta (o estado de morte vem pela privação da alma, e a privação não poderia preceder a posse), somos capazes de compreender que a entrada na existência é comum aos dois elementos que compõem o composto [isto é, o corpo e a alma], sem que um preceda nem que o outro venha depois. Mas o nosso raciocínio prevê necessariamente também o momento em que o crescimento do número das almas terminará, a fim de que a natureza não continue a espalhar-se sem cessar, progredindo continuamente em virtude dos novos seres que vêm a acrescentar-se, sem jamais cessar seu movimento. Esta é, em nossa opinião, a causa pela qual a nossa natureza deverá tornar-se estável: uma vez que toda natureza inteligível é completa, é natural que chegue um dia à sua plenitude também o gênero humano, que não é desprovido tampouco do elemento inteligível; do contrário, daria a impressão de ser sempre incompleto. O acréscimo contínuo de novos seres é, de fato, prova do caráter incompleto da natureza.

Quando o gênero humano tiver atingido finalmente sua totalidade, este tumultuoso movimento da natureza, alcançada a sua meta necessária, se deterá completamente, e uma outra condição sucederá àquela presente, diferente daquela que é agora vivida na geração e na corrupção; se não houver a geração, não poderá existir necessariamente nem mesmo a corrupção. Se antes da dissolução há a composição – e por composição se entende o ingresso na vida através da geração –, disto resulta que, se a composição não dá origem à vida, a dissolução tampouco se produz. Portanto, em conformidade com os conteúdos da fé, a vida futura aparece estável e indestrutível, visto que nem geração nem corrupção podem

alterá-la.

VI. O MISTÉRIO DA RESSURREIÇÃO, A APOKATÁSTASIS E A SALVAÇÃO UNIVERSAL

Plenitude do universo e da ressurreição.

Eu, depois desta exposição de nossa mestra, e como o discurso parecia à maioria dos assistentes ter atingido o termo conveniente, fui tomado pelo temor de que não haveria mais ninguém capaz de resolver as objeções levantadas pelos pagãos contra a ressurreição toda as vezes que a mestra tivesse sucumbido à doença – o que de fato aconteceu –, assim disse: “o nosso discurso não atingiu ainda o ponto mais importante de nossas pesquisas sobre a doutrina; com efeito, a Escritura inspirada por Deus afirma, tanto no ensinamento novo como no antigo, que nossa natureza se desdobra com certa ordem e certo encadeamento, e segundo o movimento do tempo, transitório, e que cessará um dia esta corrente que progride e avança através da sucessão dos descendentes; e como o completo acabamento do universo não admite mais o crescimento em direção a uma maior quantidade, é a totalidade das almas sem exceção que, do estado invisível e disperso, retornará em sentido inverso a um estado organizado e aparente, uma vez que os mesmos elementos se reunirão novamente entre si segundo a mesma lei. Esta condição de vida é chamada ressurreição pelo ensinamento divino da Escritura, pois, ao mesmo tempo que o levantamento do elemento terrestre, é designado também o movimento geral dos elementos.”

“Que coisa, portanto, não havíamos recordado em nosso discurso”, disse ela.

“Trata-se justamente da doutrina da ressurreição”, disse eu.

“Entretanto, disse ela, muitas coisas das quais se falou detalhadamente se referem a este tema.”

“Mas não sabes, eu disse, que enxame de objeções é levantado contra nós por aqueles que são contrários a esta nossa esperança?”. E, ao mesmo tempo, procurei ilustrar todas as invenções dos que amam controvérsias, que tendem a destruir a crença na ressurreição.

Dossiê escriturístico sobre a ressurreição

Mas ela disse: “Parece-me oportuno percorrer brevemente as palavras depositadas aqui e acolá pela divina Escritura a respeito desta doutrina, para colocar um ponto final ao nosso discurso.

Sl 103, 29-30

Ouvi, portanto os louvores que canta Davi, em cânticos divinos, quando, tendo tomado como tema de seu canto a ordem do universo, ele disse isto no salmo 103, no final do hino: “Eu lhes tirarei o espírito, e eles desaparecerão, e voltarão ao pó; tu enviarás o teu espírito e serão criados, e renovarei a face da terra”. Ele apresenta o poder do espírito, que se faz sentir em todos, no ato de vivificar aqueles nos quais se torna presente, e, inversamente, priva da vida aqueles dos quais se afasta. Uma vez que, portanto, segundo as suas palavras, os viventes desaparecem quando o espírito se retira enquanto aqueles que morreram se renovam graças à sua presença, e que, segundo a ordem do enunciado, ao desaparecimento precede a renovação dos seres, podemos afirmar que o mistério da ressurreição é anunciado à Igreja pelo espírito profético de Davi, que proclamou por antecipação esta graça.

A festa das Tendas...

Mas também este mesmo profeta, em outro lugar, nos diz que o Deus do universo, o Senhor dos seres, se manifestou no momento em que celebramos a festa entre aqueles que cobrem as tendas: com o termo “cobertura” (*tou pykasmou*) ele explica o significado da festa das Tendas, praticada já desde tempos antigos segundo a tradição que remonta a Moisés.⁸⁷ Julho

que é como profeta que o legislador predizia o futuro: esta festa, mesmo sendo celebrada, na realidade não tinha ainda acontecido. Pois a verdade era por antecipação revelada, em símbolos, através de figuras que são os acontecimentos; a verdadeira fixação das tendas ainda não se tinha verificado. Mas se, segundo a palavra profética, o Deus e Senhor de todas as coisas, se revela a nós a fim de que seja organizada para a natureza humana a reconstrução da nossa casa destruída, que tem a sua cobertura material na reunião dos elementos. O termo “cobertura” (*pykasmós*) designa claramente, em seu sentido próprio, o invólucro corpóreo e o ornamento que dele deriva. Mas eis os termos do salmo: “Deus é Senhor e se manifestou a nós, para que celebrássemos a festa entre aqueles que recobrem [as tendas] até os ângulos do altar”,⁸⁸ o que me parece anunciar por antecipação, de modo enigmático, que uma festa única é organizada para toda a criação racional, e que, na sociedade dos justos, inferiores e superiores dançarão juntos.

... signo de uma salvação universal, onde cada ordem da criação tem seu lugar

De fato, no que diz respeito à típica conformação do templo, não era permitido a todos penetrar no recinto exterior: o ingresso era vetado a todos os pagãos e aos pertencentes a outras nações; além disso, todos aqueles que estavam no recinto não tinham igualmente direito de entrar na parte mais interna: [tal permissão era concedida] somente a quem se tinha purificado com um gênero de vida mais puro e certas abluções rituais; por sua vez, o santuário do interior não era acessível a todos, mesmo entre esses últimos, mas a lei permitia unicamente aos sacerdotes ultrapassar a tenda para celebrar os sacrifícios. E na mais secreta e arcana do templo, o *adyton*, no qual era colocado o altar adornado com ângulos salientes, nem mesmo os próprios sacerdotes podiam entrar, salvo um só, aquele que ocupava o primeiro lugar no sacerdócio e que, uma vez ao ano, em certo dia fixado pela lei, oferecendo, sozinho, um sacrifício mais secreto e mais sagrado, penetrava no santuário interior. Estas eram as distinções presentes no templo, imagens e imitações da condição inteligível. As prescrições materiais nos ensinam que nem todas as criaturas racionais se aproximam do tempo de Deus, isto é, da profissão de fé no Deus grande: quem vai atrás das falsas crenças está destinado a permanecer fora do recinto divino. Entre aqueles que aí entram graças à sua profissão de fé, são preferidos aqueles que foram purificados com aspersões e outras práticas purificadoras; e entre esses últimos, se distinguem aqueles que se consagraram, de modo a serem julgados dignos da iniciação reservada. Mas para que o significado do enigma se torne mais evidente, esta outra coisa se deve aprender pelo ensinamento da razão: entre as potências dotadas de razão, algumas estão, como o santo altar, localizadas no santuário escondido da divindade; outras se destacam ainda mais do que as primeiras pela sua excelência, enquanto despontam à semelhança de chifres; outras ainda, ao redor delas, possuem os primeiros e os segundos lugares segundo determinada ordem. O gênero humano, por culpa do mal que nele se hospeda, foi repellido para fora do recinto divino, no qual pode entrar somente quem se purificou com o banho da ablução.

A ressurreição, verdadeira festa das Tendas

Mas visto que essas barreiras intermediárias devem um dia ser destruídas – elas que permitiram ao mal de nos proibir o acesso ao interior do véu –, quando nossa natureza tiver sido novamente, pela ressurreição, erguida como uma tenda, e quando toda corrupção sobrevinda por causa do mal tiver sido totalmente erradicada dos seres, então aqueles que forem recobertos⁸⁹ pela ressurreição celebrarão a festa junto de Deus, e todos se alegrarão de um único e idêntico modo: nenhuma diferença separará mais as naturezas racionais da participação aos mesmos bens: ao contrário, aqueles que agora se encontram fora por causa

do mal entrarão no santuário da divina bem-aventurança, e se aproximarão dos ângulos do altar, isto é, daquelas potências eminentes que se encontram em evidência. É exatamente o que diz o Apóstolo, de maneira mais simples, quando explica a harmonia do universo com o Bem: “Diante dele todo joelho se dobrará, no céu, sobre a terra e sob a terra, e toda língua confessará que Jesus Cristo é Senhor, para a glória de Deus Pai”.⁹⁰

Em vez dos ângulos [do altar], ele fala dos seres angélicos e celestes, e com outros termos designa a criação concebida depois deles, nós, que seremos reunidos em uma única e harmônica festa. A festa é a confissão e o reconhecimento daquele que é verdadeiramente.

A visão de Ezequiel

“Muitas outras passagens da sagrada Escritura – disse ela – poderiam ser reunidas para garantir solidamente a doutrina da ressurreição. Assim, por exemplo, Ezequiel, depois de ter, pelo espírito profético, superado todo o intervalo de tempo [que a precede], se ergue no momento mesmo da ressurreição, por seu poder de presciência, e depois de ter contemplado o futuro como se fosse já presente, ele o mostra ao nosso olhar, em sua narração: Ele viu-se abrir-se diante dele uma planície grande e infinita, e nesta um amontoado, imenso, de ossos disseminados aqui e acolá ao acaso; em seguida, o poder divino os ergue para que se juntem cada um com o que é de sua família e lhe é apropriado; enfim, se cobrem de nervos, de carnes e de peles (a este processo o canto do salmo alude com as palavras “aqueles que são recobertos”); e um espírito vivificou e despertou aqueles que jaziam.”⁹¹

Testemunho de S. Paulo e do Evangelho

Quanto à maneira como o Apóstolo apresenta as maravilhas [que se verificaram] na ressurreição, é acessível a quem o queira ler: o que poderíamos dizer disto? Segundo a sua narração, naquele instante os mortos, como que obedecendo a uma ordem, ao som da trombeta serão restituídos todos juntos à condição da natureza imortal.⁹² Há também as palavras do Evangelho: elas são claras para todos, e as deixaremos de lado. O Senhor não se limita a assegurar com as suas palavras que os mortos ressurgirão,⁹³ mas ele mesmo produz a ressurreição, e realiza os seus prodígios partindo das coisas mais próximas e menos susceptíveis de provar dúvidas. Com efeito, em primeiro lugar, mostra sua potência vivificadora quando cura as doenças mortais, que expulsa com as suas ordens e as suas palavras;⁹⁴ em segundo lugar, desperta uma adolescente morta um pouco antes,⁹⁵ depois restitui à mãe⁹⁶ um jovem que era conduzido ao sepulcro, fazendo-o sair do ataúde; em terceiro lugar, reconduz para fora do sepulcro Lázaro, morto já há quatro dias, fazendo reviver o cadáver com as suas palavras e sua ordem;⁹⁷ enfim, faz ressurgir ao terceiro dia o seu próprio corpo transpassado pelos pregos e pela lança, aduzindo como testemunha da ressurreição as marcas dos pregos e a ferida produzida pela lança.⁹⁸ Não creio que seja necessário desenvolver esses pontos, uma vez que nenhuma dúvida subsiste naqueles que estão prontos para aceitar tudo quanto foi escrito.

Modalidade da ressurreição e problema da identidade do corpo ressuscitado com aquele precedente. A questão dos corpos dos anciãos, dos deformados, dos recém-nascidos

“Mas não era este o objeto de nossa pesquisa, retomei eu. Quase todos os ouvintes estão dispostos a admitir, à base das provas escriturísticas e ao que foi já examinado precedentemente, que haverá uma ressurreição e que o homem será submetido ao juízo do tribunal incorruptível. Mas resta ainda examinar se o que esperamos será também como o que existe agora.

Se as coisas fossem verdadeiramente assim, eu diria que os homens deveriam recusar a

esperança na ressurreição. Se os corpos humanos forem restituídos à vida tais como eram quando morreram, os homens, crendo na ressurreição, esperam um infortúnio sem fim. Com efeito, existiria espetáculo mais deplorável que ver corpos que uma extrema velhice encurvou, tendo-os reduzido à fealdade e à disformidade, uma vez que a carne é consumida pelo tempo enquanto a pele enrugada se resseca juntos aos ossos? Quando, pois, os nervos se contraem porque não são mais impregnados da umidade natural, e quando, conseqüentemente, todo o corpo é submetido a tensões, se assiste a um espetáculo absurdo e deplorável: a cabeça se dobra em direção ao joelho enquanto a mão, que não possui mais a sua energia natural, é continuamente agitada por uma tremedeira involuntária. E como são os corpos daqueles que são consumidos por longas doenças? Esses diferem dos ossos desnudados somente porque parecem cobertos por uma pele sutil e agora desgastada! Outro exemplo também: como serão os corpos de quantos se tornaram inchados pela hidropisia? E aqueles que a enfermidade sagrada (*hiera nosō*)⁹⁹ venceu: qual discurso conduziria o olhar para uma desgraça e uma disformidade tais que paulatinamente os progressos da putrefação devoram todos os membros, quer sejam simples instrumentos ou órgãos dos sentidos? E que coisa dever-se-ia dizer a propósito dos corpos daqueles que sofreram mutilações em consequência de terremotos, de guerras ou de qualquer outro motivo e que antes de morrer vivem por certo tempo nesta miserável condição, ou a propósito dos corpos daqueles que crescem com os membros deformados, em consequência de uma malformação congênita?

E que coisa se deve pensar a propósito das crianças recém-nascidas, das crianças expostas, daquelas sufocadas, e daquelas que foram mortas por acaso, todas as vezes que retornam à vida: Se permanecem na sua tenra idade, que coisa há de mais miserável? Se, ao contrário, chegarem à idade adulta, com que leite as nutrirá a natureza? Em consequência, se for justamente o mesmo corpo que a reviver, aquilo que aguardamos será um infortúnio.

Mas, ao contrário, se não é mais o mesmo corpo, é uma pessoa diversa do morto quem se levantará. De fato, se morre uma criança e ressurge um adulto ou sucede a coisa contrária, como se pode dizer que é o mesmo morto que ressurgirá, quando o morto suportou uma mudança por causa da diferença de idade? Quem vê no lugar da criança um homem adulto, e no lugar do ancião um homem que está na flor da idade, vê uma pessoa no lugar da outra; e igualmente se no lugar do mutilado vê uma pessoa sã, e no lugar de um homem debilitado um homem em boa forma, e da mesma maneira para todos os outros casos que não desejo enumerar singularmente a fim de não causar tédio com o meu discurso. Se, portanto, não revive o mesmo corpo que foi sepultado na terra, não é mais o morto que ressurgirá: a terra se transforma em um outro homem. Que importância pode ter então para mim a ressurreição, se em meu lugar é um outro que deve retomar a vida? Como reconhecer a mim mesmo, se não vejo a mim mesmo? Na verdade, eu não sou mais eu, se não sou de todo idêntico a mim mesmo. Admitamos que, na vida presente, eu tenha em minha memória os traços de alguém – suponhamos, por exemplo, que esta pessoa seja calva, com os lábios salientes, com o nariz um pouco chato, com a pele branca, com os olhos verdes, com cabelos esbranquiçados, com o corpo enrugado – e que, procurando este homem [na vida futura], eu me encontro diante de um jovem com cabelos longos, de nariz recurvado, de pele negra, alguém diferente em todos os outros aspectos somáticos. Vendo este último, deverei, portanto, pensar que se trata do primeiro?

A natureza humana, sempre em transformação, não tem nenhuma identidade

Mas por que seria necessário passar mais tempo pelas menores objeções, negligenciando as mais importantes? Quem não sabe que a natureza humana se assemelha a uma corrente em perene fluxo desde o nascimento até a morte, e que seu movimento não cessa senão com

o fim de sua existência? E este movimento não consiste em uma mudança de um lugar a outro (pois a natureza não vai embora dela mesma), mas progride graças à transformação. E a transformação, tanto quanto tempo existe o corpo de que se fala, não permanece jamais no mesmo ponto: com efeito, como poderia se conservar na identidade o que se transforma? Mas é como a chama da lâmpada que é aparentemente sempre a mesma, pois a continuidade do movimento a revela sempre ininterrupta e unida a ela mesma; na realidade, porém, esta se sucede sempre a si mesma, sem jamais permanecer a mesma: o elemento úmido tirado do calor se inflama e queima para se transformar em fumaça, e é sempre por seu poder de transformação que é produzido o movimento da chama, que por si mesma muda em fumaça o que aí se encontra. Quem, portanto, toca duas vezes a chama no mesmo tempo não toca duas vezes a mesma chama, uma vez que a sua rápida transformação não espera este segundo contato, mesmo que isso aconteça no tempo mais breve possível: a chama é sempre nova e recente, enquanto se produz continuamente, sucede sempre a si mesma e não permanecendo jamais no mesmo ponto. De modo semelhante se comporta a natureza em relação ao nosso corpo, pois a corrente que flui em nossa natureza e aquela que sai dela, sempre em circulação e móveis sob o efeito do movimento de transformação, não cessam de mover-se senão quando cessa também a vida; tanto quanto este fluxo participa na vida, ele não conhece estabilidade: ou se enche, ou se dilui, ou passa sempre através desses dois processos. Se, portanto, o homem não é mais aquele de ontem, mas a mudança faz tornar-se outro, quando a ressurreição reconduzir o nosso corpo à vida, um único indivíduo deverá tornar-se uma multidão de homens, para que nenhum aspecto falte ao ressuscitado: o recém-nascido, o menino, o rapazinho, o adolescente, o homem, o pai, o ancião e todas as outras fases intermediárias.

Impossibilidade de adaptar pecado e castigo

A temperança e a intemperança se exercem através da carne: se aqueles que suportam pela piedade os tormentos das punições, e aqueles que por causa das sensações corpóreas não conseguem resistir a eles, mostram [na vida presente] ou uma ou outra dessas atitudes morais, como pode no juízo ser salvaguardada a justiça? Ou ainda, se a mesma pessoa ora peca, ora se purifica com o arrependimento, ora reincide por acaso no pecado; e se tanto o corpo manchado como aquele isento de mancha se sucedem no processo natural e nenhuma das duas é capaz de durar perpetuamente, qual corpo será castigado junto com o intemperante? Talvez aquele contraído pela velhice e próximo à morte? Mas este é um corpo diverso daquele que cometeu o pecado. Então aquele que foi manchado pela paixão? E onde está o ancião? Ou este último não ressuscita, e vã é a ressurreição, ou ele ressuscita, e aquele que estava submetido à pena pode escapar dela.

Destino dos órgãos corporais

Gostaria de recordar também uma outra objeção apresentada por aqueles que não aceitam a nossa doutrina. A natureza, dizem eles, não criou partes de nosso corpo, desprovidos de funções. Algumas possuem em si o princípio e a força de vida, e sem elas não é possível, não poderia subsistir a nossa vida carnal: refiro-me ao coração, ao fígado, ao cérebro, aos pulmões, ao estômago e ao resto das entranhas. Outras partes são reservadas aos movimentos próprios das sensações; outras têm por objeto a energia necessária à ação e a força que faz agir e se deslocar, e as outras são necessárias para que se sucedam os descendentes. Se a nossa vida futura se desdobrar do mesmo modo, a nossa transferência para ela será desprovida de significado; se, ao contrário, são verdadeiras – e, de fato, o são – as palavras que estabelecem que na vida sucessiva à ressurreição não existirá mais o matrimônio e que essa não será mais regulada pela alimentação e pelas bebidas, qual será o

uso das partes do corpo, uma vez que não se esperará mais, na outra vida, aquilo pelo que existem atualmente nossos membros? Se, de fato, os órgãos destinados ao matrimônio existem justamente para isso, quando o matrimônio não existir mais, não teremos mais necessidade tampouco dos relativos órgãos. Do mesmo modo, as mãos servem para agir, os pés para caminhar, a boca para receber os alimentos, os dentes para triturar os alimentos, as vísceras para a digestão, e os orifícios de excreção para a eliminação das coisas inúteis. Quando, portanto, essas operações não existirem, como ou para qual objetivo existirão os órgãos que lhes são ordenados? Em consequência, se no corpo não existirem os órgãos que não poderão de fato contribuir [ao desenvolvimento] da outra vida, não poderá mais existir nenhuma das partes que agora compõem o nosso corpo, uma vez que esta vida conhecerá outras condições; mas então uma tal mudança não se pode mais chamar ressurreição, uma vez que cada membro em particular, em razão de sua inutilidade na outra vida, não ressuscitará junto com o corpo. Se, ao contrário, é em todos esses membros que deve operar a ressurreição, vãs e inúteis para a vida futura serão em nós as realidades criadas pelo autor da ressurreição. Entretanto, é preciso acreditar ao mesmo tempo que a ressurreição existe e que ela não é vã. É preciso, portanto, prestar bem atenção ao que afirmamos, para salvaguardar plenamente a verossimilhança desta doutrina.

Resolução das aporias: o mistério da ressurreição como restauração (apokatástasis) do ser humano na sua condição originária, anterior à queda e resguardado de qualquer acidente

Eis as reflexões que eu havia feito. “Não é de maneira vulgar, disse nossa mestra, que, seguindo o que chama retórica, tu atacaste a doutrina da ressurreição, desenvolvendo de todos os lados a verdade, de uma maneira persuasiva, mediante argumentos adaptados à refutação; aqueles que não consideraram muito bem o mistério da verdade poderiam, em consequência, convencer-se da verossimilhança de teu discurso e acreditar que foi justo suscitar dúvidas sobre tudo quanto foi dito. A verdade, porém, não é esta – continuou ela –, mesmo que não sejamos capazes de responder ao teu discurso com semelhantes artifícios retóricos. O verdadeiro discurso sobre essas questões se encontra conservado nos tesouros escondidos da sabedoria¹⁰⁰ e nos será revelado quando nos tiver sido ensinado com os fatos o mistério da ressurreição; então não teremos mais necessidade de palavras para revelar o objeto de nossa esperança. Quando aqueles que permanecem despertos fazem, à noite, muitos discursos sobre a natureza da luz do sol, o dom do raio solar, com sua única aparição, torna vã toda descrição; do mesmo modo aquilo que esperamos, uma vez conhecido por experiência, mostra a nulidade de qualquer discurso que procure descrever de modo conjectural o nosso estado futuro. Mas visto que não é preciso deixar sem examinar as objeções que são levantadas contra nós, trataremos tal argumento do seguinte modo.

A ressurreição restaura o estado primitivo...

É preciso, antes de tudo, compreender qual é o objeto da doutrina da ressurreição, em vista do que ele é afirmado pela sagrada Escritura e é objeto de fé. Para descrevê-la sumariamente com uma definição, diremos assim: a ressurreição é a reconstituição (*apokatástasis*) da nossa natureza na sua condição originária. Na vida originária, criada por Deus mesmo, não existiam, como é natural, nem velhice, nem adolescência, nem os sofrimentos associados às várias doenças, nem as outras debilidades próprias da miséria corpórea – que tenha sido Deus que criou essas coisas é de todo inverossímil. Ao contrário, a natureza humana, antes de tornar-se presa dos impulsos maus, era alguma coisa de divino. Todas as misérias acima descritas irromperam em nós com a entrada do mal. A vida privada do mal não será, portanto, mais obrigada a encontrar-se naquilo que foi produzido justamente por causa dele.

O corpo de quem atravessa lugares gelados se resfria, e a pele de quem caminha sob o calor dos raios solares se bronzeia; essas pessoas, porém, se se afastam destas duas [fontes de frio e de calor], não suportam mais nem o bronzeamento nem o resfriamento; não seria razoável procurar o efeito de determinada causa quando a causa não mais existe.

... que não conhecia nem paixões nem animalidade

Do mesmo modo a nossa natureza, tornada presa das paixões, foi arrastada por aquilo que é necessariamente associado à vida passional. Quando, porém, subir novamente à bem-aventurança desprovida de paixões, essa não será mais arrastada pelas consequências do mal. Uma vez que aquilo que é próprio da vida irracional e que se misturou com a natureza humana não se encontrava em nós antes que o homem caísse nas paixões por causa do mal, quando abandonarmos as paixões, não poderemos não abandonar também tudo aquilo que aparece associado a elas. Por conseguinte, não é justo procurar na outra vida as coisas que foram produzidas em nós pelas paixões. Com efeito, da mesma maneira que, quem veste uma túnica rasgada e depois se despoja deste invólucro não vê mais sobre si mesmo a torpeza da vestimenta que jogou fora, assim também nós, uma vez despojados desta túnica de morte e de vergonha tirada das peles dos animais e lançada sobre nós – ouvindo falar do termo “pele”,¹⁰¹ eu compreendo a forma da natureza animal, da qual fomos revestidos quando nos unimos às paixões –, nós nos despojamos, libertando-nos da túnica, de tudo o que nos envolvia e pertencia à pele dos animais irracionais. Aquilo que recebemos da pele dos animais irracionais é representado pela união sexual, pela concepção, pelos partos, pela impureza, pela amamentação, pela nutrição, pela eliminação dos excrementos, pelo crescimento gradual, pela juventude, pela velhice, pelas doenças, pela morte. Se esta pele não permanecer mais sobre nós, como poderão permanecer as coisas que são produzidas por ela? É, portanto, inútil, se esperamos desfrutar de uma condição diversa na vida futura, mover contra a doutrina da ressurreição objeções baseadas em coisas que nada têm a ver com ela. Com efeito, que há de comum entre o estado de um corpo deformado ou cheio de vigor, entre um estado de definhamento e a obesidade, ou entre qualquer outro acidente sobrevivendo à natureza fluida do corpo, e a outra vida, que é estranha à mutabilidade e à transitoriedade da vida presente?

A ressurreição é restauração da vida

A doutrina da ressurreição não tem senão uma só coisa para examinar, o fato de que o homem veio à existência por geração, ou antes, como diz o Evangelho, se “um homem nasceu no mundo”.¹⁰² Mas o fato de viver muito tempo ou morrer jovem, ou o gênero de morte, que ela seja sobrevivida assim ou de outro modo, é vão examiná-la segundo a doutrina da ressurreição. Com efeito, qualquer que seja a hipótese formulada neste domínio, a situação é absolutamente semelhante, pois uma diferença deste gênero não se comporta, em se tratando da ressurreição, nem de dificuldade nem de facilidade. Quem começou a viver é destinado a viver para sempre, uma vez que a dissolução que lhe toca com a morte é depois anulada pela ressurreição. Mas como ou quando se produz a dissolução, em que isto importa para a ressurreição? O exame dessas questões diz respeito a outro tema: por exemplo, viveu-se entre os prazeres ou entre as dores, segundo a virtude ou segundo o vício, de modo louvável ou reprovável, miserável ou feliz? Todas essas coisas e outras semelhantes se descobrem quando se toma a medida de uma vida ou o gênero de vida que levou; e assim, para emitir um julgamento sobre os defuntos, o juiz tem necessidade de indagar sobre seus sofrimentos, sobre suas mutilações, sobre suas doenças, sobre sua velhice, sobre sua flor da idade, sobre sua juventude, sobre suas riquezas, sobre sua pobreza; [e deve saber] como se comportou em

cada uma dessas situações, se transcorreu bem ou mal a vida que lhe foi confiada pela sorte, se recebeu muitos bens ou males em uma duração prolongada, ou se não conheceu nem o bem nem o mal nem mesmo no início de sua vida, tendo cessado de viver quando a sua mente não era ainda plenamente desenvolvida. Mas, quando Deus, pela ressurreição, reconduz a natureza humana ao seu estado primitivo, é vão fazer semelhantes discursos, e pensar que a potência divina seja impedida em seus propósitos por tais objeções.

Deus deseja que todos, purificados, estejam nele

O propósito de Deus é um só: tornar possível para todos a participação nos bens que se encontram nele, passando por cada um dos homens, toda a plenitude de nossa natureza – falo seja dos homens que se purificaram do mal já nesta vida, seja daqueles que, depois desta vida, foram curados pelo fogo por um período de tempo conveniente, seja daqueles que nesta vida não conheceram nem o bem nem o mal. A propósito desses bens, a Escritura diz que nenhum olho jamais os viu, nem ouvido jamais os ouviu, nem pensamento jamais os atingiu.¹⁰³ Na minha opinião, esses podem encontrar-se somente em Deus mesmo: o bem que se encontra acima do ouvido, da visão e do coração é o ser mesmo que transcende o universo. Quanto à diferença entre um vida segundo a virtude e uma vida segundo o vício, ela aparecerá sobretudo na vida futura, onde a participação na felicidade esperada será mais rápida ou mais tardia. Com efeito, à medida do mal sobrevivendo em cada um corresponderá perfeitamente a duração mesma da cura. A cura da alma consiste na purificação do mal; e esta, como se provou precedentemente, não poderá realizar-se sem um estado de sofrimento. Mas poder-se-á reconhecer melhor o que as objeções têm de extravagância e de inconveniência se nos inclinarmos para a profundidade da sabedoria do Apóstolo.¹⁰⁴

A semente na terra: 1Cor 15,35-38

Explicando este mistério aos Coríntios, que talvez lhe tenham apresentado as mesmas objeções que aquelas proferidas por eles, que agora atacam nossa crença para destruir a fé, e quando ele procura reprimir, por sua própria autoridade, a audácia da ignorância deles, assim diz: “Tu, portanto, me perguntas: como os mortos ressuscitam? Insensato, disse ele, o que sementes não recebe a vida se não morre; e quando tu sementes, não sementes aquilo que é destinado a tornar-se o corpo [ressuscitado], mas somente um simples grão de trigo ou qualquer outra semente: é Deus que lhe dá o corpo, segundo a sua vontade”.¹⁰⁵

A potência divina, inacessível ao homem, não conhece fracasso

Com efeito, aqui, ele parece-me fechar a boca daqueles que ignoram os limites próprios da natureza, que comparam à sua própria força a potência divina e que pensam que Deus seja capaz de fazer somente aquilo que pode encerrar-se na compreensão humana; na opinião deles, aquilo que está acima de nós supera também a potência de Deus. Quem perguntou ao Apóstolo como os mortos ressuscitam, deseja mostrar que é impossível que os elementos do corpo, uma vez dispersos, se reúnam novamente. E visto que isso não seria possível e nenhum outro corpo pode ser considerado o produto do encontro dos elementos, assim se expressa, dando à sua hipótese uma conclusão fundada em um raciocínio semelhante àqueles feitos por hábeis dialéticos: “Se o corpo é uma reunião de elementos, e se uma segunda reunião desses últimos é impossível, de qual corpo se servirão os ressuscitados? O Apóstolo chama estultícia este raciocínio, que, parece, foi composto por eles segundo alguma sabedoria artificial: esses não observaram no restante da criação a superioridade da potência divina; pois, deixando de lado os mais altos prodígios realizados por Deus, pelos quais ele teria podido colocar em embaraço o seu ouvinte – por exemplo, a natureza e a origem da

substância celeste, do sol, da lua, daquilo que aparece nos astros, do éter, do ar, do fogo, da água, da terra – ele refuta o que há de temeridade em seus adversários com exemplos que estão ao nosso alcance e mais ordinários.

A agricultura não te ensina, disse ele, que é estulto aquele que avalia com os próprios critérios a superioridade da potência divina? Donde vem às sementes o corpo que nasce por elas? Que coisa precede o germinar delas? Não o precede talvez a morte, se é verdade que a morte é dissolução do composto? A semente não chegaria a germinar se não se dissolvesse no solo e não se tornasse toda porosa, para misturar-se, com sua qualidade própria, à temperatura ambiente; só assim ela se transforma em raiz e em rebento. E não permanece tampouco nesse estado, mas se torna uma haste estreita na sua parte central pelos nódulos que servem de liames, de modo que ela possa suportar, em sua posição ereta, a espiga carregada de frutos. Onde se encontram todas essas coisas no grão de trigo antes que se dissolvesse no solo? Entretanto, dele derivam! Se isto não tivesse existido antes, não teria nascido nem mesmo a espiga. Da mesma maneira, portanto, que o corpo, no estado de espiga, nasce de semente, graças à potência divina que, a partir dela justamente a realiza habilmente – e ele não é de todo idêntico à semente, nem totalmente diverso dela –, assim também o mistério da ressurreição te foi explicado antecipadamente através das maravilhas contidas nas sementes. A potência divina, na superioridade de seu poder, não somente te restitui a semente desatada, mas te dá em acréscimo também frutos grandes e belos, graças aos quais a tua natureza recebe uma condição mais magnífica.

A ressurreição, transfiguração da natureza: 1Cor 15,42b-44a

“É semeado, diz o Apóstolo, na corrupção, e se ressuscita na incorruptibilidade; é semeado na fraqueza, e se ressuscita na força; é semeado na ignomínia, e se ressuscita na glória; é semeado como corpo psíquico, e se ressuscita como corpo espiritual.”¹⁰⁶ Da mesma maneira que o grão de trigo no solo, depois de ter sido dissolvido, abandonou sua pequenez de volume e as propriedades naturais de seu estado, mas não a si mesmo – uma vez que permanece em si mesmo e se torna espiga, infinitamente diferente dele mesmo pela grandeza, pela beleza, pela diversidade e pela aparência exterior –, do mesmo modo também, a natureza humana abandona com a morte todas as propriedades que havia adquirido por causa de seu estado passional – falo da ignomínia, da corrupção, da fraqueza, das diferenças de idade, mas não a si mesma; ela é, ao contrário, transformada em uma espiga para atingir a incorruptibilidade, a glória, a honra, a potência, a perfeição total; e a sua vida não mais regulada pelas propriedades naturais, mas passa para uma condição espiritual e estranha às paixões. A característica do corpo psíquico consiste no abandono de seu estado presente e em transformar-se em uma outra coisa em virtude de um fluxo e de um movimento contínuos, pois nenhuma das coisas que agora vemos não somente nos animais, mas também nas plantas e nos animais permanecerá na vida futura.

Anterior à semente, a espiga simboliza Adão antes da queda

Mas parece-me que as palavras do Apóstolo concordam plenamente com as nossas suposições sobre a ressurreição e aludem ao conteúdo da nossa definição, que diz que a ressurreição outra coisa não é senão o retorno ao nosso primitivo estado natural. Com efeito, o que aprendemos da Escritura é que, na primeira criação do mundo, a terra fez, primeiramente, produzir a erva de um grão, como diz o texto;¹⁰⁷ em seguida, da erva se formou a semente que justamente, uma vez caída sobre a terra, fez brotar por sua vez novamente o mesmo tipo de planta produzida no início. O Apóstolo diz que este processo se verifica também na ressurreição. Com efeito, aprendemos dele não somente que a natureza humana conhece

uma transformação mais elevada, também que o objeto da nossa esperança outra coisa não é senão a condição primitiva. Uma vez que no início não foi a espiga que nasceu da semente, mas foi a semente que nasceu da espiga, e só sucessivamente a espiga cresce da semente, o sentido deste exemplo mostra claramente que toda a bem-aventurança que renascer para nós pela ressurreição será um retorno à graça original. Em certo sentido, nós também éramos uma espiga no início; uma vez que, porém, tínhamos sido ressecados pelo violento ardor do mal, a terra, que nos recebeu, dissolvidos pelo efeito da morte, transformará novamente, na primavera da ressurreição, a semente desnuda representada pelo corpo em uma espiga grande, rica e ereta, que se estenderá até o céu e que se tornará notável não pela haste e pelos frutos, mas pela incorruptibilidade e por outros sinais distintivos, dignos de Deus: “Este corpo sujeito à corrupção deverá revestir-se da incorruptibilidade”.¹⁰⁸ Mas consta que a incorruptibilidade, a glória, a honra e a potência são marcas próprias da natureza divina, marcas que precisamente estavam antes naquele que foi formado à imagem de Deus,¹⁰⁹ e representam agora o objeto da nossa esperança. Adão, o primeiro homem, era a primeira espiga. Mas, visto que a natureza humana foi dividida em uma multidão de homens com a entrada do mal, assim como acontece com os frutos da espiga, nós todos, que nos vimos despojados totalmente da forma que nos dava esta espiga e que fomos misturados com a terra, na ressurreição renascemos, segundo a beleza do arquétipo, ainda que não sejamos mais a única espiga originária, mas nos tornaremos as miríades infinitas de campos de trigo.

Vida virtuosa, purificação e retorno à imagem verdadeira de Deus

Mas a vida virtuosa conhecerá em razão do mal as seguintes diferenças: aqueles que nesta vida se cultivaram por meio da virtude se tornam logo uma espiga perfeita; mas aqueles em que o mal tornou débil e exposta aos danos do vento nesta vida a potência contida na semente psíquica – isto, segundo os sábios nesses assuntos, costuma acontecer às chamadas sementes duras – mesmo se [um dia] ressurgirem, serão tratados pelo juiz com grande severidade, porque não tiveram força para reencontrar a forma da espiga e se tornarem o que precisamente éramos antes da queda sobre a terra. O tratamento que aplica aquele que está à frente dos produtos da terra consiste em recolher as ervas más e os espinhos que cresceram com a semente,¹¹⁰ visto que toda a potência que alimenta suavemente a raiz se espalhou sobre uma planta bastarda, e assim a semente boa, sufocada pelo rebento contrário à sua natureza, permaneceu sem nutrimento e não se desenvolveu. Quando todas as ervas bastardas e estranhas forem separadas da planta genuína e levadas à destruição pelo fogo que consome o elemento exterior à natureza, então a natureza desses seres também prosperará e produzirá os seus frutos maduros reassumindo, depois de um longo período, a forma comum a todos os homens, que Deus imprimira em nós no início. Mas bem-aventurados todos aqueles que, renascendo na ressurreição, veem brotar imediatamente a perfeita beleza da espiga. Dizemos isso não porque na ressurreição seja visível alguma diferença entre os corpos daqueles que viveram segundo a virtude e os corpos daqueles que viveram segundo o vício, de sorte que se deva considerar imperfeitos estes últimos e perfeitos os primeiros. Mas da mesma maneira que, durante sua vida, o prisioneiro e o homem livre são todos os dois ao mesmo tempo semelhantes em seus corpos, mas que entre ambos a diferença é grande no que concerne ao prazer e à dor, assim, julgo eu, se deve conceber a diferença entre os bons e os maus no tempo futuro. A perfeição dos corpos que renascem da corrupção consiste, segundo as palavras do Apóstolo, na incorruptibilidade, na glória, na honra e na potência; mas a deficiência dessas prerrogativas não implica a mutilação corpórea de quem renasce, mas uma privação e uma ausência de tudo o que corresponde à noção de bem. E visto que dos dois termos da alternativa, bem e mal, um só pode encontrar-se em nós, é evidente que, se

dizemos que em uma pessoa não se encontra o bem, comprovamos a presença do mal nela. Ora, no mal não há nem a honra, nem a glória, nem a incorruptibilidade, nem a potência. Portanto, não se pode absolutamente duvidar do fato de que naqueles em que não estão presentes esses bens se encontram os males que julgamos opostos, a saber: a fraqueza, a desonra, a corrupção e outros males do mesmo gênero, dos quais se falou precedentemente. As paixões produzidas pelos mal se abolem dificilmente da alma, uma vez que se encontram misturadas com ela em sua totalidade, tendo crescido com ela e formado uma só coisa com ela. Quando, portanto, os seres desse gênero forem eliminados e destruídos pela cura do fogo, cada uma dessas realidades cuja noção tem um conteúdo positivo virá tomar o lugar: a incorruptibilidade, a vida, a honra, a graça, a glória, a potência, e toda outra realidade desse gênero que, segundo nossas conjecturas, se possa contemplar ao mesmo tempo em Deus mesmo e em sua imagem, que é a natureza humana.”

¹ Os títulos em itálico na tradução não pertencem ao original, mas foram acrescentadas a partir das divisões propostas por vários comentadores a fim de facilitar a compreensão dos argumentos de Gregório de Nissa. Baseio-me especialmente em Henriette Meissner (em *Rhetorik und Theologie: der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione*. Frankfurt a. Main: P. Lang, 1991), J. Terrieux (em GREGOIRE DE NYSSSE, *Sur l'âme et la résurrection*. Paris: Du Cerf, 1995) e I. Ramelli (em GREGÓRIO DI NISSA, *Sull'Anima e la Resurrezione*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2007).

² Trata-se de Macrina, irmã de Gregório de Nissa; ela não é chamada com o seu nome próprio ao longo de todo o diálogo, mas é designada sempre ora como “a virgem” (*parthénos*), ora como “a mestra” (*ho didaskalos*) com o termo no masculino. No presente diálogo, Macrina emerge como autêntica iniciadora aos mistérios cristãos, *mystagógos* feminino, como mestra de filosofia cristã. Houve quem chamasse a atenção para o seguinte fato: só com o Cristianismo as mulheres puderam tomar-se filósofas. A base desta afirmação está fundamentada no pensamento paulino (Gl) da unidade espiritual dos gêneros em Cristo. Cf. H. M. MEISSNER, *Rhetorik und Theologie: der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione*, pp. 23-33.

³ O autor faz alusão à teoria da essência da alma, cuja dinâmica é ilustrada por Platão no *Fédon* 246 b com o mito da parelha de cavalos desiguais das diversas partes da alma e do seu cocheiro, a razão. Tomou-se célebre assim na tradição platônico-patristica, bem como em Filon de Alexandria, a comparação entre a *razão*, que controla as emoções, e o *cocheiro*, que mantém o freio dos cavalos.

⁴ Cf. 1Ts 4,13.

⁵ O autor menciona aqui uma concepção que exerceu grande influxo na tradição filosófica: a alma como princípio de vida (*dotikòn aition*). O *locus classicus* desta concepção é o *Fédon* de Platão: “Então, diga-me, que coisa se deve gerar em um corpo para que esteja vivo? – Naquele corpo se deve gerar a alma” (*Fédon* 105 c 9-11; cf. também *Crátilo* 399 c).

⁶ Gregório de Nissa tem em vista provavelmente os filósofos da escola cética, fundada por Piro de Éliida (séculos IV-III a.C.), e seus seguidores na Academia média (séculos IV-III a.C.): certamente podemos mencionar Arcesilau, o mais ilustre expoente da Academia platônica, que inaugurou tendências céticas nesta. A escola cética e seus seguidores sustentaram, portanto, a absoluta incerteza acerca da verdade, a equivalência dos raciocínios e a consequente necessidade de abster-se de qualquer juízo (“suspender o juízo”, *epoché*).

⁷ Cf. At 17,16-18.

⁸ A imagem da bolha de ar para falar da vida ou da alma humana é comum na filosofia de Epicuro (*Cartas* I,64-66), cujo tema mais importante é o desejo de libertar-se do medo da morte: se a vida não é senão um acaso, por que então temer a morte?

⁹ Literalmente: *tò phainómenon*. Trata-se daquilo que é evidente aos sentidos, que aqui é definido confim ou limite da natureza, enquanto Epicuro fazia da sensação o critério fundamental e limitava o existente ao que é físico, excluindo, portanto, toda metafísica.

¹⁰ Desde Platão conhecia-se o tema da prova da existência de Deus através da visão da beleza do mundo. Em Filon de Alexandria encontramos também as comparações aqui utilizadas por Gregório de Nissa: a menção da veste, do navio, do edifício, como que, vendo tais realidades mediante os sentidos externos, permite-se descortinar quem os fabricou.

¹¹ Inicia-se a refutação das objeções materialistas: na verdade a alma é imaterial.

¹² Cf. Pr 26,4.

¹³ Cf. Sl 18,1.

¹⁴ Trata-se da visão intelectual. É uma imagem que provém de Platão e se encontra em todo o Platonismo.

¹⁵ É célebre o paralelismo entre o cosmo e o homem, macrocosmo e microcosmo (25A-29B), entre inteligência que governa o homem e a força divina que governa o universo. Eis um exemplo da dependência filosófica deste paralelismo: “Alguns ousaram assimilar o universo àquele minúsculo ser vivente que é o homem, tendo observado que ambos são constituídos por um corpo e por uma alma racional. Em consequência, com uma metáfora, chamamos o homem de ‘pequeno cosmo’, e o cosmo, de ‘grande homem’”. (FILON DE ALEXANDRIA, *Quis rerum divinarum haeres*, 155; cf. também *De opificio mundi*,69).

¹⁶ Macrina sustenta que a alma existe por si mesma, como as Ideias platônicas, independentemente das realidades que aparecem aos sentidos, exatamente como a natureza divina, a *Theia phýsis*, da qual chega deste modo a mostrar a existência.

¹⁷ Antíoco de Ascalona (século I a.C.) sustentou precisamente o que Gregório de Nissa acaba de afirmar: as faculdades sensoriais são animadas por uma energia proveniente da mente. Ocorre, porém, observar que as palavras “no objeto e na ideia que se encontra acima dessas” nos remetem para a esfera platônica.

¹⁸ A ideia aqui utilizada acerca do papel da geometria é tipicamente platônica, tendo sido herdada pela tradição platônico-patristica: cf. PLATÃO, *Rep.* VII, 527b; ALBINO, *Did.* 161,16-20; CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Strom.* VI, 90, 4.

¹⁹ A expressão “a substância intelectual e incorpórea da alma” faz eco ao texto do *Fédon* (80b) de Platão, onde a alma é dita “assaz semelhante ao inteligível” e é contraposta ao corpo. Eis a passagem do *Fédon* em questão:

“...a alma é semelhante àquilo que é divino, imortal, inteligível, uniforme, indissolúvel, sempre idêntico a si mesmo, enquanto o corpo é semelhante àquilo que é humano, mortal, multiforme, ininteligível, dissolúvel e jamais idêntico a si mesmo”.

²⁰ Segundo o discurso de Macrina, trata-se das coisas e dos aspectos que percebemos com os sentidos.

²¹ Ou seja, se o intelecto humano é semelhante a Deus. Para Gregório de Nissa, o homem é imagem de Deus não no corpo, mas na alma, e particularmente no que concerne à faculdade mais elevada da alma, a saber: a faculdade intelectual (*nous*). Cf. Gn 1,26-27.

²² A “natureza pequena e caduca” diz respeito ao homem. A rigor, a mente humana, semelhante a Deus, não poderia ser definida “caduca”; aqui, Gregório, com o objetivo de evidenciar a grande diferença que sempre existe entre Deus e o homem, parece esquecer que o atributo “caduca”, mais do que à inteligência e à alma, convém ao corpo.

²³ Afirmando frequentemente a impossibilidade de conceber como *alma* e *corpo* estão unidos, Gregório enfatiza aqui a noção da alma como “princípio vital”; ele mostrará mais adiante que é através do intelecto (*nous*) que se define verdadeiramente a natureza humana.

²⁴ O texto grego traz: *technikē dýnamis*, traduzido em latim como “artificiosa vis...”. Segundo o contexto, é mais plausível traduzir *technikē* como “capaz de”.

²⁵ Gregório de Nissa alude à célebre psicologia moral de Platão no Livro IV (441 a-442b) da *República*, segundo a qual as duas partes inferiores da alma humana são representadas pela parte irascível e pela concupiscível.

²⁶ O problema é claramente levantado acerca da essência da alma: o *nous* ou as paixões? Em outras palavras: como é possível conciliar a afirmação de que na alma existe uma multiplicidade de atividades e de faculdades com a doutrina da unidade, simplicidade e indissolubilidade da essência inteligível da alma? Partindo de uma crítica à tradição filosófica acerca das faculdades da alma, Gregório de Nissa propõe a seguinte tese: o que caracteriza a alma na sua verdadeira essência é somente o *nous*; as faculdades da alma são alguma de acidental e adventício que nela estão presentes como consequência da sua união com o corpo.

²⁷ A distinção entre natureza (*ousia*) e faculdades (*dýnámis* ou *méré*) da alma, frequentemente com a inclusão das operações (*enérgeiai* ou *érga*) tomou-se clássica a partir de Aristóteles (cf. *De anima* II, 2; II, 3; II, 4). Cf. E. PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio de Nissa*. Milano: Vita e Pensiero, 1993, p. 240, nota 85.

²⁸ O problema das faculdades da alma fazia parte das “quaestiones disputatae” nas escolas filosóficas do tempo de Gregório. Depois da questão sobre a essência da alma, da sua corporeidade ou incorporeidade, discutia-se a questão das suas faculdades. Assim, por exemplo, Porfírio e Jâmblico, além deste problema clássico acerca da alma, abordavam também uma questão levantada aqui e no

Contra *Eunomium* por Gregório de Nissa: qual é a natureza dessas faculdades? Elas pertencem à essência da alma, ou são estranhas à sua essência?

29 Cf. PLATÃO, *Fedro* 246 b. Nesta passagem, Platão menciona a camuagem alada como metáfora da essência da alma. Segundo a interpretação tradicional, o cocheiro é a inteligência, e os dois cavalos devem ser identificados com a alma concupiscível e irascível. Remetendo-se ao texto acerca da tripartição da alma na *República* IV, 436 a.

30 Trata-se de Aristóteles e de sua obra *De Anima*: forma do corpo, a alma nasce e desaparece com ele. Todavia, no diálogo *Eudemo*, Aristóteles sustentava a imortalidade da alma. Aristóteles rejeitava a distinção platônica de três "partes" da alma espacialmente distintas (cf. PLATÃO, *Timeu* 69 E ss.) e foi o primeiro a falar de *dynámeis tês psychês* (*De anima* II 3, 414 a 29). Se, de fato, a alma fosse dividida em partes, o que garantiria a sua unidade? Certamente não é o corpo, porque é a alma que garante tal unidade: *dever-se-ia supor uma outra alma e assim ao infinito*. Portanto, não se deve falar de "partes" da alma, mas, sim, de faculdades que se distinguem só logicamente (Ibid., II 2, 413 b 29 s.). Hoje há quem faça uma leitura coerente das duas obras do Estagirita: a alma que Aristóteles declara imortal no *Eudemo* seria aquela superior e puramente intelectual e imóvel; aquela, ao contrário, que é considerada mortal no *De Anima* seria aquela inferior, constituída por uma matéria extremamente sutil que funciona como instrumento e veículo da primeira, e capaz de transmitir ao corpo visível a vida, a sensação e o movimento, conferidos a esse indiretamente pela alma superior. Cf. também I. RAMELLI em GREGÓRIO DI NISSA. *Sull'Anima e la Resurrezione*, p. 551, nota 25.

31 Cf. Gn 1,26-27.

32 A expressão "nada de semelhante" deve ser entendida assim: "nada de semelhante" às chamadas partes inferiores da alma, aquelas que Platão concebera como concupiscível e irascível. Gregório argumenta que tais aspectos, na medida em que não se encontram em Deus, não fazem parte tampouco da verdadeira essência da alma. Consequentemente, só o aspecto racional é essencial à alma.

33 Para o pensamento ocidental, que parte da filosofia grega, o homem é concebido como um ser vivente e racional. Daí a fórmula clássica: "O homem é um animal racional".

34 A definição "essencial" da alma não é comprometida mesmo admitindo a coexistência nela de realidades que pertencem a ordens diferentes.

35 É traço comum à tradição platônica esta demonstração do estranhamento das faculdades inferiores da alma e das paixões a estas conexas à essência da alma.

36 Cf. Nm 12,3.

37 A fórmula *hē mēn gár estin hopēr estín* é forte, e Gregório de Nissa assevera que identificar a alma com as paixões nada diz acerca da essência verdadeira da alma.

38 *Myrmēkiai tinēs tou dianoētikou mérous tēs psychēs*.

39 Cf. Dn 9,23; 10,11 (Teodicião).

40 Cf. Nm 25,7-11; Sl 105,30-31.

41 Cf. Pr 9,10.

42 Cf. 2Cor 7,10.

43 Cf. Mt 10,28; Lc 21,19.

44 Cf. 1Pd 3,4.14.

45 *tēs psychēs en methoríoi keitai*. Gregório de Nissa menciona o tema do *homem como confim*, *fronteira* (*methórios*), como ponto de demarcação entre a matéria e o espírito. Originalmente, *methórios* é principalmente um termo geográfico: indica a linha de demarcação, a "fronteira", entre duas áreas geográficas. Assim, a alma é *confim* (*methórios*) de duas realidades, uma inteligível, incorpórea, incorruptível; a outra, corpórea, material, irracional. O termo *methórios*, quando atribuído ao homem, não indica mais a sua condição de colocar-se nos confins entre matéria e espírito, mas a condição de liberdade como tal, em sua qualidade de constituir a fronteira entre o bem e o mal. Cf. J. DANÉLOU, *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden: Brill, 1970, pp. 116-132.

46 Cf. Gn 1,11-27. Gregório inicia o seu comentário à narração bíblica da criação.

47 Isto é, os anjos.

48 Trata-se dos objetos completamente inanimados, que não são nem plantas nem animais.

49 Trata-se das plantas, que possuem uma alma vegetativa segundo a tripartição aristotélica.

50 Trata-se dos homens.

51 Trata-se dos animais.

52 É um axioma fundamental do estoicismo a tese segundo a qual existe uma união indissolúvel entre a inteligência e as faculdades sensoriais na alma humana.

53 *Tò aeidés*, com um jogo de palavras em relação a *hades*.

54 Hades fora concebido, desde longa data, como um lugar subterrâneo – sob a superfície da terra – que recebe as almas depois da morte. Hades, deus dos mortos para os antigos Gregos, dá nome ao lugar de sua habitação. Uma descrição detalhada da sede subterrânea dos mortos pode ser encontrada no *Fédon* (111c-114c) de Platão.

55 Gregório utiliza o termo técnico, típico de Orígenes: *apokatástasis*, empregado também por Paulo. A doutrina da *apokatástasis* representa um dos temas mais delicados e discutidos no pensamento de Gregório de Nissa, precisamente porque a sua obra contém afirmações explícitas da eternidade do inferno e ao mesmo tempo da *apokatástasis*. As interpretações convergem para dois conceitos fundamentais de salvação universal e ressurreição universal. Segundo os comentadores, a *apokatástasis* nissena deve ser entendida como restauração do homem ao seu estado natural, isto é, àquele estado primitivo desejado por Deus, de sorte que tal restauração vem a ser sinônima de ressurreição final. Em outras palavras: a *apokatástasis* na obra de Gregório de Nissa consiste "não na questão se no final todos os homens se salvarão ou não, mas na perfeição com a qual o homem é restituído – restaurado – ao projeto original, à graça primitiva, à primeira criação, à imortalidade" (L. F. MATEO-SECO, citado em G. MASPERO, *Apocatastasi*, in MATEO-SECO, L. F. & MASPERO, G. (org.), *Gregorio de Nissa. Dicionário*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 99-100).

56 Fl 2,10.

57 Isto é, as criaturas inferiores, os demônios. Segundo I. RAMELLI, Gregório aceita também a parte mais perigosa da doutrina da *apokatastasis* de Orígenes, isto é, aquela da reintegração final até mesmo do diabo e de todos os espíritos malignos, uma vez que tudo no final deve ser submetido a Cristo e, portanto, a Deus, isto é, ao Bem. Este texto induziu a pensar que Gregório de Nissa tenha professado talvez a doutrina da *apokatástasis* no sentido mais rigoroso do termo, incluindo a salvação do demônio (cf. comentário ao texto de Ilária RAMELLI em GREGÓRIO DI NISSA, *Sull'Anima e la Resurrezione*, p. 569, nota 63).

58 Ver Lc 16,19-31.

59 Cf. Lc 16,25.

60 Cf. Lc 16,25.

61 Cf. Gn 2,16-17; 3,2-3.

62 Implicitamente afirma-se tanto a eternidade do mal como do bem, segundo a livre escolha de cada um, que Deus respeita. Esta afirmação vai de encontro à certeza de Gregório de Nissa, proclamada mais adiante, de um desaparecimento total do mal. Cf. J. TERRIEUX em GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur l'âme et la résurrection*, p. 132, nota 1.

63 Gregório de Nissa faz um jogo com os vocábulos em tomo da palavra "seio" de Abraão. Em grego *kolpos* significa, antes de tudo, o seio materno; em seguida, a prega de uma vestimenta, o seio do mar ou da terra, a sinuosidade do litoral. Daí o termo *golfo*. Em latim, o termo correspondente é *sinus*, que significa "curva", "prega", "dobra"; "golfo", "baía", "enseada". Em sentido figurado, quer dizer precisamente "seio", "coração", "peito".

64 Ou seja, em virtude da alma, nos vários elementos estão potencialmente presentes os membros do corpo: uma vez dissolvido o corpo terreno, a alma saberá recriar o corpo na ressurreição, com aqueles elementos que contêm em si virtualmente os membros do corpo.

65 É um eco à passagem do *Fédon* 66b-67b de Platão: o corpo é um obstáculo na procura do suprassensível. O escopo do filósofo é a fuga deste mundo sensível e corporal.

66 É uma alusão ao texto de Platão no *Fédon* 81d: "... viram-se fantasmas em torno às tumbas".

67 A contradição revelada por Gregório diz respeito à utilidade do desejo, que não pode ser uma paixão, pois sem ele toda ascensão da alma torna-se impossível.

68 Como deixa entrever o contexto imediato, as duas partes se identificam com a esperança e a memória; portanto, os conceitos de anterior e de posterior remetem, ao mesmo tempo, aos de precedente e sucessivo.

69 Rm 8,24.

70 A célebre fórmula *pantos agathou epékeina* foi tomada provavelmente de Plotino.

71 A ideia do mal como privação, como ausência do bem, como não dotado de uma realidade positiva, é de matriz platônica. Será desenvolvido por uma longa tradição, especialmente por Agostinho, pelo pensamento grego, pelo neoplatônico Proclo e pelo neoplatônico cristão Dionísio Pseudo-Areopagita. A propósito, ver minha tradução DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA, *Dos Nomes Divinos*. Introdução, tradução e notas. São Paulo: Attar Editorial, 2004. Especificamente sobre o mal, ver meu artigo *A questão do mal na obra Dos Nomes Divinos (IV, 18-35) de Dionísio Pseudo-Areopagita.. Anais do I Encontro Nacional de Estudos Neoplatônicos - Ontologia e Liberdade 1* (2006), pp. 165-176. Disponível em: <http://www.bentosilvasantos.com>

72 1Cor 13,8.

[73](#) 1Cor 13,13.

[74](#) Hb 11,1.

[75](#) Cf. Mt 18,23-25; Lc 7,41; Mt 5,26.

[76](#) Ver Mt 18,34.

[77](#) Ver 1Cor 15,28. Nas linhas precedentes aparece a associação das ideias: purificação, liberdade, relação de familiaridade com o semelhante; portanto, com a virtude e, através dela, com Deus. Notar a alusão ao texto de Platão: "A virtude não conhece mestre" (*República* 617 e).

[78](#) No original: *kai eis panta genésthai ton theon, kai en pási*.

[79](#) O termo da *epéktasis*, enquanto tensão da alma para Deus que se desenvolve em um contínuo *crescendo*, é "a síntese da espiritualidade gregoriana", na medida em que a vida espiritual consiste em um progresso contínuo para Deus que prosseguirá no céu: toda conquista da alma, todo novo progresso no amor, se converte imediatamente em um novo ponto de partida em direção a um maior desejo e a um maior amor.

[80](#) O Cristianismo foi definido como *philosophia theia* pelo apologista Justino, por Clemente de Alexandria, por Orígenes etc. Ver C. MORESCHINI, *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2008, pp. 599-643.

[81](#) Notemos as três formas de metempsicose aqui mencionadas: migração da alma entre o homem e o animal (posição de Pitágoras e de Platão), extensão desta migração até as plantas (Empédocles e Plotino), migrações entre humanos somente (certos Pitagóricos, Porfírio provavelmente, Jámblico, Hiérocles).

[82](#) Esta descrição aparece em PLATÃO, *Fedro* 246 b6-249 ds e *Timeu* 41d-42d, mas nos textos platônicos não se fala da transmigração das almas nas plantas.

[83](#) A transmigração implicaria o controle dos eventos não por ação da providência e da virtude, mas por força do acaso e do mal.

[84](#) Hb 11,3.

[85](#) Acerca da vontade de Deus como causa da existência e da substância dos seres, comentaram muitas vezes tanto Panteno, mestre de Clemente de Alexandria (século II d.C.), quanto o neoplatônico Hiérocles.

[86](#) Notemos a oposição feita por Gregório de Nissa: aos atributos próprios dos objetos sensíveis é contraposta a absoluta falta de atributos que, segundo a teologia negativa neoplatônica, é, ao contrário, característica do sumo princípio.

[87](#) Cf. SI 117, 27ab. A festa dos Tabernáculos era originariamente uma festa de ação de graças pelas colheitas de vinho, fruta e azeitonas. Prolongava-se pelo período de sete dias, de 15 a 21 de *tishri* (setembro-outubro). Cf. Dt 16,13.15; Ez 45,25; Jz 16,20-31. A isso se acrescentava uma "festa final" (Lv 23,34ss.; Nm 29,35), que também se designava como oitavo dia festivo das tendas. As tendas de folhagem em que permaneciam os israelitas durante a festa eram uma imagem da salvação escatológica.

[88](#) SI 117, 27ab.

[89](#) Em outras palavras: receberão novamente o corpo. As palavras "aqueles que forem recobertos" se baseiam no SI 117,27.

[90](#) FI 2,10.

[91](#) Ver Ez 37,1-14. Este é o célebre texto que profetiza o reerguimento do povo destruído: Ezequiel o descreve como ossos secos, espalhados sobre uma vasta planície, por ordem do Senhor; aos poucos se recobrem de músculos, carne e pele; o espírito a eles volta, e começam a viver; reerguem-se e constituem um exército numeroso e forte. Gregório interpreta esta metáfora, que diz respeito à ressurreição coletiva de Israel, em um sentido estritamente literal, como se anunciasse a ressurreição dos corpos.

[92](#) Cf. 1Cor 15,52; 1Ts 4,16.

[93](#) Cf. Jo 11,25-26; Mc 12,25-26.

[94](#) Cf. Mt 8,3-16; 9,2-6.22-29 e paralelos.

[95](#) Cf. Mt 9,23-25.

[96](#) Cf. Lc 7,11-15.

[97](#) Cf. Jo 11,43-44.

[98](#) Cf. Jo 20,25-27.

[99](#) A expressão "enfermidade sagrada" designa aqui a lepra.

[100](#) Cf. Cl 2,3

[101](#) Cf. Gn 3,21.

[102](#) Cf. Jo 16,21.

[103](#) Cf. 1Cor 2,9.

[104](#) Cf. Rm 11,33.

[105](#) 1Cor 15,35-38.

[106](#) 1Cor 15,42-44.

[107](#) Cf. Gn 1,11.

[108](#) 1Cor 15,53.

[109](#) Cf. Gn 1,26-27.

[110](#) Ver Mt 13,30.

A GRANDE CATEQUESE

PRÓLOGO

1. Para aqueles que se acham à frente do mistério da fé, o ensino catequético é indispensável para que a Igreja cresça com o aumento das almas salvas, fazendo chegar ao ouvido dos não crentes a palavra digna de fé.

Método de argumentação¹

De outro lado, a todos aqueles que se aproximam da Palavra não se aplica o mesmo método de ensino, mas convém adequar a catequese às diferentes formas de religião, tendo em vista aquilo que é o único escopo do ensino, mas sem utilizar os mesmos argumentos em cada caso. **2.** De fato, as ideias de quem adere ao judaísmo são diversas daquelas de quem se formou no paganismo; e o mesmo se diga do anomeu,² do maniqueu,³ dos sequazes de Marcião, de Valentino e de Basíledes, e toda a lista restante de pessoas que andam às cegas nas heresias:⁴ em razão do fato de que cada um tem as suas concepções particulares, torna-se necessária a luta contra suas respectivas crenças, pois o tipo de remédio que se há de aplicar depende da natureza da enfermidade.

3. Não curarás com os mesmos remédios o politeísmo do pagão e a incredulidade do judeu que rejeita o Deus unigênito, nem com as mesmas armas conseguirás demolir, naqueles que se envolveram nos erros das heresias, as aberrantes invenções acerca das verdades da fé. Os argumentos com os quais poderemos reconduzir ao caminho reto o sabelianismo, não servirão para o anomeu, nem servirá ao judeu o modo de lutar contra Marcião, mas é necessário levar em conta, como se diz, as opiniões preconcebidas dos indivíduos e forjar o argumento em razão do erro de cada um, antecipando em cada discussão alguns princípios e proposições bem fundamentados, com o objetivo de que, graças a esses pontos de coincidência por ambas as partes, seja possível a descoberta da verdade com argumentação lógica.

4. Portanto, sempre que se discuta com algum pagão, seria bom começar o discurso assim: Acredita que Deus existe ou adere à opinião dos ateus? Se, portanto, nega que existe Deus, poder-se-á induzi-lo partindo então da engenhosa e sábia disposição do universo, até reconhecer presente aí uma força que se manifesta e que é superior ao universo. Se, ao contrário, não coloca em dúvida a existência de Deus, mas se deixa seduzir pela crença em uma multidão de deuses, utilizaremos uma argumentação deste tipo: **5.** Que pensa ele, que a divindade é perfeita ou que é imperfeita? Se, como é provável, admite a perfeição da natureza divina, deveremos fazer com que ele reconheça esta perfeição em todos os aspectos próprios da divindade, de modo que não se considere o divino como mistura de contrários, isto é, o perfeito misturado com o imperfeito. Mas, quer se trate da potência ou da ideia do bem, ou da sabedoria, da incorruptibilidade, da eternidade ou de qualquer outro conceito próprio da divindade, este terá de reconhecer em todos os aspectos, pela lógica deste raciocínio, a perfeição da natureza divina. **6.** Uma vez de acordo neste ponto, não será mais tão difícil induzir a mente, dispersa entre uma multidão de deuses, a reconhecer a existência de uma só divindade. Se o interlocutor aceita reconhecer a perfeição absoluta na divindade de que falamos, mas diz que são muitos os seres perfeitos marcados pelas mesmas características, será absolutamente necessário que, nessas naturezas não distintas por alguma diferença e nas quais, porém, se contemplem os mesmos atributos, se demonstre o que é próprio desses seres, ou, se nada de peculiar pode ser percebido naquelas entidades indiferenciadas, não se suponha distinção onde não existe diferença.

7. Com efeito, se não se chega a encontrar a diferença entre o mais e o menos, porque a ideia

de perfeição não admite nenhuma diminuição, nem a diferença entre o inferior e o superior – pois o conceito de divindade não seria mais possível onde subsiste o qualificativo de inferioridade – nem tampouco a diferença entre antigo e novo, porque o ser temporal é estranho ao conceito relativo à divindade; se, ao contrário, a ideia de divindade é única e idêntica a si mesma, e a razão de fato não encontra aí nenhuma particularidade, então é absolutamente necessário que quem imaginou erroneamente uma multidão de deuses seja constrangido a reconhecer uma só divindade.

8. Com efeito, se a bondade e a justiça, a sabedoria e a potência são atribuídas à divindade de maneira idêntica, e se a imortalidade, a eternidade e todo outro atributo religioso são reconhecidos na divindade do mesmo modo, desaparecendo por completo toda distinção, desaparecerá necessariamente a crença na pluralidade dos deuses, uma vez que esta identidade absoluta induz a reconhecer a unidade.

DEUS UNO E TRINO – TEOLOGIA

I,1. Mas, uma vez que a doutrina da nossa verdadeira fé sabe também reconhecer certa distinção das Pessoas na unidade da natureza, e com o escopo de evitar que, na contenda contra os pagãos, nosso raciocínio se arraste paulatinamente ao judaísmo, convirá corrigir, mediante uma apropriada distinção, o erro que se constata sobre este ponto.

Deus como palavra

2. De fato, até mesmo as pessoas estranhas à nossa fé concebem a divindade sem Verbo, e esta coincidência explicará com suficiente clareza nossa doutrina. Quem está de acordo que Deus não é pensável sem Verbo deverá claramente admitir que Deus possui o Verbo a partir do momento que não pode ser privado dele. Mas com o mesmo termo se expressa também a palavra humana. Por conseguinte, se o adversário declara que concebe o Verbo de Deus segundo a analogia da nossa palavra, então poderá ser conduzido a uma concepção mais elevada.

3. É absolutamente necessário admitir que a palavra, como toda outra faculdade, está em sintonia com a natureza. Ora, no homem se distingue certa potência, uma vida e uma sabedoria; porém, não se poderia também conceber em Deus a vida ou a potência, ou a sabedoria da mesma maneira, mas os significados de tais nomes se abaixam até o nível de nossa natureza, pois, como a nossa natureza é corruptível e fraca, conseqüentemente, a nossa vida é efêmera; nossa potência, inconsistente, e, nossa palavra, instável.

4. Entretanto, na natureza transcendente, tudo o que dela se predica se ajusta à grandeza do sujeito contemplado. Se, portanto, se fala do Verbo de Deus, não se poderá pensar que tenha sua consistência no impulso da voz para recair na inconsistência à semelhança da nossa palavra; mas como a nossa natureza, por ser caduca, tem a palavra caduca, assim também a natureza incorruptível e eterna tem o Verbo eterno e substancial.

O Verbo é a vida

5. Se, em consequência deste raciocínio, se admite que o Verbo de Deus subsiste eternamente, será preciso necessariamente reconhecer que a substância do Verbo é dotada de vida, pois seria coisa ímpia pensar que o Verbo subsiste inanimado, como as pedras. Se, portanto, o Verbo consiste em uma essência pensante e incorpórea, é que possui vida absolutamente, ao passo que, se é privado da vida, então não tem absolutamente substância. Mas demonstrou-se justamente ser ímpio o pensar que o Verbo de Deus carece de substância. E assim demonstrou-se logicamente, ao mesmo tempo, que este Verbo pode ser percebido como vivente. 6. Se, como é provável, cremos ademais que a natureza do Verbo é simples e

não apresenta em si nenhuma duplicidade ou composição, ninguém considerará que o Verbo vive porque participa da vida; porque tal concepção, segundo a qual um está no outro, implica composição; mas, uma vez que dele se reconheça a simplicidade, é absolutamente necessário que o Verbo tem a vida em si e não por participação.

Potência do Verbo

7. Se, portanto, o Verbo vive porque é vida, necessariamente possui também a faculdade volitiva, uma vez que nenhum dos seres vivos é privado de vontade. E vontade será considerada, logicamente, como exigido pela piedade, também potente, uma vez que, por não reconhecer a potência, deveria supor necessariamente a impotência.

8. Mas justamente a impotência é estranha ao conceito da divindade. Como efeito, em relação à natureza divina não se admite a menor dissonância, mas que é absolutamente necessário reconhecer que a potência do Verbo é tão grande como o é sua vontade, razão pela qual naquela unidade não se poderá considerar nenhuma mistura e convergência de opostos, enquanto na mesma vontade se contemplariam impotência e potência, no caso de esta mostrar-se ora potente, ora impotente; mas é necessário que a vontade do Verbo, sendo onipotente, não se incline para nenhum mal, visto que a inclinação ao mal é estranha à natureza divina; mas tudo aquilo que é bom, esta deve desejá-lo, e desejando-o, deve ter absolutamente também o poder, e este poder não deve permanecer ineficaz, mas deve transformar em atos toda a sua vontade de bem.

O Verbo criador

9. Ora, o mundo é uma coisa boa e tudo é nele visivelmente ordenado com sabedoria e arte. Por conseguinte, tudo é obra do Verbo (*Lógos*); do Verbo que vive e subsiste, porque é o Verbo de Deus; e dotado de vontade livre, porque vive: pode fazer tudo o que escolhe fazer, e escolhe o que é absolutamente bom e sábio, enquanto traz a marca da perfeição.

10. Assim, pois, se reconhece que o mundo é algo bom, e demonstrou-se pelo que foi dito que o mundo é obra do Verbo, do Verbo que escolhe o bem e que pode fazê-lo; mas este Verbo é distinto daquele do qual ele é Verbo: em certo sentido, a noção de Verbo faz parte também das noções “relativas” (*pros ti*), porque, com o Verbo, deve-se entender também imediatamente o Pai do Verbo: de fato não existiria o Verbo, se não fosse Verbo de alguém. Se, portanto, a mente dos ouvintes, graças ao termo de relação, distingue o próprio Verbo e Aquele do qual ele procede, já não haverá o perigo de que este nosso mistério, opondo-se às concepções pagãs, venha a harmonizar-se com os sequazes das doutrinas judaicas; evitará, ao contrário, o absurdo de uns e de outros, reconhecendo que o Verbo de Deus é vivo, ativo e criador, coisa que o judeu não admite, como tampouco que o próprio Verbo não difere por sua natureza daquele de quem procede.

O Verbo cria o homem

11. Com efeito, dizemos que a nossa palavra procede da mente, e não se identifica com a mente nem dela se afasta completamente, porque, enquanto esta procede daquela, dela se distingue e não é a mesma coisa; pois, enquanto constitui a manifestação da inteligência, nada autoriza a concebê-la como distinta dela, mas que, mesmo sendo uma só coisa por sua natureza, dela se distingue enquanto sujeito. Assim também o Verbo de Deus: pelo fato de subsistir por si mesmo, se distingue daquele de quem possui subsistência, mas, pelo fato de manifestar em si mesmo os atributos que contemplamos em Deus, se identifica por natureza com o mesmo que nos dá a conhecer por meio dos mesmos atributos. Com efeito, se a bondade, o poder, a sabedoria, a eternidade, a impossibilidade de admitir o mal, a morte e a

corrupção, bem como a perfeição absoluta e qualquer outro atributo se convertem em outros tantos sinais distintivos da ideia do Pai, esses mesmos sinais servirão para reconhecer o Verbo, que do Pai recebe sua subsistência.

O Espírito de Deus

II.1. Como nós chegamos a conhecer o Verbo procedendo analogicamente desde as coisas que são nossas até sua natureza suprema, do mesmo modo nos aproximamos da noção do Espírito, contemplando em nossa natureza certos traços e analogias da inefável potência. Mas em nós o espírito é a aspiração do ar, elemento estranho inspirado e expirado necessariamente pela constituição do corpo, que, no momento em que a palavra se exprime, se converte em voz que em si mesma manifesta a potência da palavra.

2. A piedade que nos fez reconhecer na natureza divina a existência de um Espírito de Deus, o mesmo em que também se reconheceu a existência de um Verbo de Deus. A razão é que o Verbo de Deus não deve ser inferior à nossa palavra, e o seria se acreditássemos que a esta lhe acompanha um hálito e ao outro [o Verbo de Deus] o considerássemos sem Espírito. Todavia, não seria digno pensar da divindade que alguma coisa de estranho, à semelhança de nosso hálito, de fora penetrasse em Deus e nele se convertesse em Espírito. Ao contrário, quando ouvimos a expressão “Verbo de Deus”, não acreditamos que o Verbo fosse algo sem consistência, nem resultado de um saber adquirido, nem algo proferido mediante a voz, o que, uma vez pronunciado, se dilui, nem nada susceptível de tantos acidentes do tipo daqueles que se observam na nossa palavra, mas o que o reconhecemos como essencialmente subsistente, na posse da livre vontade, de atividade, de onipotência.

3. E assim, uma vez aprendida a existência de um Espírito de Deus, que acompanha o Verbo e manifesta sua atividade, tampouco o entendemos como sopro de um respiro. Com efeito, seria rebaixar verdadeiramente a grandeza do poder divino, se concebêssemos o Espírito que há em Deus à semelhança de nossa respiração. Ao contrário, tínhamos pensado em uma potência subsistente que vive em si mesma com subsistência própria, inseparável de Deus no qual reside, e do Verbo de Deus, ao qual se une, e que não se reabsorve na inexistência, mas que, à semelhança do Verbo de Deus, possui existência substancial, dotada de vontade, movimento próprio, atividade, uma potência que escolhe sempre o bem e que para realizar todo o seu desejo tem um poder correspondente à sua vontade.⁵

Unidade e pessoas distintas

III.1. Por conseguinte, quem perscruta atentamente as profundidades do mistério, chega em sua alma a certa inteligência, limitada,⁶ é verdade, em razão de seu caráter inefável, da doutrina revelada relativa ao conhecimento de Deus, sem, porém, poder esclarecer com as palavras esta inefável profundidade do mistério: como é que o mesmo objeto é numerável e, ao mesmo tempo, escapa à numeração, e como se pode considerá-lo como distinto em suas partes e, ao mesmo tempo, o concebemos como unidade, e como é que está sujeito a distinção mediante o conceito de pessoa e não está dividido na substância.

Que é uma pessoa?

2. Através do conceito de pessoa, o Espírito é realidade distinta do Verbo, e é distinto também Aquele que possui o Verbo e o Espírito; mas, uma vez compreendido o que os distingue, verás também que a unidade da natureza não admite divisão, de modo que o poder da monarquia não pode dividir-se fraccionada em diferentes divindades, nem tampouco a doutrina confunde-se com a crença judaica, mas a verdade avança no justo meio entre as duas concepções, eliminando o erro de ambas as escolas e aproveitando o útil (*chrésimon*). O credo judaico se

purifica com a aceitação do Verbo e com a fé no Espírito; o erro pagão do politeísmo se elimina mediante o dogma da unidade de natureza que destrói a ideia fantasista de uma pluralidade.⁷

3. Da concepção judaica, portanto, se conserve a unidade da natureza, e, da crença pagã, somente a distinção das pessoas, corrigindo, numa e na outra concepção a impiedade com remédios proporcionados: o número da Trindade é como um remédio para aqueles que erram acerca da unidade, ao passo que, para quem se dispersa no erro da pluralidade, é medicina a doutrina da unidade.

A Trindade na Escritura

IV.1. Se, pois, o judeu contradiz estas doutrinas, não nos será difícil rebatê-los à base mesma de seus princípios. Os ensinamentos que os alimentaram colocarão em plena luz a verdade. A existência de um Verbo de Deus e de um Espírito de Deus, como potências substanciais em si, criadoras de todos os seres, que abarcam toda a realidade, permanecerá mais claramente demonstrada pelas Escrituras inspiradas por Deus. Basta recordar um só testemunho, e deixemos aos mais zelosos a tarefa de achar muitos outros.

2. “Pelo Verbo do Senhor – diz a Escritura – foram criados os céus e, do Espírito da sua boca, todo o seu exército.”⁸ Por que Verbo e por que Espírito, uma vez que nem o “Verbo” significa aqui simplesmente palavra, nem o Espírito quer dizer sopro? Porque seria rebaixar a divindade ao nível humano, à semelhança da nossa natureza, se ensinasse que o Criador do universo dispõe de tal verbo e de tal espírito.

3. Como poderia derivar da palavra e dos sopros tal força capaz de constituir os céus e as suas potências? Porque se o Verbo de Deus é igual à nossa palavra e o seu Espírito igual ao nosso, a força que deriva de princípios iguais é idêntica, e a potência do Verbo seria igual à nossa. Mas as nossas palavras são ineficazes e sem consistência, e assim também o sopro que se expele com elas.

4. Aqueles que rebaixam a divindade no nível da nossa palavra atribuirão também ao Verbo e ao Espírito de Deus idêntica ineficácia e inconsistência. Mas se, como diz Davi, os céus foram criados pelo Verbo do Senhor, e seus exércitos tiveram consistência por obra do Espírito de Deus, então claramente é estabelecido o mistério da verdade, que nos faz compreender a noção de um Verbo e de um Espírito substanciais.

O HOMEM

O incriado e o criado

V.1. Mas a existência de um Verbo e de um Espírito de Deus não poderá ser talvez impugnada nem pelo pagão valendo-se das noções comuns, nem pelo judeu utilizando as Escrituras. Todavia, um e outro podem igualmente rejeitar como inacreditável e indigno da natureza de Deus o plano salvífico (*oikonomía*) do Verbo-Deus a favor do homem. Portanto, partindo de um princípio diverso, reconduzir à fé também neste ponto os nossos adversários.

2. Eles julgam que todas as coisas foram criadas pela razão (*logos*) e pela sabedoria daquele que constituiu o universo, ou inclusive colocam dificuldades para admitir esta concepção. Mas se não estão de acordo que uma razão e uma sabedoria presidiram a organização do universo, então atribuirão insipiência e inabilidade ao princípio de tudo. E se isso é admitido como absurdo e ímpio, reconhecerão necessariamente que uma razão e uma sabedoria presidem a organização dos seres. Ora, anteriormente se demonstrou que o Verbo de Deus não significa simplesmente “voz” ou posse de um conhecimento ou de uma sabedoria, mas uma potência substancial em si, que escolhe sempre o bem e é capaz de realizar tudo quanto escolheu; mas, visto que o universo é bom, sua causa é a potência capaz de escolher e de

fazer o bem. E se a constituição de todo o universo depende da potência do Verbo, como demonstrou nosso raciocínio, deve-se necessariamente pensar em uma só causa para a organização das partes do universo, isto é, no próprio Verbo, graças ao qual todas as coisas existem.

Criação mediante o Verbo

3. Que se queira chamá-la Verbo, Sabedoria, Potência ou Deus, ou com outro atributo sublime e venerado, não o discutiremos, porque efetivamente, qualquer que seja o vocábulo que se encontre para designar o sujeito, as palavras significam uma só e mesma coisa: a potência eterna de Deus cria todos os seres, pensa naqueles não existentes, abarca os seres criados, e prevê aqueles que existirão.

Assim, pois, este Verbo de Deus, esta Sabedoria, esta Potência é, segundo nossa demonstração lógica, o Criador da natureza humana. Não que alguma necessidade o tenha levado a formar o homem, mas que produziu o nascimento de tal criatura pela superabundância de amor. Com efeito, era necessário que sua luz não permanecesse invisível, nem sua glória sem testemunha, nem sua bondade sem proveito, nem inativas todas as demais qualidades que contemplamos na divindade, [como teria sucedido] de não ter existido quem participasse delas e as desfrutasse.

Natureza do homem

4. Portanto, se o homem nasce para isso, para fazer-se partícipe dos bens divinos, necessariamente deve ter uma constituição de tal maneira que possa estar capacitado para participar desses bens. Como o olho é partícipe da luz graças ao elemento luminoso que lhe é próprio por natureza atraindo a si aquilo que lhe é conatural, assim era necessário que na natureza humana se misturasse algo aparentado com o divino, de modo que, graças a esta correspondência, o desejo o movesse em direção àquilo que lhe é familiar.

5. Na realidade também na natureza dos seres irracionais, de quantos sucede viverem na água e no ar, cada qual foi organizado em relação ao seu modo de vida, para que, graças à peculiar conformação de seus corpos, cada um encontre familiar e afim, alguns, o ar e, outros, a água. Por conseguinte, era necessário também ao homem, criado para desfrutar dos bens divinos, tivesse em sua natureza algo que fosse afim ao participado. Por essa razão foi agraciado com a vida, com a razão, com a sabedoria, e com todos os bens dignos de Deus, para que cada um deles gerasse nele o desejo de tender para quem lhe é afim. E, visto que uma das qualidades da natureza divina é também a eternidade, era absolutamente necessário que a constituição da nossa natureza não carecesse tampouco deste bem, mas tivesse em si e por si o princípio da eternidade, de modo que, graças a esta potência inata, pudesse conhecer o que está acima dela e tivesse o desejo da eternidade divina.

Criado à imagem e semelhança

6. Isto é claramente expresso de modo conciso com uma só palavra no relato da criação do mundo, quando diz que o homem foi criado à imagem de Deus.⁹ Na semelhança da imagem se encontra enumerado tudo o que caracteriza a divindade; e tudo quanto sobre isso narra Moisés, antes de tudo no plano de historiador, ao apresentar-nos suas doutrinas em forma de relato, pertence ao mesmo ensinamento, pois, de fato, o paraíso [do Gênesis] e a peculiaridade de seus frutos, que dão àqueles que os degustam, não satisfação do estômago, mas conhecimento e eternidade de vida, tudo isto concorda com as considerações precedentes acerca do homem, no sentido de que originariamente nossa natureza era boa e vivia no bem.

Grandeza e miséria

7. Mas pode acontecer que, ao que foi dito, se oponha aquele que considera a situação presente, e pense em refutar como falsidade nosso discurso pelo fato de que, na atualidade, não estamos vendo o homem vivendo na posse desses bens, mas, antes, em uma situação quase de todo oposta. Na realidade onde está este caráter divino da alma? Onde está a liberdade física da dor? Onde está esta imortalidade? Fugacidade da nossa vida, sofrimento, mortalidade, disposição para toda forma de doença corporal psíquica, são esses e outros semelhantes argumentos com os quais o nosso adversário, tendo em mira a nossa natureza, pensará ter refutado o nosso discurso precedente sobre o homem. Mas, para evitar que nosso discurso se desvie o mínimo possível de sua sequência lógica, discutiremos também isso com breves palavras.

8. O fato de que a vida humana se desdobre atualmente em condições deformadas não é um razão suficiente para presumir que o homem nunca possuiu esses bens. Com efeito, uma vez que o homem é obra de Deus, que trouxe este ser à existência, movido pela sua bondade, ninguém poderá imaginar, se raciocina bem, que o homem, cuja existência é fruto da bondade, tenha sido constituído no mal por culpa de seu criador: ao contrário, existe uma outra causa que determinou a nossa condição atual e nos privou de uma dignidade maior.

Uma vez mais, o ponto de partida de nosso raciocínio inclui também o assentimento daqueles que nos contradizem. De fato, aquele que criou o homem para fazê-lo partícipe de seus bens e inseriu na sua natureza os princípios de todos os bens, para que, mediante cada um desses, o desejo se orientasse para o correspondente atributo divino, não tivesse podido privá-lo do melhor e mais precioso daqueles bens, quero dizer do dom de sua independência e de sua liberdade.

9. Porque, se alguma necessidade regesse a vida do homem, a imagem seria enganosa nesta parte, por tê-la alterado de um elemento diverso do modelo. Como se poderia chamar imagem da natureza suprema aquela que está subjugada e escravizada por certas necessidades? Portanto, o que em tudo feito semelhante à divindade devia forçosamente possuir na sua natureza uma vontade livre e independente, de modo que a participação nos bens divinos fosse prêmio da virtude.

Origem do mal

10. Mas qual é, dirás, a causa pela qual a criatura, uma vez honrada pelos melhores dons em tudo, recebeu em troca desses bens uma condição inferior? Este ponto também se explica facilmente. Nenhuma origem do mal teve o seu princípio na vontade divina, porque a maldade fugiria da condenação, se pudesse dar a Deus o título de seu criador e patrão. Entretanto, de alguma maneira o mal nasce de dentro, produzido pela ação da vontade, sempre que a alma se afasta do bem. Como a vista é uma atividade da natureza e a cegueira é a privação daquela atividade física, assim a mesma oposição ocorre entre a virtude e o vício. Não é, de fato, possível conceber a existência do mal senão como ausência da virtude.

11. E como, ao apagar-se da luz, sobrevém a obscuridade, que não existe enquanto aquela está presente, assim também, enquanto o bem está presente em nossa natureza, o mal está privado em si de existência: é o apagar-se do elemento superior que determina a gênese do contrário. Portanto, uma vez que o caráter próprio da liberdade é de escolher livremente o objeto desejado, a causa de teus males não é Deus, que formou a tua natureza independente e livre, mas a vontade perversa que escolheu o pior em vez do melhor.

A causa do mal: o inteligível e o sensível

VI.1. Mas talvez busques também qual possa ser a causa da grave falta na vontade: a isto conduz a sequência lógica do discurso. Uma vez mais também acharemos aqui um princípio

de razão que esclarecerá o nosso assunto. É um ensinamento tradicional que recebemos dos Padres: não é uma exposição de caráter mítico, mas um raciocínio que extrai a sua força persuasiva da nossa própria natureza.

2. Dois são os planos que o pensamento divisa na realidade, onde a especulação distingue o mundo inteligível e o mundo sensível. E nada poderia conceber-se fora desta divisão na natureza dos seres existentes. Esses dois planos são distintos profundamente entre si, de modo que nem o mundo sensível traz as marcas do inteligível, nem o mundo inteligível as do sensível, mas cada um deles é caracterizado pelas qualidades opostas. De fato, a natureza inteligível é uma realidade incorpórea, inapreensível e sem forma; a natureza sensível, ao contrário, como o próprio nome indica, está sujeita à percepção dos sentidos.

3. Mas como no próprio mundo sensível, onde a oposição entre os elementos é profunda, certo acordo de equilíbrio entre os contrários foi concebido pela sabedoria que preside o universo, e assim toda a criação aparece inteiramente harmonizada, sem que nenhuma dissonância natural interrompa a continuidade do acordo; efetua-se do mesmo modo por obra da sabedoria divina uma mistura e uma combinação do sensível com o inteligível, para que tudo possa participar por igual no bem e nenhum ser permaneça excluído da natureza superior. Assim o lugar próprio da natureza inteligível é a essência sutil e móvel, que, pelo espaço ocupado acima do cosmo, obtém da peculiaridade da sua natureza uma grande afinidade com o inteligível; mas a ação de uma providência superior realiza certa mistura do inteligível com a criação sensível, a fim de que nada na criação possa ser rejeitado, como diz o Apóstolo,¹⁰ nem excluído pela participação no divino.

4. Por essa razão manifesta-se no homem a mistura de inteligível e de sensível, que é obra da divina natureza, como ensina o relato da criação do mundo, pois “tomou Deus”, diz, “do limo da terra, plasmou o homem e com o próprio sopro insuflou a vida na sua criatura”,¹¹ para que de tal o elemento terreno fosse elevado junto com o divino e uma só graça se expandisse por toda a criação mediante a mistura da natureza inferior com a natureza sobre-humana.

Ciúme de Satanás, anjo da terra

5. Portanto, dada a preexistência do mundo inteligível, e tendo sido distribuída a cada uma das potências angélicas, por parte da autoridade que governa o universo, certa atividade em vista da constituição do universo, existia por isso uma potência com o encargo de conservar e governar a esfera terrestre, e para isso havia recebido o poder por parte da potência que rege o universo. Então foi formado aquele ser terrestre qual imagem da potência celeste: e este ser era o homem. E nele havia a divina beleza da natureza inteligível, misturada com uma inefável potência. Por tudo isso aquele que consegue governar sobre a terra julga indigno e insuportável que, da natureza a ele submetida, surja e se manifeste um ser feito à semelhança da dignidade suprema.

O criado está sujeito à mudança

6. Quanto ao fato de explicar como pôde cair no vício da inveja aquele que não tinha sido criado para mal algum por quem ordenou tudo para o bem, não é tarefa da presente obra tratá-lo detalhadamente, mas será possível expor a doutrina, ainda que brevemente, para os mais fáceis de persuadir.

De fato, a oposição entre virtude e vício não se entende como oposição de duas coisas que aparecem como substâncias realmente existentes, mas, como o não-ser se opõe ao ser, e não se pode dizer que tal oposição seja substancial – ao contrário, dizemos que a não-existência se opõe à existência –, do mesmo modo o vício se opõe ao conceito da virtude, não enquanto existente em si mesmo, mas enquanto se concebe pela ausência de bem. E como dizemos

que a cegueira se opõe à vista, não porque a cegueira exista por natureza em si mesma, mas porque a posse precede à privação, assim também afirmamos que o mal se entende como privação do bem, como uma sombra que sobrevém ao mesmo tempo em que a luz se retira.

7. Ora, a natureza incriada não é susceptível do movimento no sentido de mudança, de transformação ou de alteração, e tudo isso que existe por criação está ligado naturalmente à mudança, uma vez que a mesma existência do criado tem a sua raiz na mudança, tendo o não-ser passado ao ser graças ao poder de Deus. Aí já havia, porém, a mencionada potência criada, que escolhe aquilo que julga [bom] com o movimento da sua vontade livre: e quando aquela criatura fecha os olhos ao bem e àquilo que não é afetado pela inveja, como aquele que, fechando os olhos diante do sol, vê as trevas, assim também ela, pelo mero fato de não querer o bem, concebeu o contrário do bem. E isso é a inveja.

O anjo decaído se converte em tentador

8. É reconhecido por todos que o princípio de algo é causa das consequências que logo sobrevêm, como, por exemplo, à saúde seguem o vigor, a atividade e a vida prazerosa, enquanto à doença, seguem o estar fraco, o ser inativo e a vida tediosa. Assim também todas as outras coisas seguem consequentemente às causas que lhe são próprias. Como, portanto, a ausência de paixões constitui o princípio e o fundamento da vida virtuosa, assim a tendência ao vício causada pela inveja abre o caminho para todos os males que com ela se manifestam.

9. Não somente aquele que fez nascer em si a inveja, afastando-se da bondade, tornou-se propenso ao vício, como uma pedra desgarrada do cume de uma montanha é arrastada para baixo em virtude de seu próprio peso, assim também ele, arrancado de sua afinidade natural com o bem e impelido para o vício, viu-se arrastado por seu próprio impulso e, por assim dizer, por seu próprio peso até o extremo limite da maldade, e a faculdade de pensar que havia recebido de seu criador para colaborar na participação do bem, ele a converteu em colaboradora para inventar desígnios maus, e habilmente seduziu o homem mediante o engano, persuadindo-o a dar a si mesmo a morte e a tornar-se suicida.

10. Com efeito, o homem, corroborado pela benevolência divina, fora elevado a um alto grau de dignidade, pois foi-lhe determinada a tarefa de reinar sobre a terra e sobre quanto há nela.¹² Era belo de aspecto, pois tinha sido feito como imagem da beleza exemplar, e livre de paixões por natureza, enquanto era imitação daquele que não conhece paixões; plenamente dotado de segurança interior, porque se saciava da aparição de Deus mesmo face a face: eram esses os incentivos que alimentavam no inimigo a paixão da inveja.

Queda do homem

11. Mas ele não era capaz de executar o seu propósito usando a força e a violência de seu poder, porque a potência do dom divino sobrepujava a força dele; por isso, tramou enganos para arrancar o homem da potência que o tornava forte, e torná-lo facilmente disponível à sua inveja. E como em uma lamparina, quando o fogo tomou toda a mecha, se não é possível apagar a chama soprando, ao óleo se mistura água para extinguir com esta artimanha a chama, assim também o inimigo, misturando através do engano a maldade à livre vontade do homem, produziu certa extinção e obscurecimento da bênção, e faltando esta, necessariamente se introduz em seu lugar o contrário. Ora, à vida se opõe a morte; à força, a fraqueza; à bênção, a maldição; à fraqueza no falar, a vergonha, e a todos os bens (se opõem) os males que a mente considera contrários. É por isso que a humanidade se encontra imersa nos males presentes, depois que aquele princípio deu início a este resultado.

O Criador seria mau?

VII. 1. E que ninguém pergunte se Deus, ainda prevendo a calamidade que se abateria sobre a humanidade como consequência de sua imprudência, decidiu criar o homem para quem não existir talvez fosse mais proveitoso que viver entre males. Na realidade esses são os argumentos que apresentam aqueles que se deixam arrastar por engano às doutrinas maniqueias, com o escopo de demonstrar com isso que o criador da natureza humana era mau. Se Deus nada ignora daquilo que existe, e o homem, de outro lado, vive no mal, de modo algum salvaguardaria a doutrina da bondade de Deus, se é que realmente trouxe à vida o homem destinado a viver entre os males. Porque se a atividade no bem, dizem, é característica absoluta de uma natureza boa, esta vida miserável e mortal não poderia estar referida à atividade de um ser bom, mas que de semelhante vida é necessário pensar que a causa é diversa, propensa por natureza ao mal.

Onde reside o mal?

2. Com efeito, todos esses e semelhantes argumentos, graças à sua superficial verossimilhança, apresentam certa força sugestiva para aqueles que estão profundamente impregnados de tradição herética, como de certa tinta indelével; porém, quem penetra mais a fundo a verdade poderá compreender claramente que são argumentos falazes e como esses fornecem a prova de seu engano. E parece-me bem propor neste caso o Apóstolo como advogado de minha acusação contra eles. Em seu discurso aos Coríntios, ele distingue as condições das almas em carnis e espirituais, mostrando com as suas palavras, creio eu, que não convém julgar o bem e o mal mediante a sensação, mas, afastando a mente dos fenômenos corporais, distinguir por si mesmas a própria natureza do bem e a natureza do mal, porque “o homem espiritual – como ele diz – julga tudo”.¹³

3. É esta para mim a razão que produziu naqueles que aduzem tais motivos as fantasias daquelas doutrinas: reduzindo a definição do bem ao prazer do gozo corporal, pelo fato de que a natureza do corpo está sujeita necessariamente a misérias e a doenças sendo composta e destinada à dissolução, e, uma vez que a tais doenças se segue uma sensação dolorosa, [por tudo isso] eles julgam obra de um deus mau a criação do homem. Se, ao menos, a sua mente tivesse descortinado algo mais elevado e, afastando suas mentes de toda disposição voluptuosa, teriam direcionado o olhar, livre de paixões, para a natureza dos seres, teriam acreditado que o mal não tem nenhuma existência fora do vício. A natureza específica de todo o mal consiste na ausência do bem, pois não tem uma existência própria, nem pode ser considerado substancial; porque nenhum mal existe em si mesmo fora da vontade; ao contrário, se assim o chamamos, é pela ausência do bem. Ora, aquilo que não existe não é uma realidade, e isto que não é realidade não pode ter sido o criador daquele que criou a realidade.

Quem é o responsável do mal?

4. Por conseguinte, Deus é estranho a toda causalidade do mal, sendo criador daquilo que existe e não daquilo que não existe: Ele criou a vista e não a cegueira; suscitou a virtude e não a privação da virtude; ele dispensou como prêmio da boa vontade o dom de seus bens àqueles que regulam virtuosamente a própria vida, sem submeter à natureza humana o jugo de sua própria vontade com violenta necessidade, arrastando-a forçosamente ao bem como um objeto inanimado. Se, quando o sol resplandece límpido do céu claro, abaxamos voluntariamente as pálpebras e permanecemos sem visão, não podemos culpar o sol de que não vejamos.

O mal supremo: a morte

VIII.1. Mas quem observa a dissolução do corpo experimenta uma profunda perturbação e

aceita com dificuldade que a nossa vida se dissolva com a morte, e julga como o pior dos males o extinguir-se da nossa vida na tumba. Assim, pois, considere-se a superabundância do benefício divino através desta triste condição, pois talvez por meio deste meio alguém se sinta, antes, levado a admirar a benevolência da solicitude de Deus pelo homem.

2. Quem participa da vida considera preferível o viver, por causa do gozo das coisas desejáveis. De fato, para quem passar a vida nos sofrimentos, vale muito mais, nesta condição, não existir no meio da dor. Examinemos, portanto, se o doador da vida tenha uma intenção diversa daquela de fazer-nos viver nas melhores condições.

Morte e ressurreição

3. Quando, por um livre movimento da nossa vontade, nos atraímos à participação no mal, fazendo penetrar mediante certo prazer o mal em nossa natureza como veneno misturado ao mel, caindo por isso da felicidade que nós concebemos como ausência de paixões, tenhamos suportado uma transformação em direção ao mal: por tudo isso o homem se decompõe e retorna à terra como um vaso de argila, para que, uma vez separada a impureza que traz consigo, seja reconstituído mediante a ressurreição na sua forma originária.

4. É esta a doutrina que nos apresenta Moisés como verdade histórica e sob o véu da alegoria. Só que as próprias alegorias contêm um ensinamento claríssimo. Com efeito, quando os primeiros homens, como é dito, caíram no proibido e foram privados daquela felicidade, o Senhor impôs-lhes túnicas de pele; mas o verdadeiro sentido do relato não me parece referir-se a peles comumente entendidas: de fato, de que espécie de animais mortos e esfolados se pensa que era esta vestimenta? Mas, visto que toda pele separada do animal é coisa morta, estou plenamente convencido de que a condição mortal, antes reservada à natureza irracional, tenha sido infligida aos homens por aquele que é o médico da nossa maldade, mas não para que permanecesse sempre: na realidade a vestimenta faz parte das coisas que nos envolvem por fora e ocasionalmente proporcionam proveito ao corpo, mas de modo algum é inerente à natureza.

Da morte à imortalidade

5. A condição mortal, portanto, por analogia com a natureza dos seres irracionais, foi conferida segundo o plano da providência à natureza criada para a imortalidade: envolve seu exterior, não seu interior; abarca a parte sensível do homem, mas sem tocar sequer a imagem divina. Mas a parte sensível se dissolve, não é destruída, pois, enquanto a destruição é a passagem ao nada, a dissolução é o retorno aos elementos do cosmo dos quais foi constituída. Mas o que se acha nessas condições não está perdido, embora escape à nossa percepção sensível.

6. A causa da dissolução resulta clara do exemplo que havíamos proposto. Com efeito, uma vez que a percepção sensível está estreitamente ligada ao elemento sólido e terrestre, e a natureza intelectual é superior aos movimentos da sensação, por isso mesmo, quando falha o discernimento do bem na prova dos sentidos, e este fracasso do bem produz a constituição do estado contrário, então a parte de nós desgastada por ter acolhido o elemento contrário está sujeita à dissolução. E este é o sentido do exemplo. 7. Suponhamos um vaso feito de argila e que alguém com maldade o tenha enchido de chumbo fundido; e que o chumbo vertido tenha se solidificado e permaneça assim sem que se possa derramar. Então o proprietário do vaso reclama, e conhecendo a arte da olaria, quebra o invólucro ao redor do chumbo; portanto, constrói novamente um vaso segundo sua primeira forma e para sua utilização própria, uma vez esvaziada daquela matéria que aí se tinha misturado. É do mesmo modo que procede o oleiro de nosso vaso: como o mal se mesclara à parte sensível, quer dizer à parte corporal, [o Criador], depois de ter dissolvido a matéria que havia recebido o mal e de remodelar outra vez,

mediante a ressurreição, o vaso, sem mescla de contrários, o reconstruirá com seus elementos restituídos à sua beleza originária.

Corpo e alma

8. Uma vez que entre a alma e o corpo há certa união e certa comunidade na participação nos males ligados ao pecado e que há certa analogia entre a morte do corpo e a da alma – como, de fato, para a carne chamamos morte o fato de que ela seja separada da vida sensível, assim também em relação à alma chamamos morte a sua separação da verdadeira vida – visto que, portanto, como se disse acima, uma participação comum no mal se observa tanto para a alma como para o corpo, pois graças a ambos o mal entra em ação; por essa razão, a morte como dissolução, que resulta do revestimento das peles mortas, não atinge a alma. Com efeito, como poderia dissolver-se o que não é composto?

9. Mas, como há necessidade de que também a alma seja libertada mediante certa cura das manchas contraídas em decorrência de suas culpas, eis que na vida presente Ihe foi concedido o remédio da virtude como medicina para as feridas deste gênero. Mas se a cura não intervém, o tratamento é reservado para a vida futura.

Doença do corpo

10. Entretanto, como para o corpo há diferentes enfermidades, das quais algumas se prestam mais facilmente à cura e outras com maior dificuldade, e para essas últimas se recorre às incisões, às cauterizações, às poções amargas para eliminar os males que se abateram sobre o corpo, do mesmo modo tratamentos análogos nos são anunciados pelo juízo futuro para a cura das enfermidades da alma, e isto, para os mais frívolos, é ameaça e método de correção severos, a fim de que o temor de uma expiação dolorosa nos faça tornar-se sábios e nos leve a fugir do mal; mas para aqueles que são mais sensatos, a fé assegura que é uma cura e um tratamento salutar da parte de Deus que deseja reconduzir a sua criatura à graça originária.

11. Com efeito, aqueles que eliminam com incisões ou mediante cauterização as excrescências e as verrugas que se formaram no corpo contra a natureza, não conseguem uma cura sem dores ao beneficiário do tratamento; mas, ao menos, não praticam a incisão para causar um dano ao paciente; assim também todas as excrescências materiais que se formaram em nossas almas tornadas carnis sob o efeito de sua participação nas más disposições do corpo, são, no tempo oportuno daquele juízo, cortadas e eliminadas por aquela inefável sabedoria e pela potência daquele que, segundo diz o Evangelho, é médico dos pecadores: “Não são de fato, diz ele, os sãos, que têm necessidade do médico, mas os doentes”.¹⁴

A alma e o mal

12. O forte liame existente entre a alma e o mal leva à seguinte consequência: a incisão da verruga causa uma sensação dolorosa na pele, porque o que se inseriu na natureza contra a própria natureza adere à substância por uma espécie de simpatia, e se produz uma mistura inesperada do elemento estranho com o nosso próprio ser, de modo que a separação do que é contra a natureza produz uma aguda sensação de dor; pois assim também, quando a alma se extenua e se consome entre as repreensões que merece seu pecado, como se expressa uma passagem da profecia,¹⁵ por causa da união profunda que a une ao mal, necessariamente se acompanham de sofrimentos indizíveis e inexprimíveis, cuja descrição é tão impossível como a da natureza dos bens que esperamos. Nem uns nem outros de fato se prestam aos meios expressivos da linguagem ou às conjecturas do pensamento.

Deus não é responsável pelo mal

13. Se, portanto, se considera o objetivo que se propõe em sua sabedoria Aquele que governa o universo, não se poderá mais, em boa lógica, designar em um movimento de mesquinhez o criador da humanidade como responsável pelos males, dizendo que ele ou não conhece o futuro, ou, conhecendo-o, não é estranho à tendência para o mal; porque realmente Deus conhecia o futuro, e não impediu o movimento em direção ao que se produziu. Que, de fato, o gênero humano se desviaria do bem, não o ignorava Aquele que domina tudo por sua faculdade de conhecer e vê tanto o futuro como o passado.

14. Mas, como ele viu antecipadamente o desregramento do homem, assim também ele previu chamá-lo outra vez para o bem. Mas o que era melhor: não trazer a nossa natureza à existência, uma vez que previa que a criatura se desviaria do bem, ou trazê-la e, uma vez tornada enferma, chamá-la novamente à graça originária mediante a conversão?

15. O fato de apelar aos sofrimentos corporais, que afetam necessariamente a parte inconstante de nossa natureza, para nomear a Deus como autor dos males ou recusar absolutamente de considerá-lo como criador da humanidade, a fim de não imputar-lhe a causa das nossas dores, é o cume da mesquinhez de espírito daqueles que julgam o bem e o mal segundo as impressões sensíveis e que não sabem que é bom por natureza somente aquele que não está em contato com a sensação, e que unicamente mal é o afastamento do verdadeiro bem.

16. Mas julgar o bem e a ausência do bem segundo o critério das penas e dos prazeres é próprio da natureza irracional, isto é, daqueles seres que, sendo privados de pensamento e inteligência, não têm a concepção do verdadeiro bem. Mas que o homem seja obra de Deus, que foi criado bom e destinado aos maiores bens, é o que mostram claramente não somente o que acaba de ser dito, mas também muitas outras razões que, por serem muitas, deixaremos de lado.

17. Ora, nomeando a Deus como criador do homem, não havíamos esquecido o que estabelecemos cuidadosamente no proêmio contra os pagãos: aí demonstramos que o Verbo de Deus, sendo substancial e dotado de subsistência, é ele mesmo simultaneamente Deus e Verbo, que abarca toda potência criada, melhor ainda, que Ele mesmo é a potência em si, com o impulso para tudo o que é bem, capaz de efetuar tudo quanto deseja porque a potência está associada à sua vontade, o seu querer e a sua obra são a vida dos seres existentes; é por Ele que o homem foi chamado à vida, depois de ter sido adornado com os bens maiores à imagem de Deus.

18. E uma vez que é imutável por natureza somente o que não tem existência por via de criação, os seres, ao contrário, vindos à existência a partir do não-ser por obra da natureza incriada, tendo começado a existir a partir desta mesma transformação, procedem por via de mudança contínua: se a criatura age segundo sua natureza, esta mudança se produz sempre no sentido do melhor, e se, porém, ela se desvia do caminho reto, então se produz um movimento que a arrasta incessantemente para o sentido contrário.

19. Como o homem pertence também a esta categoria de seres, cujo caráter mutável da sua natureza tinha feito resvalar no sentido contrário, uma vez que tenha se desviado do bem, todas as formas do mal se introduzem, por via de consequência, no lugar do bem; o fato de afastar-se da vida ocasiona, em contrapartida, a morte; o fato de privar-se da luz teve como consequência a obscuridade; com a ausência de virtude se introduz o mal, e todas as formas de bem se substituem progressivamente pela série dos males opostos: o homem, portanto, que caiu nesses males e em outros do mesmo gênero, sob o efeito de sua irreflexão – pois não era

possível permanecer na sabedoria aquele que se desviara da razão, nem podia tomar qualquer decisão sábia aquele que se afastara da sabedoria – este, digo, por meio de quem necessitava ser novamente chamado à graça originária?

20. A quem convinha erguer aquele que estava caído, chamar à vida aquele que se perdera, guiar aquele que se desgarrara? A quem mais, senão ao Senhor absoluto da natureza? Àquele somente que desde o princípio outorgou a vida na origem era possível e conveniente reanimar a vida, mesmo já extinta. É isto que aprendemos do mistério da verdade, que nos ensina que Deus criou o homem na origem e o salvou, depois que ele conhecera a queda.

CRISTO

A Encarnação

IX.1. Até aqui, aquele que considera o encadeamento lógico das ideias dará talvez seu assentimento ao que expus, porque nada do que foi dito lhe parecerá incompatível com uma concepção digna de Deus. Mas não terá a mesma atitude diante dos fatos sobre os quais se fundamenta principalmente o mistério da verdade: o nascimento humano (de Cristo), seu crescimento desde a infância até a maturidade, o fato de comer e de beber, a fadiga, o sono, a dor e as lágrimas, a falsa acusação e o tribunal, a cruz, a morte, o enterro no sepulcro; esses fatos, que são parte integrante do mistério da fé, enfraquecem de algum modo a fé das almas mesquinhas, a tal ponto que as doutrinas antes apresentadas não lhes permitem aceitar nem mesmo a sequência do raciocínio. Com efeito, o que há de verdadeiramente digno de Deus na ressurreição dentre os mortos, esses não o admitem por causa do inconveniente que reveste a morte.

2. Antes de tudo, julgo que, afastando um pouco a razão da materialidade carnal, deve-se entender o bem em si mesmo e aquilo que dele difere, procurando saber por quais notas distintivas a inteligência reconhece um e outro. Penso que ninguém, que tenha refletido com maturidade, contestará que, entre todas as coisas, uma só é vergonhosa por natureza, a saber: a enfermidade ligada ao mal, e o que está fora do mal é estranho a toda vergonha. Ora, ao que nada possui de vergonhoso é considerado sem dúvida como fazendo parte do bem, e o que é verdadeiramente bom não tem nenhuma mistura com o seu contrário. Mas tudo o que é percebido como fazendo parte do âmbito do bem é digno de Deus.

3. Demonstrem, portanto, que são coisas más, o nascimento, a educação, o crescimento, o progresso para a maturidade natural, a prova da morte e a ressurreição dos mortos! Do contrário, se se concorda que as realidades mencionadas estão fora do mal, deveremos reconhecer que aquilo que é estranho ao mal nada tem de vergonhoso. Mas uma vez demonstrado que necessariamente é bom o que está livre de todo mal e de toda vergonha, como não lastimar a estultícia de quem sustenta que o bem não convém a Deus?

União das duas naturezas: o Infinito pode estar contido nos limites do finito?

X.1 Mas, dir-se-á, a natureza humana é coisa pequena e fácil de circunscrever (*euperigrapton*), ao passo que a divindade é infinita; como o infinito pode estar contido no átomo [isto é, no indivíduo humano]? E quem diz que o infinito da divindade foi encerrado nos limites da carne como em um recipiente? Porque nem sequer em nossa própria vida a natureza pensante está confinada nos limites da carne.

2. Certamente o volume do corpo é delimitado por suas próprias partes, mas a alma, graças aos movimentos do pensamento, se estende de bom grado à criação, eleva-se até os céus, penetra nos abismos, percorre toda a extensão da terra, desce com a sua atividade até as regiões subterrâneas, e assim chega frequentemente a compreender também as maravilhas

dos céus, sem que a incomode o peso do corpo.

3. Se a alma humana, unida ao corpo por exigência da natureza, está à vontade por todas as partes, que necessidade obriga dizer que a divindade está encerrada na natureza carnal em vez de fazer-nos uma representação digna da economia divina, servindo-nos de exemplos compreensíveis? Assim, no caso da lâmpada, vê-se a chama aderir à matéria que a alimenta, e enquanto a razão distingue o fogo que está na matéria e a matéria acende o fogo, de fato é impossível separar ambos os elementos entre si para mostrar a chama em si mesma desvinculada da matéria, mas ambos juntos constituem uma só coisa: assim também no objeto que tratamos.

4. E que ninguém acrescente ao nosso exemplo considerações sobre o caráter perecível do fogo, mas que se retenha na imagem somente o que convém e se exclua o que é incongruente! Da mesma maneira, portanto, como vemos também a chama aderir à matéria sem estar encerrada pela matéria, que coisa impede, ao considerar a união e o contato de uma natureza divina com a humanidade, de salvaguardar a justa concepção de Deus também neste contato, estando firmemente convictos de que a divindade está fora de toda delimitação, mesmo se ela está no homem?

A Encarnação: mistério insondável do modo de união entre a divindade e a humanidade

XI.1. Mas se perguntas como a divindade se mescla com a humanidade, é oportuno perguntar-te primeiramente o que é a união íntima da alma com a carne. E se tu ignoras o modo como a alma se une ao corpo, não penses de forma alguma que devas ser capaz de compreender o primeiro. Mas como no primeiro caso temos a convicção de que a alma é diversa do corpo, pelo fato de que a carne, uma vez separada da alma, é morta e sem atividade, sem que conheçamos o modo desta união, assim também no segundo caso reconhecemos que a natureza divina difere da natureza mortal e perecível no sentido de uma majestade mais eminente, sem, porém, que sejamos capazes de apreender o modo de mistura do divino com o humano.

2. Entretanto, que Deus tenha nascido em uma natureza de homem, não o duvidamos, graças aos milagres que são narrados; quanto, porém, ao como, renunciamos a compreendê-lo, porque é superior à capacidade dos nossos raciocínios. Com efeito, embora acreditemos que toda a criação corporal e inteligível subsiste por obra da natureza incorpórea e incriada, nem por isso examinamos juntamente com a fé nesses pontos a origem e o como. Mas, admitindo a realidade da criação, renunciamos a toda curiosidade indiscreta sobre o modo como o universo foi organizado, porque é uma questão inteiramente misteriosa e inexplicável.

Provas da Encarnação: os milagres

XII.1. Quem procura as provas de que Deus se manifestou a nós na carne, que considere os efeitos reais, porque da existência de Deus em sua plenitude não se pode ter outra prova senão o testemunho de suas obras. Portanto, da mesma maneira que, quando contemplamos o universo e examinamos as disposições relativas ao mundo bem como os benefícios de origem divina operados em nossa vida, compreendemos que existe uma potência superior ao mundo que cria o que vem a ser e conserva o que existe, assim também em relação ao Deus que se manifesta a nós na carne, julgamos como prova suficiente da manifestação de Deus os milagres em seus efeitos, considerando nas ações narradas todos os aspectos que são característicos da natureza divina.

2. É prerrogativa de Deus dar a vida aos homens, pertence a Deus dar alimento e bebida a quem é partícipe da vida carnal, pertence a Deus beneficiar a quem está na necessidade, pertence a Deus restabelecer com a saúde a natureza alterada pela doença, pertence a Deus

reinar de igual modo sobre toda criação, sobre a terra, sobre o mar, sobre o ar e sobre as regiões acima do ar, pertence a Deus ter uma potência adequada para tudo e, antes de tudo, ser superior à morte e à corrupção. **3.** Se, portanto, o relato em questão tivesse omitido alguma dessas ou semelhantes prerrogativas, com razão aqueles que são alheios à nossa fé poderiam recusar o mistério de nossa fé; mas, se nas narrações que falam de Deus, podemos encontrar tudo o que permite conceber a Deus, onde está o impedimento para a fé?

Nascimento e morte de Cristo

XIII.1. Mas – dizem – nascimento e morte são algo próprio da natureza carnal. Eu o digo também; mas a condição que precede o nascimento [de Cristo] e a que há depois da morte são estranhas às respectivas condições da nossa natureza. Com efeito, se consideramos as duas extremidades da vida humana, sabemos qual é o nosso princípio e o nosso fim. É sob o efeito de uma paixão (*pathos*) que o homem começa a existir; é igualmente em um estado de paixão (*pathos*) que ele termina sua vida.¹⁶ Aqui (no caso de Cristo), ao contrário, nem o nascimento começou a partir de uma paixão, nem a morte termina em uma paixão, porque nem o prazer determinou o nascimento, nem a corrupção sucedeu à morte.¹⁷

2. Não acreditas neste milagre? Alegro-me pela tua incredulidade, pois estás reconhecendo plenamente que os milagres superam a natureza, pelas mesmas razões pelas quais julgas que o quanto foi dito supera a fé. Portanto, seja para ti prova da divindade daquele que se manifestou [na carne] justamente este fato: que o Evangelho pregado não segue os procedimentos da natureza. Com efeito, se as narrações sobre Cristo se desdobrassem dentro dos limites da natureza, onde estaria o divino? Mas se o anúncio ultrapassa a natureza, nos próprios motivos da tua incredulidade existe a prova de que é Deus aquele que nós anunciamos.

3. O homem nasce da união de dois elementos, e depois da morte ele conhece o estado de decomposição. Se este fosse o conteúdo da pregação evangélica, recusarias decisivamente reconhecer como Deus aquele que da nossa pregação resultasse sujeito às condições próprias da nossa natureza. Mas, como ouves repetir que ele [Cristo] nasceu, mas não conservou a comunhão com a nossa natureza seja pelo modo do nascimento, seja por não ser susceptível de mudança que conduz à corrupção, conviria, segundo a lógica, orientar tua incredulidade no sentido oposto, recusando pensar que Ele seja um homem como aqueles que se veem conforme a natureza.

4. Porque quem não acredita que ele possui tal natureza humana será induzido necessariamente a crer que era Deus. Com efeito, quem nos refere seu nascimento, ao mesmo tempo, nos explica que nasceu de uma virgem. Por conseguinte, se se deve acreditar em seu nascimento à base de quanto foi dito, esta mesma base nos impede de duvidar de que o seu nascimento tenha acontecido naquele modo.

5. Quem falou do nascimento acrescentou também que o nascimento foi de uma virgem; e aquele que mencionou a morte, acrescentou a ressurreição. Se, portanto, em razão do que tu ouves, tu concordas que ele [Cristo] morreu e que nasceu, em virtude das mesmas razões, tu concordarás necessariamente que seu nascimento e sua morte são isentas de toda forma de *pathos* (paixão). Mas essas são coisas que superam justamente a natureza. Portanto, tampouco está no domínio da natureza aquele cujo nascimento se demonstrou que ocorreu em condições que superam a natureza.

Qual é o motivo da Encarnação?

Resposta: A Filantropia de Deus

XIV. Qual é, portanto, a razão, diz-se, pela qual a divindade se abaixou até esta condição tão vil a ponto de que a fé hesita em crer em Deus, o ser infinito, incompreensível, inefável, que ultrapassa toda representação e toda grandeza, que se mistura com a impureza da natureza humana, de sorte que suas atividades sublimes são depreciadas por esta mistura com a baixeza?

XV.1. Não temos dificuldade para dar a esta objeção uma resposta adequada à grandeza divina. Desejas saber o motivo do nascimento de Deus entre os homens? Se eliminares da vida os benefícios que procedem de Deus, não poderás dizer por quais sinais distintivos tu reconheces o divino. Pois são os próprios benefícios que recebemos que nos fazem reconhecer o benfeitor: considerando o que acontece ao nosso redor, conjecturamos por analogia a natureza do benfeitor. Se, portanto, o amor pela humanidade (*philanthrōpia*) é uma característica própria da natureza divina, eis a razão que tu procuravas, o motivo da presença de Deus entre os homens.

O homem “visitado”

2. Com efeito, nossa natureza, minada pela enfermidade, tinha necessidade do médico; o homem, caído, necessitava de alguém que o levantasse, aquele que tinha perdido a vida necessitava do autor da vida, aquele que se desviara da participação do bem necessitava daquele que reconduz ao bem, anelava a presença da luz aquele que estava aprisionado nas trevas; o escravo procurava o libertador; o prisioneiro, o defensor; o subjugado na escravidão, o redentor. E esses eram os motivos de tal modo insignificantes e indignos para fazer que Deus hesitasse em descer até nós para visitar a natureza humana, que jazia em uma condição tão miserável e infeliz?

Não podia Deus salvar o homem com seu único poder?

3. Mas, dizem, era possível que Deus fizesse o bem ao homem e permanecesse imune a toda paixão (*apatheia*). Aquele que organizou o universo com um ato de vontade e com um só impulso de sua vontade deu existência ao não-ser, por que não arrancou também o homem do poder do inimigo com uma autêntica autoridade divina para reconduzi-lo à condição originária, se isto lhe agradava? Ao contrário, ele percorre um caminho longo e complexo, revestindo a natureza corporal, entrando na vida mediante o nascimento, percorrendo sucessivamente todas as etapas da vida, fazendo, em seguida, a experiência da morte, e assim, mediante a ressurreição de seu corpo, alcança seu objetivo, como se não lhe fosse possível salvar o homem com um decreto, permanecendo nas alturas de sua glória divina, e prescindir de um itinerário tão complicado. É preciso, portanto, de nossa parte, estabelecer a verdade diante das objeções de tal gênero, com o objetivo de eliminar todo impedimento à fé daqueles que procuram com cuidado a explicação racional do mistério.

4. Examinemos, portanto, em primeiro lugar, o que é exatamente o contrário da virtude, questão que já foi abordada de algum modo precedentemente. Como a obscuridade se opõe à luz e a morte à vida, assim também a maldade e não outra se opõe claramente à virtude. Entre as numerosas coisas que observamos na natureza, nenhuma se opõe à luz ou à vida – nem a pedra, nem o lenho, nem a água, nem o homem nem qualquer outra das coisas existentes – excetuando o que é percebido como propriamente contrário, a saber: a obscuridade e a morte; pois o mesmo ocorre com a virtude: ninguém poderia dizer que se concebe como contrária a ela alguma coisa criada, senão a noção de vício.

Através da Encarnação, a natureza divina não foi abaixada

5. Se tivéssemos sustentado em nosso ensinamento que a divindade nasceu na maldade, o

nosso adversário teria ocasião para atacar a nossa fé acusando-nos de opinar coisas absurdas e inconvenientes sobre a natureza divina: porque seria na verdade iníquo dizer que a sabedoria em pessoa, a bondade e a incorruptibilidade e toda possível noção e denominação sublime se tenham degenerado e transformado em seu contrário.

6. Se, portanto, Deus é a verdadeira virtude, e nenhuma natureza se contrapõe à virtude, fora da maldade, se Deus assume, não a maldade, mas a natureza humana, e se unicamente é indigno de Deus e vergonhoso o *pathos* (paixão) ligado ao mal, estado no qual Deus não nasceu nem podia nascer em virtude de sua natureza, por que então ter vergonha de reconhecer que Deus entrou em relação estreita com a natureza humana, visto que nenhuma oposição com o conceito de virtude se pode observar na constituição do homem? Com efeito, nem a faculdade de raciocinar, nem a de compreender, nem a de conhecer, nem qualquer outra do mesmo gênero, constitutivas da natureza humana, se opõem à noção de virtude.

O nascimento e a morte de Cristo não são afetados por um pathos

XVI.1. Mas – dizem – a própria mudança (*tropē*) que afeta nosso corpo é uma forma de *pathos* (paixão). E aquele que nasce neste corpo encontra-se afetado por este *pathos*; ora, a divindade é isenta de todo *pathos*. Tem-se, portanto, uma concepção errônea de Deus se se sustenta que aquele que é naturalmente isento de *pathos* encontrou-se em comunhão com esta forma de *pathos*.

Precisões sobre o sentido próprio de pathos

Mas a estas objeções responderemos ainda com o mesmo argumento: o termo “*pathos*” é ora utilizado em sentido próprio, ora em sentido impróprio. Assim, o que está em relação com a vontade e faz passar da virtude ao vício, é verdadeiramente um *pathos*; ao contrário, tudo o que se vê, na natureza, em toda a extensão de seu desenvolver-se progressivo, segundo um encadeamento que lhe é próprio, deveria ser chamado mais propriamente um modo de agir do que uma paixão; assim o nascimento, o crescimento, a conservação do sujeito através do processo de absorção e evacuação dos alimentos, a concorrência dos elementos para formar o corpo, e, inversamente, a dissolução do composto e retorno aos elementos afins.

2. Com quem, portanto, a divindade entrou em contato segundo os ensinamentos do mistério de nossa fé? Com o *pathos* propriamente dito, isto é, com o vício, ou com a mutabilidade própria da nossa natureza? Porque, se o nosso ensinamento sustentasse que a divindade desceu naquelas realidades inaceitáveis, seria preciso fugir do absurdo desta doutrina, uma vez que não oferece nenhuma ideia sensata sobre a natureza divina; se, ao contrário, o ensinamento da fé afirma que Deus se uniu à nossa natureza, que havia encontrado nele o princípio de sua origem e de sua subsistência, onde está o erro da mensagem cristã sobre a concepção digna de Deus, dado que em nossas ideias sobre Deus, nenhuma forma de *pathos* se encontra nas representações de nossa fé? Pois não dizemos tampouco que o médico conhece um estado de *pathos*, quando ele cuida de alguém afetado por tal enfermidade; mas mesmo se entra em contato com a doença, o médico permanece isento desta forma de *pathos*.

O nascimento, a vida, são bens

3. Se o nascimento em si mesmo não é um *pathos*, ninguém poderá tampouco chamar a vida um *pathos*; mas o *pathos* ligado à vontade que guia a geração humana, e o impulso dos seres humanos em direção ao vício, esses constituem a doença da nossa natureza; Deus, ao contrário, como ensina a fé, está isento de um e de outra. Se, portanto, o nascimento de Cristo foi estranho ao prazer, e sua vida, estranha ao vício, qual forma de *pathos* subsiste ao qual tenha participado Deus, segundo o mistério da fé?

4. Se alguém chamasse *pathos* a separação da alma e do corpo, seria muito mais justo denominar assim o encontro dos dois elementos. Porque, se a separação dos elementos já unidos pertence à ordem do *pathos*, a união entre esses dois elementos, que estavam separados, é igualmente um *pathos*; com efeito, há certa mutação tanto na agregação daquilo que estava separado quanto na dissociação dos elementos que estavam ligados conjuntamente ou associados na unidade.

Da morte à vida

5. A denominação que se aplica à mudança final é a mesma que convém utilizar também para designar a mudança inicial. Mas se a primeira mudança que chamamos nascimento não é da ordem do *pathos*, a segunda mudança, que chamamos morte e pela qual se dissolve a união do corpo e da alma, não seria tampouco, em boa lógica, ser qualificada de *pathos*.

6. De Deus, pois, afirmamos que ele experimentou as duas formas de mudança de nossa natureza, pela qual a alma se une ao corpo, e o corpo se distingue da alma; e afirmamos que, mesclado com um e outro elemento – digo com a parte sensível e com a parte inteligível do composto humano – e graças a esta inefável e indescritível combinação, Deus cumpriu seu plano: a união dos elementos, isto é, da alma e do corpo, permanece para sempre.

A ressurreição de Cristo

7. Na realidade, como a nossa natureza, em virtude da constituição que lhe é própria, está sujeita à dissociação do corpo e da alma, mesmo no caso de Cristo, Deus reuniu novamente o que estava separado como uma cola, quero dizer, com sua potência divina, reajustando conjuntamente na unidade indestrutível aquilo que fora dissociado. E isto é a ressurreição, o retorno, isto é, depois da dissociação dos elementos, já estreitamente ligados entre si, a uma união indissolúvel, para que a graça primeira do gênero humano fosse restaurada e que nós possamos voltar novamente à vida eterna, depois que haja desaparecido, graças à nossa dissolução, o mal unido à nossa natureza, como acontece com o líquido que se derrama e desaparece, quando se rompe o vaso que o contém sem que haja alguma coisa que o retenha.¹⁸

A ressurreição de Cristo, princípio de ressurreição para os homens

8. Ora, da mesma maneira que a morte iniciou-se em um só homem e se transmitiu, ao mesmo tempo, a toda a natureza humana, assim também a ressurreição se estende, graças a um só, a toda a humanidade. Aquele que novamente uniu ao seu próprio corpo a alma que tinha assumido, mediante o seu próprio poder misturado a uma e ao outro desde a união inicial, juntou de modo mais geral a substância inteligível com a substância sensível, de sorte que o princípio colocado no início prossiga, segundo uma progressão ordenada, seu caminho até o fim.

9. Com efeito, como no homem que ele reassumiu, a alma retornou novamente ao corpo depois da separação da alma com o corpo, é de algum modo a partir deste ponto de partida que a união do separado se estende igualmente por seu poder a toda natureza humana. E tal é o mistério da economia de Deus a propósito da morte e da ressurreição dentre os mortos: Deus não impediu que a morte separe a alma do corpo segundo a ordem inelutável da natureza, mas, pela ressurreição, ele restabeleceu novamente a união entre os dois, de modo que Ele mesmo se tornasse ponto de encontro (*methórion*) entre dois domínios, o da morte e o da vida, provocando nele mesmo o fim da dissolução da natureza pela morte e tornando-se ele mesmo princípio de reunificação dos elementos separados.

Caráter velado da conduta de Deus

XVII.1. Mas a objeção que nos foi feita, dirá alguém, não é ainda refutada, e o argumento proposto pelos incrédulos foi ainda mais reforçado pelo que acaba de ser dito. Com efeito, se em Deus reside tanto poder quanto foi demonstrado em nosso discurso, razão pela qual está em suas mãos destruir a morte e fazer entrar na vida, por que não realiza com um só ato de sua vontade o que se propôs, em vez de realizar nossa salvação com um caminho complicado, nascendo sobre a terra e tornando-se adulto e salvando o homem mediante a experiência da morte, quando lhe era possível salvar-nos mesmo sem passar por essas etapas?

2. Contra tal objeção, bastaria dizer às pessoas sensatas que não são os doentes que prescrevem aos médicos a forma do tratamento, nem discutem com os seus benfeitores sobre a forma dos cuidados, perguntando por qual razão aquele que os cuida toca a parte enferma e imagina tal remédio para livrá-los do mal, quando necessitava de outro, mas considerando o resultado final, acolhem com reconhecimento o serviço prestado.

3. Mas visto que, como diz a profecia,¹⁹ a abundância da bondade de Deus envolve no mistério a sua obra de salvação e não é possível reconhecê-la claramente nesta vida – porque, do contrário, toda objeção dos incrédulos ruiria se o conteúdo da nossa esperança fosse perceptível aos nossos olhos – convém, nas condições presentes, aguardar os séculos futuros, para que se desvele o que somente a fé nos faz ver hoje; será preciso, portanto, recorrer tanto quanto possível ao raciocínio em vista de encontrar a solução das questões levantadas, em conformidade com o que precede.

Desaparecimento da idolatria

XVIII.1. E talvez seja supérfluo, se se acredita que Deus veio partilhar nosso modo de vida, pôr em discussão a sua presença, sob o pretexto de que ela não se efetuou segundo certa sabedoria e segundo uma razão superior. Para aqueles que não possuem muita hostilidade contra a verdade, há uma prova não negligenciável desta vinda de Deus, aquela que se manifestou, mesmo antes da vida futura, na vida presente, quero dizer, o testemunho através dos próprios fatos.

2. Com efeito, quem não sabe como o engano dos demônios tinha se consumado em toda parte da terra com o domínio deste sobre a vida dos homens mediante o insensato culto dos ídolos? E como para todos os povos do mundo era usual prestar honra aos demônios através dos ídolos com os sacrifícios dos animais e das abominações perpetradas sobre o altar?

3. Mas desde que “se manifestou, segundo a palavra do Apóstolo, a graça de Deus, fonte de salvação para todos os homens”,²⁰ que veio nos visitar revestindo a natureza humana, tudo isso desapareceu à maneira de uma fumaça; cessaram as loucuras dos oráculos e da adivinhação, aboliram-se as procissões anuais e as contaminações com sangue das hecatombes, e na maioria dos povos desapareceram por completo altares, propileus, santuários, simulacros e toda outra prática seguida pelos servidores dos demônios, para engano deles mesmos e de quantos se encontravam com eles, de modo que em muitos lugares nem sequer se lembram já de que alguma vez existissem tais coisas, e em seu lugar por toda a terra se erigiram, no nome de Cristo, templos, altares e o augusto sacerdócio e de puro sangue, assim como a excelsa filosofia (*philosophia*), que se cultivava de maneira justa mais pelos atos do que pelas palavras, e o desprezo da vida corporal e da morte. Deste desprezo deram claro testemunho aqueles que se viram obrigados pelos tiranos a mudar de fé: porque eles aceitaram com indiferença os ultrajes infligidos ao corpo e sua condenação à morte; e certamente não teriam sustentado estas provas se não tivessem tido a prova clara e

indiscutível da vinda de Deus sobre a terra.

Destruição do Templo de Jerusalém

4. Aquilo que agora diremos é também em si mesmo prova suficiente para os judeus da vinda sobre a terra d'Aquele ao qual esses não querem acreditar. Com efeito, até a manifestação divina de Cristo, eles tinham em Jerusalém seus brilhantes palácios, aquele célebre Templo, os sacrifícios celebrados anualmente em conformidade com as prescrições legais; e tudo quanto a Lei determina mediante figuras para os que são capazes de compreender o mistério; até então, nada impedia o culto religioso que lhes tinha sido prescrito desde o início.

5. Mas, quando viram aquilo que era esperado, aquilo sobre o qual eles tinham recebido outrora o ensinamento dos profetas e da lei, e, em vez da fé naquele que se manifestava preferiram aquela prática supersticiosa, repleta de erros, cuja má interpretação os conduzia a observar a letra da Lei, tornando-se assim escravos mais do costume do que do espírito, então não acolheram a graça que se manifestara, e os elementos veneráveis de seu culto religioso permaneceram reduzidos a simples narrações: o templo não é mais reconhecível nem pelos restos, daquela ilustre cidade só permanecem ruínas, e das antigas prescrições dos judeus nada permanece, mas até mesmo o acesso ao lugar santo em Jerusalém lhes é proibido por decreto dos soberanos.²¹

Por que Deus mesmo interveio para salvar o homem, sem contentar-se em agir com decretos de sua vontade?

XIX. Entretanto, visto que nem os pagãos nem os fautores das doutrinas judaicas julgam que esses fatos constituem provas da presença divina sobre a terra, seria bom que, em relação às objeções que nos foram apresentadas, nossa exposição examinasse detalhadamente por qual razão a natureza divina se uniu à nossa para salvar por si mesma o gênero humano, em vez de realizar seu plano por decreto. Portanto, como se poderia começar para conduzir logicamente o nosso discurso para o objetivo proposto? Como iniciar senão expondo sumariamente as piedosas ideias que se têm de Deus?

Os atributos divinos

XX.1. Ora, todos estão de acordo que, na divindade, é necessário reconhecer não somente a potência, mas também a justiça, a bondade, a sabedoria e tudo aquilo que induz a mente em direção ao ser superior. Em consequência, no atual plano salvífico, não é lógico pretender que, nos acontecimentos, se manifeste algum dos atributos de Deus, e, em outros, não. Com efeito, de maneira geral, nenhum desses nomes sublimes corresponde em si mesmo e por si só, independentemente dos outros, à perfeição: a bondade não é verdadeiramente bondade se não está acompanhada da justiça, da sabedoria e da potência, pois o que não é justo ou privado de sabedoria ou de potência não é bom; nem a potência separada da justiça ou da sabedoria pode julgar-se como pertencente à virtude; tal forma de potência é alguma coisa de brutal e tirânico.

2. E assim também os demais atributos: se a sabedoria não estivesse associada à justiça, ou se a justiça não fosse concebida como acompanhando a potência e a bondade, poderia alguém chamar vício com maior propriedade semelhantes atributos, porque, como se poderia contar entre os bens ao que carece do elemento superior?

Os eventos do plano salvífico manifestam esses atributos?

3. E visto que convém não dissociar, em nossas representações de Deus, o conjunto desses atributos, examinemos, portanto, se o plano salvífico a favor do homem carece de alguma das

concepções dignas de Deus. Em Deus buscamos sobretudo os diferentes sinais de sua bondade. E que testemunho poderia ser mais claro de sua bondade senão o fato de que Deus reivindica para si o que havia passado dele mesmo ao inimigo, sem que a natureza, fixa no bem e imutável, fosse afetada pela mutabilidade do querer humano? Porque, como disse Davi, não teria vindo para nos salvar, se a bondade não tivesse sido a inspiradora desse desígnio.²²

4. Mas a bondade deste plano salvífico teria sido inútil se a sabedoria não tivesse feito entrar em ação o amor pelo homem. É assim que, no caso dos doentes, sem dúvida são muitos os que desejam ver o paciente livre de males, mas unicamente levam a cumprimento a sua boa intenção em favor dos enfermos somente aqueles que possuem a competência na arte da medicina para colaborar na cura do paciente. É, pois, necessário que a sabedoria se una estreitamente à bondade.

5. Como, então, perceber, nos fatos examinados, que a sabedoria está unida à bondade? Não é possível perceber em sua realidade toda nua a bondade do desígnio. Como, portanto, o desígnio se manifestaria se não se revelasse através dos fatos? Mas justamente os fatos realizados, segundo certo encadeamento e uma ordem regular, manifestam a sabedoria e a perícia do desígnio salvífico.

6. E visto que a sabedoria, como se disse precedentemente, é uma perfeição só se estiver associada à justiça, e que, separada, tomada em si isoladamente, nem sequer é um bem em si, seria bom que, ao tratar do plano divino a favor do homem, considerássemos também conjuntamente os dois atributos, digo, a sabedoria e a justiça.

A justiça de Deus

XXI.1. Que é, portanto, a justiça? Nós nos recordamos bem do que, no início de nossa exposição, foi estabelecido segundo o encadeamento normal das ideias, a saber: o homem foi criado à imagem da natureza divina e que conserva esta semelhança com a divindade mediante os demais bens e por sua livre vontade, mas é necessariamente uma natureza mutável. Não era possível, de fato, que fosse imutável aquele que devia justamente a uma mudança o princípio da sua existência. Porque a passagem do não-ser ao ser é uma forma de mudança, razão pela qual a não-existência passa à existência em virtude da potência divina; e, de outro lado, a mudança se observa necessariamente no homem, visto que o homem era uma imagem da natureza divina e uma imagem, se não apresentara alguma diferença, se identificaria absolutamente com o sujeito imitado.

Diferença entre a imagem e o modelo

2. Ora, a diferença entre o arquétipo e o que foi criado à imagem consiste nisto: um é imutável por natureza, enquanto o outro não o é, visto que deve a sua existência a uma mudança, como se disse precedentemente, e estando sujeito à mudança não permanece necessariamente no ser.

3. A mudança é um movimento que tende constantemente do estado presente a outro. Há duas formas de um movimento deste gênero: uma, que tende continuamente para o bem e neste caso a progressão não admite parada (*stasin*),²³ uma vez que não se concebe limite algum de caminho percorrido; a outra, que consiste no movimento em direção ao oposto (o mal) e cuja essência é o de não ter existência; com efeito, a distinção entre o bem e seu contrário, como vimos anteriormente, é estabelecida em sentido análogo àquele com o qual dizemos que o que é se opõe ao que não é, e que a existência se opõe à não-existência. Ora, em razão da variabilidade e da mutabilidade das tendências e dos movimentos, a natureza não pode permanecer imutável em si mesma, mas nossa vontade não cessa de tender inteiramente para

um fim, porque o desejo do bem a impele naturalmente a colocar-se em movimento.

As formas do bem

4. Mas o bem se apresenta sob dois aspectos: o bem verdadeiro segundo a natureza, e o outro, diverso deste, mas sob as cores de uma aparência de bem; a instância que decide entre nós é a inteligência que estabeleceu morada em nós. Através dela, ou podemos ter a chance de atingir o verdadeiro bem, ou nos ariscamos a resvalar para o contrário, se nos deixamos desviar dele por qualquer aparência enganosa, como nos conta a fábula pagã²⁴ o que sucedeu ao cão que, vendo na água a sombra daquilo que mantinha na goela, soltou o alimento verdadeiro, e, querendo agarrar a imagem do alimento que tinha, permaneceu com a sua fome.

5. Portanto, quando a inteligência foi enganada em seu desejo do verdadeiro bem, viu-se desviada em direção ao que não é, persuadida, graças ao conselheiro e inventor do mal, de que é um bem o que é contrário ao bem, pois o engano não teria surtido efeito se a aparência do bem não tivesse recoberto, à maneira de uma isca, o anzol do vício; por isso, o homem encontrou-se por sua vontade nesta condição desastrosa, quando, por causa do prazer, tornou-se escravo do inimigo da vida. Procurai, portanto, comigo, os atributos que concernem aos conceitos que temos de Deus, como a bondade, a sabedoria, a justiça, a potência, a incorruptibilidade e tantos outros que caracterizam a divindade.

6. Assim, pois, porque é bom, se compadece do homem decaído, e porque é sábio, não desconhece o modo de salvá-lo. Próprio da sabedoria seria também o discernimento do que é justo, pois ninguém associaria a verdadeira justiça com a estultícia.

O princípio do resgate está em conformidade com a justiça de Deus

XXII.1. Em que consiste, portanto, neste caso, a justiça? No fato de não ter usado nenhum poder tirânico contra aquele que nos dominava e por não ter fornecido, arrancando-nos de tal mestre com a superioridade da sua potência, nenhum pretexto de contestação jurídica àquele que tinha escravizado o homem mediante o prazer. Aqueles, de fato, que venderam a própria liberdade por dinheiro tornam-se escravos dos compradores, porque se constituíram vendedores de si mesmos, e nem a eles nem a nenhum outro lhes é permitido reclamar a liberdade, por mais que sejam de família nobre aqueles que voluntariamente se envolveram em uma situação tão calamitosa.

2. E se alguém, preocupado com a pessoa vendida, se servisse de violência contra o comprador, passaria por injusto, pois arrebataria de forma tirânica quem tinha sido comprado em conformidade com a lei. Mas, se se desejasse resgatá-la,²⁵ nenhuma lei o impediria. Pois, assim também, visto que nós mesmos nos havíamos vendido voluntariamente, era necessário que aquele que, por bondade, desejava nos reconduzir à liberdade, concebesse um modo de ação, não tirânico, mas conforme à justiça para realizar esse resgate. E um procedimento deste tipo consiste justamente em conceder ao possuidor o que ele reclama como preço para o resgate daquele que retinha.

Qual é o resgate a ser pago? O direito do possuidor de fixar o resgate

XXIII.1. E qual era o resgate mais conveniente preferido do possuidor? Segundo a lógica do nosso raciocínio, é possível chegar a conjecturar o seu desejo, se verdadeiramente os fatos estabelecidos como evidentes podem servir de provas para o que buscamos. Aquele que, segundo o ensinamento exposto no início do tratado, tinha fechado os olhos ao bem por inveja da felicidade do homem e engendrou em si mesmo a obscuridade da maldade, e estava doente de ambição, princípio e fundamento da perversão e, de certo modo, mãe de toda

maldade, por qual preço teria trocado o homem em seu poder, se não manifestamente por um objeto de troca mais alto e maior, de modo que pudesse melhor satisfazer o *pathos* de seu orgulho recebendo muito mais de quanto ele concedia?

As maravilhas de Deus na História da Salvação

2. Mas em nenhuma das histórias dos tempos passados ele nada constatava de semelhante ao que estava vendo então manifestar-se: uma concepção sem união sexual, um nascimento isento de corrupção, aleitamento da parte de uma virgem, vozes provenientes do mundo invisível atestando do alto o caráter maravilhoso de sua dignidade, a cura de doenças naturais sem fadiga e sem remédios, operada por ele [Cristo] com uma só palavra e com o simples movimento de sua vontade, a restituição dos mortos à vida, o temor dos demônios, o poder sobre os fenômenos atmosféricos, e a marcha através do mar; não porque o mar se abrisse colocando enxuto o fundo a favor dos que passavam como no milagre de Moisés, mas porque a superfície da água tornava-se firme sob os pés e sustentava a pisada com segura resistência: e também sua abstenção de alimento tanto tempo quanto desejasse, e os copiosos banquetes ofertados no deserto a muitos milhares de convidados, para os quais nem o céu fazia descer o maná nem a terra satisfazia as necessidades com seus próprios produtos naturais, mas que a generosidade da divina potência intervinha com os seus inefáveis tesouros: o pão já pronto, como produto da terra, nas mãos dos ministros e multiplicado para saciar os convivas, e a delicada provisão dos peixes, não fornecidos a eles pelo mar para as suas necessidades, mas graças àquele que tinha semeado no mar todas as espécies de peixes.

3. E como se poderiam narrar um por um os milagres do Evangelho? Ao considerar poder tão grande, o inimigo compreendeu que naquela troca o que lhe era proposto era maior de quanto estava em sua posse. E por essa razão, ele escolheu Cristo como resgate daqueles que estavam encerrados nas prisões da morte. Mas não lhe era possível contemplar diretamente a imagem de Deus,²⁶ sem que visse n'Ele alguma parte da carne que já tinha subjugada mediante o pecado. Por essa razão, a divindade se revestiu da carne, para que o inimigo, à vista do que lhe era habitual e familiar, não se espantasse ante o aproximar-se da potência superior, e para que, ao considerar como esta potência ia paulatinamente aumentando em esplendor graças aos milagres, julgasse que esta visão era mais desejável do que temível.

Bondade e justiça

4. Estais vendo como a bondade foi unida estreitamente à justiça e como a sabedoria não foi separada delas. A divina potência cogitou em tornar-se acessível revestindo-se do corpo, para que o plano da nossa salvação não fosse impedido pelo medo da manifestação divina; isto demonstra a união dos três atributos: a bondade, a sabedoria, a justiça. A decisão de salvar-nos testemunha a sua bondade; o ter dado um caráter contratual para o resgate do homem mantido em escravidão demonstra a justiça [de Deus]. O fato de que tenha intencionalmente tornado acessível ao inimigo o que é inacessível é uma prova de sua sabedoria suprema.

Potência manifestada pela Encarnação

XXIV.1. Mas é natural que quem esteja atento ao encadeamento lógico do que foi dito procure onde se descobre a potência da divindade nos fatos mencionados, e onde a incorruptibilidade da potência divina. Portanto, para que também esses aspectos se apresentem com plena clareza, examinemos com cuidado os eventos do mistério que prosseguem e nos quais se revela com mais força a mistura da potência com o amor pela humanidade.

A descida de Deus

2. Assim, pois, em primeiro lugar, o fato de que a natureza onipotente tenha sido capaz de abaixar-se até a humilde condição humana demonstra a potência muito mais do que o caráter grandioso e sobrenatural dos milagres. Com efeito, que da parte da potência divina se realize uma ação grande e sublime é consequência lógica de sua natureza. E ninguém se daria a estranheza ouvindo dizer que toda a criação compreendida no universo e tudo quanto se concebe como existente fora do mundo visível se constituiu por obra da potência de Deus, pois sua vontade se converteu em substância segundo o seu desígnio. Mas o abaixamento de Deus até a debilidade do homem constitui uma superabundância da sua potência, que não encontra nenhum impedimento nas condições contrárias à sua natureza.²⁷

A potência divina manifestada na debilidade da carne

3. Como é próprio da natureza do fogo o movimento para o alto, e ninguém se admiraria por aquilo que é natural à chama, e, no entanto, se alguém visse a chama tender para baixo, como fazem os corpos pesados, consideraria tal fenômeno surpreendente e se perguntaria como o fogo, sem deixar de ser fogo, derroque à sua natureza pelo modo deste movimento tendendo para baixo; assim também sucede com a divina e suprema potência: nem a grandeza dos céus, nem o esplendor dos astros, nem a ordem do universo, nem a contínua providência sobre os seres podem revelá-la com tanta força como sua “descida” até a fragilidade da nossa natureza, pois mostra como a grandeza, tornada presente na franqueza, deixa-se contemplar na fraqueza sem perder em nada de sua sublimidade, e como a divindade, unindo-se estreitamente à natureza humana, torna-se esta sem deixar de ser aquela.

O inimigo enganado

4. Ora, como se disse anteriormente, a potência adversa não era por natureza capaz de entrar em contato com a pura presença de Deus, nem de suportar sua aparição sem véu; por essa razão, a fim de oferecer uma presa fácil àquele que procurava seu proveito no resgate que ele reclamava em troca de nós, a divindade se ocultou sob o invólucro de nossa natureza, para que, como no caso de certos peixes comilões, o anzol da divindade fosse tragado juntamente com a carne que servia de isca, e assim, com a vida instalada na morte e a luz brilhando nas trevas, desaparecesse o que concebemos como contrário à luz e à vida. É naturalmente impossível às trevas permanecer quando estiver presente a luz, e à morte, subsistir quando a vida está em atividade.

Deus se revela na História da Salvação

5. Retomando, portanto, sumariamente a sequência lógica do mistério, completemos a defesa contra os que acusam o plano divino pela razão de que a divindade realiza por si mesma a salvação dos homens. É necessário que à divindade sejam conservados em tudo os atributos que lhe competem, e não é preciso afirmar, de um lado, um conceito elevado sobre ela e excluir, de outro lado, algo da dignidade própria de Deus; mas toda concepção elevada e conforme a piedade sobre Deus deve ser admitida sem exceção pela fé, e essas concepções devem estar concatenadas uma à outra em sequência lógica.

6. Ora, estão demonstradas que a bondade, a sabedoria, a justiça, a potência, a incorruptibilidade se manifestam na doutrina concernente ao desígnio de salvação a nosso favor. A bondade se reconhece na vontade de salvar o homem perdido; a sabedoria e a justiça se manifestaram no modo de salvar-nos; a potência se revela no fato de que ele [Cristo] tornou-se semelhante ao homem e tomou a forma que corresponde à fraqueza da nossa natureza, e no fato de ter feito acreditar que ele, à semelhança dos homens, podia estar sujeito à morte e, enfim, o fato de que, uma vez tornado homem, realizou o que lhe era próprio e em

conformidade com sua natureza.

7. Mas é próprio da luz dissipar as trevas, e próprio da vida destruir a morte. E visto que, deixando-nos desviar do caminho reto, desde o início fomos afastados da vida e lançados na morte, que coisa há de inverossímil no ensinamento da nossa fé quando nos diz que a pureza reveste aqueles que se macularam com o pecado, a vida àqueles que estavam mortos, e que os extraviados encontram um guia, para que desapareça a imundície, o erro seja reparado, e aquele que estava morto retorne à vida?

Deus em suas obras

XXV.1. Que a divindade assuma a nossa natureza não deveria causar a menor estranheza em oposição ao bom senso para aqueles que consideram a realidade sem excessiva mesquinhez mental. Com efeito, quem será tão pusilânime para não acreditar, considerando o universo, que a divindade está em tudo, que o envolve e abarca tudo e reside em tudo?²⁸ Porque tudo quanto existe depende daquele que é,²⁹ e nada pode existir se não tem o ser naquele que é. Se, portanto, tudo está n'Ele e Ele está em tudo, por que envergonhar-se do plano salvífico do mistério, que nos ensina que Deus nasceu em um homem, o mesmo Deus que hoje seguimos crendo que está dentro do homem?

2. Com efeito, mesmo se a forma da presença atual de Deus em nós não é a mesma que a de outrora [isto é, na Encarnação], se reconhece, todavia, que em ambos os casos Deus está igualmente presente em nós. Agora, pois, está mesclado conosco enquanto mantém nossa natureza na existência; outrora se mesclou ao nosso ser para que este fosse divinizado mediante esta mistura com o divino, após ter sido arrancado à morte e libertado da tirania do inimigo; pois a sua ressurreição da morte torna-se para a raça mortal o princípio do retorno à vida imortal.

O enganador foi enganado

XXVI.1 Mas talvez alguém, ao examinar a justiça e a sabedoria que contemplamos neste plano salvífico, seja induzido a pensar que tal projeto concebido por Deus seja uma espécie de engano: com efeito, o fato de que Deus, sem revelar plenamente sua divindade, mas ocultando-se sob o invólucro da natureza humana, sem ser reconhecido pelo inimigo, tenha-se colocado nas mãos do despótico mestre [o demônio], constitui de certo modo um engano e uma fraude, porque é próprio dos enganadores desviar as esperanças de suas vítimas para outro objetivo e fazer outra coisa diversa daquilo que era aguardado. Mas quem considera atentamente a verdade reconhecerá nisto o sinal máximo da justiça e da sabedoria.

2. É próprio de um ser justo dar a cada um segundo seu mérito, e de um ser sábio, não desviar a justiça nem separar das decisões da justiça o desígnio de bondade pelos homens, mas harmonizar ambas habilmente entre si, devolvendo à justiça o que se dá segundo o mérito, e não se afastando, segundo a bondade, do propósito do amor pelo homem. Examinemos, pois, se esses dois aspectos não se observam nos fatos sucedidos.

O demônio recebe o que merece

3. A retribuição segundo os méritos, em função da qual o enganador é enganado, mostra, por sua vez, a justiça, e o objetivo visado de tudo quanto aconteceu constitui um testemunho da bondade do autor. Com efeito, próprio da justiça é atribuir a cada um aquilo que resulta dos princípios e das causas que cada qual já pôs, como a terra devolve seus frutos segundo as espécies das sementes plantadas.³⁰ É o próprio da sabedoria não afastar-se daquilo que é o resultado melhor no modo de realizar aquela retribuição.

4. Tanto quem arquiteta insídias como o médico que intervém na vítima misturam medicamento

com o alimento; mas um aí introduz veneno, e outro, o remédio contra o veneno, e o modo do tratamento em nada altera o propósito de fazer o bem, porque, se por parte de ambos se efetua a mistura do medicamento no alimento, todavia, observando a intenção deles, louvamos um e execramos o outro. Pois o mesmo ocorre aqui. Em conformidade com a justiça, o enganador recebe em troca aquilo que semeou por sua própria vontade; porque ele que, outrora, tinha enganado o homem com a isca do prazer,³¹ é, por sua vez, enganado pela figura do homem que se lhe apresenta. Mas a intenção dos fatos comporta uma mudança para melhor.

Cura da humanidade

5. Com efeito, um tinha realizado o seu engano para corromper a natureza; o outro, ao contrário, ao mesmo tempo justo, bom e sábio, se serviu da invenção do engano para salvar aquele que fora corrompido, beneficiando com isto não somente a criatura perdida, mas também aquele que causara nossa ruína. Da aproximação da morte à vida, das trevas à luz, da corrupção à incorruptibilidade, provém o desaparecimento e o aniquilamento do que é mal, bem como o proveito daquele que é purificado desses males.

O crisol do ouro

6. Quando o ouro se mistura a uma matéria menos valiosa, os ourives eliminam com a ação do fogo o elemento estranho e sem valor, devolvendo à matéria mais nobre seu esplendor natural. Todavia, esta separação não sucede sem labor, pois o fogo, com sua força de consumação, necessita de tempo para fazer desaparecer o elemento impuro; aliás, é uma espécie de tratamento aplicado ao ouro, o fato de fundir o elemento que está contido no outro e que altera sua beleza.

7. Pois da mesma maneira, visto que a morte, a corrupção, as trevas e tudo o que é engendrado pelo mal estão estreitamente unidos ao inventor do mal, a aproximação da potência divina provoca, como o fogo, a destruição do elemento contrário à natureza e, graças a esta purificação, mostra-se salutar para a natureza, por mais penosa que seja a separação. Por conseguinte, tampouco o adversário poderia duvidar de que se trate de um processo justo e salvífico, se chegasse a compreender o benefício que disto resulta.

O enfermo e o médico

8. Ora, precisamente, como aqueles que suportam a terapia à base de cortes e de cauterizações se irritam contra os médicos em razão da dor aguda provocada pelo corte, mas, quando, graças a esses meios, recuperam a saúde e desaparece a dor da cauterização, então terão gratidão por quem os curou; da mesma maneira, uma vez que, após o longo transcorrer dos tempos, a natureza foi libertada do mal (do mesmo modo que agora está mesclado e cresceu com ela), quando se cumprir o retorno à condição originária daqueles que agora estão sujeitos ao mal, se erguerá uma sinfonia de ação de graças de toda a criação, seja daqueles que foram castigados com esta purificação, seja da parte de quem não tiver necessidade de purificação.

9. Esses ensinamentos e outros do mesmo gênero nos transmitem o grande mistério da Encarnação divina. Graças à sua mescla com a humanidade, assumindo todas as particularidades próprias da natureza humana, o nascimento, a educação e o crescimento, e atravessando inclusive a prova da morte, Deus cumpriu tudo o que foi dito anteriormente, libertando o homem da maldade e curando o próprio autor da maldade. Com efeito, curar uma enfermidade é fazer desaparecer a doença, ainda que à custa de sofrimento.

Lógica da Encarnação

XXVII.1 Era absolutamente lógico que quem se misturara com a nossa natureza aceitasse assumir todas as propriedades para realizar em si a união conosco. Como ocorre com aqueles que lavam a sujeira das vestes, que não deixam subsistir uma parte da sujeira eliminando o resto das manchas, mas que limpam as manchas completamente de todo o tecido, de modo que a veste seja igualmente bela em todas as partes e brilhante depois de ter sido lavada, assim também, como a vida humana tinha sido manchada pelo pecado no princípio, no fim e em todo o seu período intermediário, era preciso que a potência purificadora estivesse presente em todas as partes para evitar que purificasse uma das partes e negligenciasse a purificação da outra.

2. Por essa razão, como nossa vida se situa entre dois limites, quero dizer, entre o início (*archēn*) e o fim (*télos*), a força corretiva da natureza se encontra em cada uma das extremidades: entrou em contato com o início, se estende até o fim e ocupa todo o período intermediário.

3. Ora, como para todos os homens só há um modo para entrar na vida, de onde devia, portanto, chegar aquele que vinha visitar-nos para estabelecer morada em nossa vida? Do céu, dirá talvez aquele que rejeita como vergonhosa e vil a forma do nascimento humano. Mas a humanidade não estava no céu, nem nenhuma enfermidade da maldade reinava na vida sobrenatural. Ora, aquele que se misturara ao homem contraiu esta união estreita com a intenção de ser proveitosa. Onde, portanto, não havia o mal, nem a vida humana organizada, como pode alguém procurar o homem que tenha descido para entrar em contato estreito com Deus, ou melhor, não um homem, mas uma imagem do homem, ou simulacro de homem? E qual teria sido a reabilitação da nossa natureza se, encontrando-se doente a criatura terrestre, um ser divino escolhido entre os celestes tivesse contraído a união com Deus? Não é possível que o enfermo se cure, se não é a parte doente que recebe particularmente a cura.

Deus no coração do mal

4. Portanto, se a parte enferma estava sobre a terra, e se, por outro lado, a potência divina, em consideração de sua própria dignidade, não se unira a esta parte enferma, inútil teria sido para o homem a solicitude da potência divina, por algo que nada tem em comum conosco. Pois a inconveniência teria sido a mesma para a divindade, se é que seja de todo lícito pensar em alguma coisa de indigno que não seja a maldade. Entretanto, para uma alma mesquinha que julga que a majestade divina consiste em não admitir a participação nas particularidades de nossa natureza, a indignidade em nada é diminuída pelo fato de que a divindade tenha revestido a forma de um corpo celeste ou a de um corpo terrestre. Com efeito, toda a criação está distante, em um estado de igual inferioridade, d'Aquele que é altíssimo e inacessível pela sublimidade da sua natureza, e todo o universo se situa em igual condição abaixo dele. Porque o que é absolutamente inacessível não é acessível a um e inacessível a um outro, mas transcende igualmente todos os seres.

Terra e céu

5. Por conseguinte, nem a terra está mais distante daquela majestade divina, nem o céu dela está mais próximo, nem os seres existentes em cada um desses dois mundos planetários diferem entre si acerca deste ponto, de modo que uns alcancem a natureza inacessível e outros sejam separados dela, porque, do contrário, teríamos de supor ao menos que a potência soberana se estende por igual através de todas as coisas, mas que é superabundante em umas e insuficientes em outras, e por esta diferença de menor e maior, e de mais e de menos, logicamente apareceria como composta, em contradição consigo mesma, se precisamente a supuséssemos distante de nós pela lei da natureza, porém mais próxima de

qualquer outra criatura, tornando-se assim facilmente apreensível em consequência desta proximidade.

6. Mas, quando se trata da majestade suprema, a verdadeira doutrina não considera o alto e o baixo para compará-los. Com efeito, todas as coisas estão, por igual, submetidas à potência que rege o universo, de modo que, se se presume que a natureza terrestre é indigna da união com a divindade, tampouco se achará alguma outra que dela seja digna. E se tudo permanece igualmente distante desta majestade, uma coisa há, no entanto, digna de Deus: fazer o bem a quem dele precisa. Portanto, se reconhecemos que potência que cura desceu aí onde precisamente está a enfermidade, que há em nossa fé que seja estranho ao justo conceito de Deus?

OBJEÇÕES DOS ADVERSÁRIOS

Como Deus pode aceitar submeter-se ao nascimento humano?

XXVIII.1. Mas os adversários ridicularizam nossa natureza e zombam continuamente do modo como se nasce, e com isso eles acreditam ridicularizar o mistério de nossa fé, como se fosse indigno de Deus entrar por esta porta em comunhão com a vida humana. Mas acerca disso, já se disse anteriormente que a única coisa inconveniente para a sua natureza é o mal e tudo o que está aparentado com a maldade. Ora, a ordem da natureza, estabelecida pela vontade e pela lei divina, está isenta da acusação de maldade; do contrário, a acusação contra a natureza se viraria contra o Criador, se a acusação de vergonhoso e indigno recaísse sobre algo da natureza.

2. Se, portanto, a divindade está separada somente da maldade, e a natureza, por sua vez, não é má, e o mistério nos diz que Deus se encarnou no homem e não na maldade; e se, além disso, a entrada do homem na vida é única, e só através dela é introduzido na vida o ser engendrado, que outro modo de entrar na vida decretam para Deus aqueles que, de um lado, julgam razoável que a natureza debilitada na maldade tenha sido visitada pela potência divina, mas, de outro lado, desdenham o modo desta visita, ignorando que toda a estrutura do corpo tem em si mesma idêntica dignidade, e que nada nela do que contribui para a organização da vida merece a acusação de ser indigno ou mau?

3. A estrutura do corpo com seus diferentes órgãos foi estabelecida inteiramente em vista de um único fim, e este fim é o de conservar na existência o gênero humano. Enquanto todos os outros órgãos sustentam a vida presente, cada qual com própria atividade, e regulam assim a faculdade perceptiva e operativa, os órgãos da geração, ao contrário, têm a tarefa de prover o futuro, introduzindo na natureza a contínua sucessão.

4. Se, portanto, se adota o ponto de vista da utilidade, de qual, entre os órgãos que consideramos honrosos, estes poderiam ser inferiores? De qual deles não julgaremos razoavelmente menos importante? Porque nem o olho, nem o ouvido, nem a língua, nem qualquer outro dos órgãos dos sentidos mantém a nossa espécie na continuidade, pois esses, como se disse, são de utilidade presente, ao passo que, com aqueles, ao contrário, é conservada a imortalidade para a humanidade, tanto que a ação da morte contra nós é de certo modo impotente e ineficaz; porque a própria natureza se introduz sem interrupção para encher o vazio mediante a sucessão dos novos nascimentos. Que coisa há de indigno, portanto, em nossa fé, se Deus se misturou à vida humana pelos mesmos caminhos que a natureza utiliza para lutar contra a morte?

Por que o Salvador tardou tanto em vir?

XXIX.1. Mas, passando desta a outras questões, os adversários procuram ainda desacreditar a

nossa doutrina: se verdadeiramente, dizem, o que aconteceu é bom e digno de Deus, por que diferiu sua ação benéfica a nosso favor? Por que, enquanto a maldade estava em seus inícios, não cortou pela raiz seus ulteriores progressos?

2. A esta objeção respondemos concisamente: a ação benéfica a nosso favor foi diferida pela sabedoria e pela providência daquele que é benéfico por natureza. Nas doenças do corpo, quando um humor letal se infiltra nas vias internas, antes que o elemento intruso contrário à natureza se manifeste na superfície, aqueles que são competentes na técnica de tratar as doenças não entopem o corpo com preparados adstringentes, mas aguardam que todo o mal oculto no interior venha para fora, e então aplicam a terapia diretamente sobre o mal. Assim, depois que a enfermidade da maldade se abateu de uma vez por todas sobre a natureza humana, o médico do universo esperou até que nenhuma forma do vício permanecesse oculta dentro da própria natureza.

3. É por isso que ele aplica ao homem a cura imediatamente depois da inveja e do fratricídio de Caim,³² pois não se manifestara em plena luz a perversidade daqueles que pereceram nos tempos de Noé, nem se tinha manifestado o mal gravíssimo da infâmia de Sodoma,³³ nem a luta dos egípcios contra Deus,³⁴ nem a soberba dos assírios,³⁵ nem a cruenta perseguição dos judeus contra os santos de Deus,³⁶ nem a matança criminoso das crianças perpetrada por Herodes,³⁷ nem todas as outras maldades das quais se faz memória, nem de quantas foram perpetradas na sucessão das gerações sem serem registradas pela história, pois a raiz do mal germinava de múltiplas formas nas livres decisões dos homens.

4. Assim, pois, quando a maldade alcançou seu cume e já nenhuma forma de maldade faltava à experiência humana, então Deus interveio para curar o mal não em seu início, mas em sua plena maturidade, com o fim determinado de que a cura se aplicasse a toda enfermidade humana.

Persistência do pecado

XXX.1. Mas se alguém pensa em refutar a nossa doutrina argumentando que, inclusive depois de ser aplicada a cura, a vida humana continua a ser marcada pelos pecados, que se deixa guiar para a verdade por algum dos exemplos mais conhecidos. Como em uma serpente, quando recebe o golpe mortal sobre a cabeça, não morre de modo imediato junto com a cabeça a contração sinuosa que está atrás, mas, enquanto a cabeça está morta, a cauda, porém, continua animada pelo seu próprio princípio vital e conserva o movimento da vida, assim também para o mal: embora ferido com um golpe mortal, podemos vê-lo ainda perturbando com seus resíduos a vida humana.

Salvação parcial dos homens

2. Mas, deixando de lado suas objeções movidas contra este ponto acerca do ensinamento da nossa fé, os adversários o acusam de que a fé não tenha chegado em sua propagação a todos os homens. Por que razão – dizem – a graça [do Evangelho] não chegou a todos os homens, mas que, junto a certo número de homens que abraçaram a doutrina, há uma parte nada pequena que dela está excluída? Deus talvez não quisesse distribuir a todos o benefício generosamente ou não teve de fato o poder para isso? Mas nenhum dos casos está livre de repreensão, pois não convém a Deus o não querer o bem, nem ser incapaz de realizá-lo. Se, portanto, a fé é um bem, por que – dizem – a graça não chegou a todos?

3. Na realidade, se nós também afirmássemos que, segundo a nossa doutrina, a fé é distribuída por sorteio aos homens pela vontade de Deus, de modo que alguns seriam chamados, enquanto outros não teriam parte na chamada, seria justo proferir uma acusação

do gênero contra a religião; mas, se o chamado se dirige por igual a todos sem distinção de classe, de idade ou de raça (porque já desde o início da pregação os ministros do Evangelho falaram com a língua de todos os povos por inspiração divina, para que ninguém permanecesse excluído dos benefícios deste ensinamento), como, pois, poderia alguém com razão acusar ainda a Deus de que sua doutrina não atingiu a todos?

4. Com efeito, aquele que exerce seu livre domínio sobre todas as coisas permitiu também, por um excesso de seu apreço pelo homem, que dispuséssemos de um domínio, do qual cada um seria o único mestre. Trata-se da vontade livre, faculdade isenta de escravidão e dotada de autonomia, que tem seu fundamento na independência da razão. Por conseguinte, seria mais justo que tal acusação se dirigisse àqueles que não se deixaram conquistar pela fé, e não que recaia sobre aquele que chamou os homens para dar o assentimento.

5. De fato, quando nos inícios Pedro proclamou a doutrina diante de uma assembleia considerável de judeus, e justamente naquela ocasião acolheram a fé umas três mil pessoas, aqueles que não se deixaram persuadir, embora mais numerosos que os que haviam acreditado, não repreenderam o apóstolo pelo fato de não tê-los convencido a crer. Não teria sido razoável que, enquanto a graça do Evangelho era proposta a todos, aquele que deliberadamente a repudiava acusasse de seu infortúnio um outro e não a si mesmo.

A fé deve ser livre

XXXI.1. Mas, mesmo diante de tais argumentos, os adversários não deixam de replicar com objeções capciosas. De fato, dizem que Deus, se verdadeiramente o quisesse, podia induzir à força os recalcitrantes a aceitar a mensagem proclamada. Mas onde estaria neste caso a liberdade de escolha? Onde estaria a virtude? Onde estaria a glória daqueles que vivem com retidão? Porque é próprio dos seres inanimados ou dos irracionais serem arrastados pelo capricho de uma vontade estranha. A natureza racional e pensante, ao contrário, se renuncia ao exercício da liberdade, perde instantaneamente o dom da inteligência. Com efeito, de que lhe serviria a razão, se a faculdade de escolher segundo o próprio juízo depende de um outro?

2. Ora, se a vontade livre permanece inativa, a virtude desaparece necessariamente, impedida pela inércia da vontade. E se não há virtude, a vida perde seu valor, se elimina o elogio dos que vivem com retidão, peca-se impunemente e é impossível distinguir toda diferença entre as maneiras de viver. Quem poderia ainda reprovar razoavelmente o homem dissoluto ou louvar o virtuoso? A resposta que cada um tem em mãos é esta: nenhuma decisão depende de nós, mas que um poder superior conduz as vontades humanas a agir segundo o capricho do mestre. Portanto, não é culpa da vontade divina o fato de que a fé não tenha se enraizado no coração de todos os homens, mas da disposição daqueles que recebem a mensagem evangélica.

Necessidade da morte de Cristo

XXXII.³⁸1 Qual outra crítica, além dessas, acrescentam ainda os adversários? Antes de tudo, que a natureza soberana não devia chegar de modo algum à experiência da morte, mas que teria podido, sem esta prova, realizar facilmente o seu plano com a superabundância de seu poder. Mas inclusive se isto [a encarnação] devia realizar-se necessariamente por alguma razão secreta, Deus, porém, não devia também sujeitar-se à injúria de uma morte infame. Pois – acrescentam – qual morte podia ser mais infame do que a morte de cruz?

2. O que responderemos a essas objeções? Que o nascimento torna inevitável a morte. Aquele que uma vez por todas tinha decidido fazer parte da humanidade devia necessariamente passar através dos momentos próprios da nossa natureza. Portanto, uma vez

que a vida humana está encerrada entre dois limites, se, depois de ter transposto o primeiro (o nascimento), não tivesse atingido o segundo (a morte), o seu desígnio teria permanecido incompleto por não ter assumido um dos dois estados que caracterizam a nossa natureza.

3. Conhecendo com exatidão o mistério, alguém poderia talvez dizer mais justamente que a morte não ocorreu por causa do nascimento, mas, antes, o contrário, que por causa da morte Deus assumiu o nascimento; não pela necessidade de viver se submeteu ao nascimento corporal aquele que é Eterno, mas pela vontade de reconduzir-nos da morte à vida. Portanto, uma vez que era necessário reconduzir da morte à vida nossa natureza toda inteira, Deus, tendo se inclinado sobre o nosso cadáver para estender, por assim dizer, sua mão sobre o ser que jazia, aproximou-se tanto da morte que entrou em contato com o estado cadavérico, e com seu próprio corpo deu à natureza o princípio da ressurreição, pois com seu poder ressuscitou conjuntamente todo o homem.

4. Com efeito, como o homem no qual Deus se encarnara,³⁹ e que, mediante a ressurreição, fora elevado junto com divindade, não viera de outro lugar senão da massa que é a nossa, da mesma maneira que para o nosso corpo a atividade de um só dos órgãos dos sentidos provoca uma sensação comum ao conjunto do organismo que está unido a este órgão, assim, constituindo toda a natureza como um só ser vivo, a ressurreição de um membro se estende a todo o conjunto, e da parte se comunica ao todo em razão da continuidade e unidade da natureza. O que há, portanto, de estranho em nossa doutrina acerca do mistério [da encarnação], quando aprendemos que aquele que está de pé se inclina sobre aquele que caiu para levantá-lo de sua queda?

O mistério da cruz

Se, pois, a cruz encerra alguma outra doutrina mais profunda, talvez o saibam os versados nas coisas ocultas. Em todo caso, isto é o que nos chegou da tradição.

5. No Evangelho, tudo foi dito e se realizou segundo um sentido mais elevado e mais divino, e nada há aí que não se manifeste absolutamente como uma mescla do divino com o humano, porque a voz e os fatos se realizam de maneira humana, enquanto o sentido oculto manifesta a presença do divino: por isso, seria lógico, também nesta parte, não considerar um e deixar de lado o outro, mas ver na morte o lado humano e procurar cuidadosamente, na maneira de morrer, o elemento divino.

*Dimensão cósmica da cruz*⁴⁰

6. Com efeito, é próprio da divindade penetrar todas as coisas e estender-se em todas as partes da natureza dos seres vivos; porque nada poderia subsistir no ser se não permanece naquele que é; e, de outro lado, a natureza divina existe no sentido próprio e primeiro, e a subsistência dos seres exige categoricamente que se acredite em sua presença em todos os seres. Tudo isso o aprendemos por meio da cruz, cuja figura se distribui em quatro partes, de sorte que, partindo do centro, para o qual tudo converge, se contam quatro prolongamentos; aprendemos o seguinte: aquele que sobre ela foi estendido no momento oportuno segundo o plano de salvação através da morte é o mesmo que estreita e ajunta a si mesmo o universo reunindo mediante a sua pessoa as diversas naturezas dos seres em um só acordo (*sympnoia*)⁴¹ e uma só harmonia.

7. Entre os seres do mundo há pensamentos em alguma coisa de existente ou no alto ou embaixo, ou ainda a mente se adentra nos limites transversais. Se, portanto, tu consideras a composição dos seres celestes ou daqueles subterrâneos ou daqueles existentes nos dois confins do universo, por todas as partes a divindade se apresenta ao teu pensamento, porque

é a única que se encontra em cada parte dos seres, e a única que mantém tudo no ser.

8. Se devemos chamar esta natureza de divindade ou razão, ou potência, ou sabedoria, ou qualquer outro nome sublime e capaz de melhor mostrar o ser supremo, nossa doutrina não discute sobre uma voz, um nome ou uma forma de linguagem. Portanto, uma vez que toda a criação é orientada para Ele e está ao redor d'Ele, e por meio d'Ele mantém sua coesão, pois graças a Ele as coisas do alto estão estreitamente unidas àquelas de baixo e as dos lados entre si, não somente deveremos ser induzidos ao conhecimento de Deus mediante o ouvir, mas também a vista deveria ensinar-nos as concepções mais elevadas. Daqui é donde parte o grande Paulo quando inicia aos mistérios o povo de Éfeso, infundindo naqueles fiéis com o seu ensino a capacidade de conhecer qual é a largura, o comprimento, a altura, a profundidade.⁴²

9. Com efeito, a cada prolongamento da cruz, ele designa com seu nome especial: com altura, a parte superior; com profundidade, a parte inferior; com largura e comprimento, os prolongamentos colaterais. E em outro lugar torna este pensamento, na minha opinião, mais claro dizendo aos Filipenses: “No nome de Jesus Cristo se dobre todo joelho, nos céus, na terra e sob a terra”.⁴³ Aqui ele engloba em uma só denominação toda a parte transversal designando pela expressão “na terra” todo o intervalo que separa aqueles que estão nos céus e aqueles que estão sob a terra.

10. Este é o mistério que aprendemos acerca do mistério da cruz. Os acontecimentos que se produzem a partir daqui possuem na narração uma sequência lógica tal, que até os próprios incrédulos confessam que nada aí é alheio ao conceito que devemos ter de Deus. O fato de que ele [o Senhor] não tenha permanecido na morte e que as feridas causadas pela lança no corpo⁴⁴ não tenham impedido a sua existência e que ele tenha aparecido livremente aos seus discípulos depois da ressurreição, quando desejava estar ao lado deles permanecendo invisível e encontrar-se no meio deles sem ter necessidade alguma de entrar pelas portas,⁴⁵ o fato de que tenha fortificado os discípulos insuflando-lhes o Espírito,⁴⁶ e de ter prometido estar com eles e que nada o teria separado deles,⁴⁷ o fato ainda de que se elevara ao céu em aparência, mas com o pensamento estava presente em todas as partes,⁴⁸ e todos os aspectos de tal gênero que contêm a narração histórica é algo que não necessita da ajuda dos raciocínios para mostrar seu caráter divino e a presença neles da potência sublime e soberana.

11. Não creio que seja necessário considerar exaustivamente cada um desses fatos, pois o relato evangélico evidencia por si seu caráter sobrenatural.

A VIDA SACRAMENTAL

Mas visto que também a economia da salvação relativa ao banho de purificação faz parte dos ensinamentos revelados – quer se queira chamar este rito batismo ou iluminação, ou regeneração –, será bom que também sobre isso expliquemos algo brevemente.⁴⁹

O Batismo

A água do novo nascimento

XXXIII. 1. Com efeito, os adversários ouvem dizer de nossa parte um raciocínio tal como este: “Na passagem do ser mortal à vida (*zōēn*), visto que o primeiro nascimento (*genéseōs*) encaminhava para uma vida (*bíon*) mortal, era lógico que se inventasse outro nascimento, que não começasse pela corrupção e que não terminasse na corrupção, mas que conduzisse o ser nascido a uma vida (*zōēn*) imortal, a fim de que, como o nascido de nascimento moral necessariamente é mortal, assim também o nascido de nascimento que não admite corrupção

fosse superior à corrupção da morte”.⁵⁰ Quando, portanto, eles ouvem esses e outros discursos semelhantes e recebem uma primeira instrução sobre a forma [do Batismo], quando se diz a eles que uma oração a Deus, a invocação da graça celeste, e a água e a fé, são meios com os quais se realiza o mistério da regeneração, mostram-se céticos considerando a realidade visível, pois, quando se realiza de modo material, não é adequado à promessa divina. Como é possível – dizem – que uma oração e uma invocação da potência divina pronunciada sobre a água se tornem princípio e causa de vida para os iniciados?

De que maneira a água regenera

2. Para estes, quando não insistem excessivamente na objeção, bastará uma resposta simples para induzi-los a aceitar a doutrina. Coloquemos para eles a nossa pergunta: dado que o modo do nascimento carnal está claro para todos, como é que se converte em um homem aquela semente que está na origem da formação de um ser vivo? Mas é certo que sobre este ponto não há teoria capaz de formular de algum modo uma explicação convincente. Se as comparamos, que há em comum entre a definição do homem com a qualidade que se observa nesta semente? O homem é um ser racional e inteligente, capaz de pensar e de conhecer; aquela semente, ao contrário, é percebida em sua qualidade de umidade, e o pensamento não capta nada além de quanto é percebido pelos sentidos.

3. A resposta que naturalmente nos será dada à pergunta de como é possível que o homem se forme daquela semente é a mesma que daremos quando nos perguntam sobre a regeneração mediante a água. Com efeito, no primeiro caso, para cada uma das pessoas interrogadas, é fácil responder que aquela semente se torna homem pela potência divina, sem a qual a semente seria inativa e ineficaz. Se, portanto, neste caso, não é o elemento material que forma o homem, mas é a potência divina que transforma o elemento sensível em natureza humana, seria extremamente insensato reconhecer em Deus uma tão grande potência em um caso e pensar, no segundo caso, que a divindade é impotente para realizar seu desígnio.

4. Que há de comum – dizem – entre a água e a vida? E que há de comum – nós replicamos – entre o elemento úmido e a imagem de Deus? Mas nada há de estranho no fato de que, pela vontade de Deus, o elemento úmido se transforme no ser vivo mais digno. Dizemos o mesmo, para o caso presente, de que nada há de extraordinário se a presença da potência divina faz passar à incorruptibilidade o ser nascido na natureza corruptível.

Deus invocado na oração

XXXIV.1. Mas eles procuram uma prova de que Deus se faz presente quando é invocado para a santificação da ação que se realiza. Quem está interessado nisto releia novamente o que já foi examinado anteriormente. A demonstração do caráter verdadeiramente divino da potência que a nós se manifestou na carne constitui um apoio da presente questão.

2. Uma vez demonstrada a divindade daquele que se manifestou na carne revelando a sua natureza mediante os milagres realizados ao longo de sua vida, demonstrou-se, ao mesmo tempo, também, que Ele está presente nos eventos toda vez que é invocado. Como todo ser tem alguma característica que revela a sua natureza, assim também o próprio da natureza divina é a verdade. Ora, ele prometeu que estará sempre ao lado daqueles que o invocarem e no meio de seus fiéis,⁵¹ e permanecerá em todos e estará unido a cada um.⁵² Não teremos mais necessidade, portanto, de outra prova da presença de Deus na história, se realmente, graças aos milagres, acreditamos na presença divina, se sabemos que é próprio da divindade não ter nenhum contato com a mentira, e se não duvidamos acerca da presença de quanto foi prometido.

Eficácia da oração de consagração no Batismo

3. O fato de que a invocação da oração precede a dispensação da graça divina constitui uma prova superabundante de que a ação em vias de execução é levada ao seu termo por parte de Deus. Se, na forma da procriação humana, os impulsos dos pais, embora eles não invoquem a Deus com a oração, segundo dissemos acima, chegam a formar o ser gerado por obra do poder de Deus, sem o qual o esforço deles é ineficaz e inútil. Se é assim, quanto mais completo será, na forma espiritual da geração, o efeito buscado, uma vez que Deus prometeu estar presente na vida e depositou no ato humano seu próprio poder, como acreditamos pela fé, e visto que nossa vontade está inclinada para o objeto desejado, quanto mais completo, dizia eu, se o socorro da oração vem unir-se convenientemente?

4. De fato, como aqueles que oram a Deus para fazer resplandecer sobre eles o sol em nada enfraquecem um fenômeno, que é inevitável, nem de outro lado se dirá inútil o empenho deles na oração, pelo fato de pedir a Deus o que acontecerá de todos os modos, assim também os que estão persuadidos pela fé de que, segundo a promessa verídica, a graça necessariamente socorre os regenerados mediante essa misteriosa dispensação divina, ou realizam algum aumento da graça ou, em todo caso, não tiram a já existente. Que ela esteja presente necessariamente, nós o cremos, porque Deus o prometeu, e o testemunho da divindade reside nos milagres. Por conseguinte, por nenhuma razão cabe duvidar da presença divina.

Tríplice imersão batismal

XXXV.1. Ora, o entrar do homem na água e a tríplice imersão encerra outro mistério. Com efeito, o modo utilizado para realizar a nossa salvação se fez eficaz não tanto pela força dos preceitos de um ensinamento quanto pelos atos realizados por Aquele que viveu em comunhão de vida com o homem, a fim de que, mediante a carne por ele assumida e deificada com ele, fosse salva também ao mesmo tempo tudo o que é aparentado à carne e é da mesma natureza que ela; por essa razão, era necessário conceber uma forma em que as ações de quem segue e de quem precede como guia contivessem algum parentesco e semelhança.⁵³ É preciso agora ver com quais traços apareceu Aquele que se colocou como guia da nossa vida, para que, como diz o Apóstolo,⁵⁴ sobre o exemplo do autor da nossa salvação, a imitação por parte daqueles que seguem, tenha bom êxito.

2. Com efeito, do mesmo modo que aqueles que são versados na arte da tática militar instruem na prática das armas os recrutas fazendo com que vejam atentos os movimentos bem ritmados dos soldados em armas, e, se alguém não pratica o exemplo proposto, se vê privado de tal arte, assim também é absolutamente necessário que aqueles que têm idêntico zelo pelo bem sigam igualmente, imitando-o, cuidadosamente, Aquele que é guia da nossa salvação, traduzindo em atos o exemplo que Ele deu antes. Porque não é possível atingir semelhante objetivo sem seguir um caminho análogo.

Da oração à liberdade

3. Como no caso daqueles que, perdidos no emaranhado de um labirinto, não sabem encontrar uma saída e que reencontram uma pessoa que dele tem experiência, seguindo seus passos, chegam a atravessar os meandros complicados e enganosos do edifício, e não poderiam dele sair sem seguir as pegadas de seu guia, assim também tu deves pensar que o labirinto desta vida seria sem saída para a natureza humana, se não tomasse aquela mesma estrada através da qual está livre do cárcere aquele que nele entrou.

O terceiro dia

4. Por labirinto entendo, metaforicamente, a prisão sem saída da morte, na qual foi encerrado o

infeliz gênero humano. Que coisa, portanto, contemplamos na vida d'Aquele que é o autor da nossa salvação? O estado de morte durante três dias, e vida novamente. É preciso então imaginar também para nós algo semelhante. E qual é esta ideia pela qual se possa imitar plenamente aquilo que Ele realizou?

5. Todo ser que morre tem um lugar próprio e natural, isto é, a terra, na qual é estendido e sepultado. Mas a terra e a água têm mutuamente muita afinidade, pois são os dois únicos elementos pesados e com tendência para baixo, e os únicos que subsistem um no outro e que mutuamente se dominam. Portanto, uma vez que o guia da nossa vida desceu à terra, ao morrer, segundo a comum natureza, a imitação de sua morte que nós realizamos é figurada no elemento que com a terra está em estreita afinidade.

6. E como Ele, homem descido do alto, depois de ter assumido o estado de morte e ser depositado na terra, no terceiro dia retornou à vida, assim também todo homem que está unido a Ele em sua natureza corporal, tendo em vista o mesmo resultado feliz, quero dizer, à vida como escopo, mediante a infusão da água em vez da terra e a tríplice imersão, reproduz fielmente neste elemento a graça da ressurreição depois de três dias.

7. Alguma coisa de análogo foi dito precedentemente, a saber: a morte foi introduzida na natureza humana segundo um desígnio da providência divina, para que, desaparecida a maldade na separação do corpo e da alma, novamente o homem, reconstruído mediante a ressurreição, voltasse a ser intacto, livre das paixões, puro e alheio a toda mescla de maldade. Mas, somente n'Aquele que é guia de nossa salvação, o plano divino relativo à morte teve sua perfeição, pois se cumpriu inteiramente segundo seu próprio fim.

8. Com efeito, os elementos que estavam unidos foram separados pela morte, e esses elementos separados foram novamente unidos para que, purificada a natureza na dissolução dos elementos afins – quero dizer, do corpo e da alma –, o retorno desses elementos separados fosse imune de toda mescla estranha. Entretanto, naqueles que seguem este nosso guia, a natureza não permite a imitação exata em todos os pontos; mas que, no momento presente, pratica esta imitação unicamente na medida do possível, e reserva o resto para o tempo futuro.

9. Em que consiste então aquela imitação? No fato de realizar o desaparecimento do próprio mal misturado à nossa natureza pela reprodução simbólica da morte efetuada mediante a água; na verdade, trata-se não de um desaparecimento completo, mas de uma interrupção na continuidade do mal, para cuja eliminação concorrem duas causas: o arrependimento de quem pecou e a imitação da morte; graças a elas, o homem é de algum modo livre de sua participação no próprio mal; com o arrependimento, passa a odiar e a repudiar a maldade, e pela morte, realiza o desaparecimento do mal.

Imitar a Cristo

10. Se fosse possível àquele que imita suportar uma morte completa e efetiva, o que aconteceria não seria mais uma imitação, mas uma condição de identidade, e o mal desapareceria radicalmente da nossa natureza, de sorte que, como diz o Apóstolo, se morreria ao pecado de uma vez para sempre.⁵⁵ Mas, visto que, como dissemos, nós imitamos a potência suprema só quanto nos permite a pobreza de nossa natureza, saindo novamente da água depois da tríplice imersão, imitamos a sepultura salvífica e a ressurreição, que no tempo ocorreu no terceiro dia, e devemos pensar que, como a água está à nossa disposição e livremente podemos submergir nela e sair novamente dela, assim também o soberano do universo tinha o poder de submergir-se na morte, como nós na água, e novamente retornar à bem-aventurança que lhe é própria.

11. Portanto, se levamos em consideração a verossimilhança e julgamos os fatos segundo o grau de poder de uma e da outra parte, não acharemos diferença alguma nos fatos, pois ambas [o Salvador e o homem] realizam o que está em seu poder segundo a capacidade da natureza. Como está em poder do homem, se o desejás, entrar em contato com a água sem perigo, infinitamente mais fácil é pelo poder divino enfrentar a morte e entrar nela sem sofrer nenhuma mudança que comporte fraqueza (*pathos*).

12. É por essa razão que devíamos sentir antecipadamente, mediante a água, a graça da ressurreição, em vista de aprender que é igualmente fácil ser batizados com a água e ressurgir novamente da morte. Mas, nos fatos da vida, certas coisas mais importantes que outras, e sem elas o evento não se realizaria; todavia, se comparamos o início com o fim, o início parecerá não ter a menor importância, comparado com o fim: que há de igual entre o homem e aquela semente lançada para a formação do ser vivo? Contudo, sem esta semente, o ser não existiria. Assim também, o dom grande da ressurreição, embora por natureza seja maior, tem as suas origens e os seus fundamentos aqui [no Batismo], pois não é possível que se realize aquele evento final sem que o preceda esta iniciação.

13. Eu afirmo que, sem o renascimento batismal, o homem não pode obter a ressurreição, embora não me refira à regeneração e à recomposição do composto humano. Com efeito, a natureza deve encaminhar-se para este estado absolutamente sob o impulso de suas próprias leis e segundo o plano de seu Criador, quer ela receba a graça do Batismo, quer permaneça excluída da participação em tal iniciação; eu me refiro à restauração do estado originário bem-aventurado, divino e isento da infelicidade da queda.⁵⁶

14. Porque certamente, nem todos os seres que, mediante a ressurreição, recebem o privilégio de regressar à existência retornam à mesma vida, mas que há muita distância entre os que estão purificados e os que, porém, necessitam de purificação. Com efeito, para aqueles que nesta vida foram guiados pela purificação do Batismo, o retorno será conatural ao seu estado; mas à pureza está estreitamente ligada a liberdade das paixões (*apatheia*), e não há dúvida de que, na ausência de paixões (*apatheia*), consiste a bem-aventurança. Quanto àqueles que, ao contrário, se deixaram enrijecer pelas paixões e não aplicaram nenhum remédio para purificar suas imundícies, nem a água sacramental, nem a invocação do poder divino, nem a emenda do arrependimento, esses também deverão receber, necessariamente, o lugar que corresponde à sua conduta.

A Lei da purificação

15. Ora, o que corresponde ao ouro impuro é o forno de fundição:⁵⁷ assim, uma vez fundida toda a maldade que se tinha misturado a esses pecadores, sua natureza, já purificada depois de longos séculos, será reconduzida a Deus sã e salva. Por conseguinte, visto que há certa força purificadora no fogo e na água, aqueles que lavaram a mancha da maldade mediante a água sacramental não necessitam da outra forma de purificação; aqueles, ao contrário, que não foram iniciados nessa purificação, necessariamente deverão ser purificados pelo fogo.

XXXVI.1. A razão comum e o ensinamento das Escrituras mostram que é impossível entrar no coro divino sem ser purificado completamente de todas as manchas da maldade. Isso, mesmo sendo em si pouca coisa, é o princípio e fundamento de grandes bens. Digo que é pouca coisa pela facilidade do bom resultado. Que fadiga custa neste caso acreditar que Deus está presente em todos os lugares e que, estando em tudo, assiste também os que invocam seu poder vivificante, e que estando presente realiza o que lhe é próprio?

2. Ora, o próprio da atividade divina é obter a salvação daqueles que dela necessitam. E esta salvação se efetua mediante a purificação na água. Aquele que foi purificado participará no

estado de pureza, a pureza verdadeira é a divindade. Estás vendo como o princípio é pouca coisa e fácil de realizar bem: a fé e a água; a fé, porque está dentro de nossa livre vontade; a água, porque é familiar à vida humana. Mas o bem que delas nasce é tão grande e tão precioso que implica a familiaridade com a própria divindade.

EUCARISTIA

O corpo e o sangue de Cristo santificado

XXXVII.1 Mas, uma vez que o ser humano é duplo, composto da mistura de uma alma e de um corpo, é necessário que aqueles que são objeto da salvação tenham contato por meio de ambos com Aquele que conduz à vida. Quando, portanto, a alma se uniu a Ele mediante a fé, n'Ele encontra os princípios da salvação; porque a união com a vida implica a participação na vida; o corpo, porém, possui outro modo de participar e de unir-se ao Salvador.

2. Com efeito, como aqueles que, tendo tomado um veneno ministrado com insídia, conseguem extinguir a força destrutiva com outro remédio, mas também o antídoto deve penetrar, como o veneno, dentro das vísceras do homem, para que, através delas, a força do remédio se distribua por todo o corpo, assim também nós, depois de ter saboreado o que causa a dissolução de nossa natureza, tínhamos novamente absoluta necessidade d'Aquele que reunifica a alma e o corpo separados, para que este remédio salutar, agindo em nós, eliminasse por seu próprio efeito o dano do veneno introduzido antes em nosso corpo.

Remédio contra a morte

3. E qual é, portanto, este remédio salutar? Não é outro senão aquele corpo que se mostrou mais forte que a morte e tornou-se para nós fonte de vida. Como pouco fermento, segundo a expressão do Apóstolo, leveda toda a massa, assim também o corpo tornado imortal por Deus, quando se introduz no nosso, o transforma e muda⁵⁸ inteiramente na própria substância. Com efeito, da mesma maneira que um medicamento destrutivo mesclado com o corpo são corrompe tudo o que é afetado pela mescla, assim também o corpo imortal, um vez que esteja presente naquele que o recebe, transforma inteiramente aquele ser na própria natureza.

4. Mas, para entrar no corpo, não há outro modo senão misturar-se às entranhas mediante a comida e a bebida. É, portanto, necessário que o corpo receba a força que o vivifica, segundo a via de que é capaz a natureza. Ora, o único corpo que recebeu esta graça é aquele no qual Deus se encarnou. De outro lado, demonstrou-se impossível para o nosso corpo ter a imortalidade sem participar na incorruptibilidade mediante a união com o ser imortal: por isso, convém examinar como foi possível que este único corpo, distribuído perenemente entre tantas miríades de fiéis por toda a terra habitada, esteja todo inteiro em cada parte e permaneça todo inteiro em si mesmo.

5. Por conseguinte, para que nossa fé, diante da coerência lógica de nosso discurso, não tenha a menor sombra de dúvida acerca do objeto de nossa reflexão, convém deter um momento nosso raciocínio no estudo da natureza do corpo. Quem não sabe que a natureza do nosso corpo não possui por si mesma a vida em uma subsistência própria, mas que se mantém e subsiste graças à força que aflui sobre ela e que, mediante um movimento incessante, atrai o que lhe falta e elimina o supérfluo?⁵⁹

6. É como um odre cheio de água que, se o líquido escorre pelo fundo, não conserva mais a amplitude da sua forma, a não ser que se introduza do alto um outro líquido no espaço permanecido vazio, de sorte que quem vê a circunferência volumosa deste recipiente sabe que essa não é própria do objeto observado, mas que é o líquido vertido nele o que configura os contornos perimétricos, assim também achamos que a estrutura de nosso corpo não possui

um meio próprio para a sua própria subsistência, ao passo que é conhecido que essa permanece na existência graças à força que nela é introduzida.

Alimento eucarístico

7. E esta força é aquela que se chama alimento. Mas não é o mesmo para todos os corpos alimentados, mas que há um alimento adequado para cada um, segundo a disposição d'Aquele que administra a natureza. Entre os seres vivos, uns se alimentam arrancando raízes; outros vivem de ervas, e alguns, de carne, enquanto para o homem o principal alimento é o pão. E, para manter e conservar a umidade interna, a bebida não consiste somente na água pura, mas frequentemente misturada com vinho para ajudar nosso calor interno. Quem, portanto, considera esses elementos está considerando em potência o volume no corpo: aqueles elementos, de fato, uma vez dentro de mim, tornam-se meu sangue e meu corpo, ao transformar-se adequadamente o alimento na forma do corpo⁶⁰ graças à força de assimilação.

8. Depois de ter examinado assim detalhadamente esses diferentes pontos, devemos retomar as questões já postas. Com efeito, estávamos indagando como o único corpo de Cristo vivifica toda a natureza dos homens que têm fé, distribuído a todos sem Ele mesmo ser diminuído. Talvez, pois, estejamos próximo da provável explicação. Com efeito, se a substância de todo corpo depende do alimento, e este consiste na comida e na bebida, e na comida está o pão e, na bebida, a água misturada com vinho; e se, por outro lado, como se explicou anteriormente, o Verbo de Deus, sendo, ao mesmo tempo, Deus e Verbo, se misturou com a natureza humana, ao entrar em nosso corpo, não imaginou para a natureza uma nova forma de existência, mas deu a este corpo o meio de subsistir no ser pelos procedimentos habituais e adequados, conservando sua substância mediante a comida e a bebida, e esta comida era o pão.

O pão de Deus

9. No que nos diz respeito, como se disse já muitas vezes, quando se vê o pão, de algum modo está vendo o corpo do homem, porque o pão, penetrando no corpo, se converte no corpo mesmo, assim também aqui, o corpo no qual Deus se encarnou, recebendo o alimento do pão, se identificava de certo modo com o pão, pois como se disse, o alimento se transforma na natureza do corpo. Com efeito, naquela carne se reconheceu a característica própria de todo homem, a saber: que também aquele corpo era sustentado pelo pão. Mas este corpo, em razão da inabitação do Verbo de Deus, foi transformado e elevado à dignidade divina. Portanto, nós agora cremos com razão que o pão santificado pelo Verbo de Deus se transforma no corpo do Verbo divino.

10. Pois este corpo era pão em potência e se santificou com a presença do Verbo, que ergueu sua tenda na carne.⁶¹ Portanto, como o pão depois da transformação naquele corpo foi elevado à potência divina, assim também aqui temos o mesmo resultado. No primeiro caso, a graça do Verbo santificou o corpo que subsistia por força do pão e que, de certo modo, era pão ele mesmo; da mesma maneira no presente caso, o pão, segundo a palavra do Apóstolo, “é santificado pelo Verbo de Deus e pela oração”,⁶² mas não se converte no corpo do Verbo por via da alimentação, mas é transformado imediatamente em seu corpo em virtude do Verbo, como o mesmo Verbo disse: “Isto é meu corpo”.⁶³

O vinho e a água, sangue de Cristo

11. Mas toda carne se alimenta também do elemento úmido, pois, sem o concurso de ambos, o que há de terrestre em nós não permaneceria com vida: da mesma maneira que nós sustentamos a parte sólida de nosso corpo com uma alimentação sólida e consistente, assim

também, para o elemento úmido, trazemos um complemento que provém daquilo que tem a mesma natureza; uma vez dentro de nós, se transforma em sangue sob a ação de nossa faculdade de assimilação, sobretudo se, sob o efeito da mistura com o vinho, adquire o poder de transformar-se em calor.

12. Como esta carne na qual Deus desceu também acolheu este elemento necessário para a subsistência, e Deus, por outro lado, ao manifestar-se, se misturou à natureza perecível em vista de deificar juntamente com ele a humanidade mediante a participação na divindade; por essa razão Ele se doa como uma semente, segundo o plano salvífico da graça, em todos os crentes mediante a carne, que se compõe de vinho e de pão, e se une ao corpo dos crentes, para que também o homem, pela união com o que é imortal, tenha parte na incorruptibilidade. Esses são os dons que Ele concede transformando a natureza dos elementos em seu corpo imortal com a potência de sua bênção.

FÉ E MISTÉRIO DA TRINDADE

XXXVIII.1. Creio que, em nosso raciocínio, não foi omitida nenhuma das questões concernentes ao mistério de nossa religião, excetuando o aspecto teórico da fé, que desejamos igualmente expor em breve também neste tratado. Para aqueles que procuram uma exposição mais completa, há outras obras, nas quais explicamos minuciosamente e com todo o cuidado a doutrina, segundo nossas possibilidades, e nos quais sustentamos controvérsias contra os adversários, e examinamos em si mesmas as objeções que nos foram propostas.

2. No presente tratado, acreditamos que será bom dizer a respeito da fé só quanto está contido na palavra do Evangelho, a saber: que Aquele que é engendrado segundo a regeneração espiritual sabe por quem foi gerado e de que natureza é a sua vida.⁶⁴ Com efeito, unicamente esta forma de geração tem o poder de chegar a ser o que precisamente escolher ser.

XXXIX.1. Enquanto os demais seres que nascem devem a sua existência ao impulso de seus progenitores, o nascimento espiritual, ao contrário, depende da vontade daquele que nasce. Mas, nesse último caso, visto que cada um dispõe da liberdade de escolha, há o perigo de que alguém erre sobre o que é verdadeiramente conveniente, pois a escolha é livre para todos; seria bom, digo, que aquele que tenta realizar o próprio nascimento conheça, pela reflexão, antecipadamente, a quem lhe será proveitoso ter por pai, e de quem sairá constituída a sua natureza, pois se disse que nesta classe de nascimento se escolhe livremente os seus genitores.

2. E visto que os seres se dividem em duas partes, o elemento criado e o incriado, e enquanto a natureza incriada possui em si mesma a imobilidade e a imutabilidade,⁶⁵ a criação, ao contrário, está sujeita à mudança, quem deseja escolher conscientemente o que é proveitoso, de quem preferirá ser filho: da natureza que contemplamos sujeita à mudança, ou daquela que possui uma natureza imutável, firme no bem e sempre a mesma?

3. Segundo a tradição contida no Evangelho, há três pessoas e três nomes pelos quais se realiza o nascimento dos crentes: aquele que é engendrado na Tríade é igualmente engendrado pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo: pois o Evangelho diz acerca do Espírito: Aquele nascido do Espírito é espírito;⁶⁶ e Paulo gera em Cristo,⁶⁷ e o Pai é Pai de todos.⁶⁸ Aqui, portanto, a mente de quem ouve mostre a sua sabedoria não se fazendo filha da natureza sujeita à mutabilidade, enquanto está em seu poder buscar como fonte da própria vida a natureza estável e não sujeita à mudança.

4. Com efeito, a eficácia do ato realizado depende da disposição do coração de quem se aproxima da graça do sacramento, de sorte que quem reconhece o caráter incriado da santa

Trindade entra na vida (*zōēn*) estável e imutável, ao passo que aquele que, por uma concepção errônea, vê na Trindade a natureza criada, e com tal concepção recebe, portanto, o Batismo, é novamente gerado para uma vida (*biōi*) sujeita à mudança e à alteração; porque, com efeito, o engendrado tem necessariamente a mesma natureza dos pais.⁶⁹

5. Portanto, que será mais proveitoso: entrar na vida imutável ou ser novamente sacudido pelas vagas de uma vida instável e sujeita a mudança? Para todo aquele que tenha um mínimo de inteligência, é evidente que o estável possui muito mais valor do que aquilo que é instável, o perfeito mais do que o imperfeito, o que não necessita mais do que tem necessidades, e está claro também que o ser que não tem progresso a realizar e que permanece imutavelmente na perfeição da bondade tem muito mais valor do que aquele que se eleva progressivamente; por tais razões, quem é sensato deverá necessariamente escolher em todo caso uma dessas duas: ou crer que a santa Trindade pertence à natureza incriada e assim, mediante o nascimento espiritual, constituí-la princípio da própria vida, ou, se julga que o Filho e o Espírito Santo são estranhos à natureza do Deus primeiro, verdadeiro e bom – digo, à natureza do Pai –, não assumir essas crenças no momento de seu nascimento, para evitar que, sem dar-se conta, venha a introduzir-se inconscientemente na natureza imperfeita e necessitada de melhoria e a retornar de algum modo à sua condição natural por haver separado sua fé da natureza transcendente.

6. Com efeito, aquele que se subjugava a um ser criado, sem o saber, coloca sua esperança de salvação neste ser e não na divindade. Porque toda a criação, pelo fato de passar por igual do não-ser ao ser, está em uma relação de estreito parentesco. E assim como na estrutura dos corpos todos os membros possuem estreita afinidade entre si, por mais que uns se achem na parte superior e, outros, na inferior, assim também a natureza criada forma uma unidade segundo o plano da criação, e a diferença que separa em nós o elemento superior do inferior não provoca desunião alguma em sua própria coesão interna; porque as coisas que primeiramente tínhamos concebido por igual como não-existentes, embora difiram em outros aspectos, nesta parte ao menos não revelam nenhuma diferença de natureza.

7. Portanto, se o homem é criado e pensa que o Espírito e o Deus Unigênito são criaturas, estulta seria a sua esperança em uma mudança no estado superior, pois volta a si mesmo. O caso nos remete aos preceitos de Nicodemos, o qual, tendo aprendido do Senhor que é necessário nascer do alto, por não compreender ainda a razão do mistério, via-se arrastado em suas reflexões ao seio materno.⁷⁰ Por conseguinte, se o homem se dirige não à natureza incriada, mas à criação que compartilha sua origem e sua condição de escravidão, então pertence ao nascimento de baixo e ao do alto. O Evangelho afirma, ao contrário, que o nascimento de quem é salvo vem do alto.

Necessidade da conversão interior

XL.1. Mas parece-me que a catequese não ensina o suficiente se se limita ao que foi dito. Com efeito, é preciso considerar também o que vem depois do Batismo, o que negligenciam muitos daqueles que se acercam à graça do Batismo, com o qual se extraviavam enganando-se a si mesmos, e seu nascimento é só aparente, e não realidade. Com efeito, a transformação de nossa vida realizada mediante a regeneração não pode ser uma transformação se permanecemos na mesma condição atual. Aquele que continua a viver nas mesmas condições, eu não chego a pensar como o renascimento o tenha renovado, uma vez que nada mudou em seus traços característicos. É claro para todo mundo que o nascimento salutar se recebe com vistas à renovação e à transformação de nossa natureza.

2. Mas a natureza humana, tomada em si mesma, não sofre mudança alguma depois do

batismo: nem a razão, nem a inteligência, nem a faculdade de saber, nem qualquer outra das propriedades características da natureza humana se transforma. A razão é que a transformação seria para o pior, caso fosse mudada uma dessas características próprias da natureza. Portanto, se o nascimento do alto consiste em uma transformação do homem, e se essas características não comportam mudança, é preciso examinar o que é que se transforma para que se realize a graça da regeneração.

3. É evidente que a transformação que nos torna melhores acontece com o desaparecimento das tendências más da nossa natureza. Portanto, se, como diz o Profeta,⁷¹ depois de lavados com a água sacramental e extirpadas nossas maldades, tornamo-nos melhores e somos transformados no sentido do melhor. Se, ao contrário, o batismo se aplica somente ao corpo sem que a alma seja das imundícies provocadas pelas paixões e se a vida que segue à iniciação batismal permanece idêntica àquela vida anterior de não-batizados, por muito atrevido que sejam meus propósitos, eu afirmarei sem rodeios: neste caso, a água é somente água, pois de modo algum se manifesta no ato realizado o dom do Espírito Santo, quando não somente insulta a imagem divina que traz em si pelo vício vergonhoso da cólera ou pela paixão da avareza, pelo orgulho, pela inveja e pela arrogância desdenhosa, mas persistem ainda inalteradas no homem as ganâncias provenientes da injustiça, e a mulher que adquiriu no adultério continua depois disso servindo aos seus prazeres.

4. Se estas e outras maldades semelhantes se acham na vida do batizado antes e depois disso, não sei ver qual mudança nele tenha acontecido, pois estou vendo depois o mesmo que já vi antes. Nesse caso, aqueles que sofreram injustiça, ou foram vítimas de calúnias ou despojados de seus bens, não veem tampouco, no que lhes diz respeito, a menor mudança daquele que foi batizado. Não ouviram dele tampouco aquela declaração de Zaqueu: “Se em alguma coisa defraudei alguém, lhe restituirei quatro vezes mais”.⁷² Aquilo que diziam dela antes do batismo o repetem ainda, e eles o chamam com os mesmos nomes: homem avaro, cheio de cobiça pelo bem alheio, vivendo no luxo às expensas das desgraças humanas. Aquele que permanece nas mesmas condições de antes e que, em seguida, se vangloria da transformação realizada nele pelo batismo, que o tornou melhor, ouça as palavras de Paulo:⁷³ “Se alguém acredita ser alguma coisa, enquanto nada é, engana a si mesmo”. Porque o que tu não te tornaste, tu não o podes ser.

5. “A todos aqueles que o acolheram”, diz o Evangelho a propósito dos homens regenerados, “deu o poder de se tornarem filhos de Deus”.⁷⁴ O filho participa necessariamente da natureza do pai. Se, portanto, tu acolheste a Deus e te tornaste seu filho, mostra em ti mesmo Aquele que te gerou. A estreita união com Deus por parte de quem foi feito filho de Deus convém que se demonstre através dos mesmos traços característicos com os quais reconhecemos a Deus: Ele abre sua mão e sacia todo vivente de boa vontade,⁷⁵ perdoa a iniquidade,⁷⁶ arrepende-se do castigo,⁷⁷ o Senhor é bom para com todos,⁷⁸ não está irado a cada dia,⁷⁹ reto é o Senhor Deus, e nele não há injustiça,⁸⁰ e assim todas as qualidades próprias do mesmo gênero a Escritura nos ensina muitas vezes.

6. Se eras portador desses traços, chegaste a ser verdadeiramente filho de Deus, mas se, porém, continuas com os traços da maldade, em vão irás murmurando que nasceste do alto. A voz do Profeta te dirá: Tu és filho do homem,⁸¹ não filho do Altíssimo,⁸² tu amas a vaidade, procuras a mentira. Tu não sabes como o homem é exaltado,⁸³ e que não pode sê-lo senão tornando-se santo!

FINS ÚLTIMOS

7. Seria necessário acrescentar a esses ensinamentos aquele que ainda resta por dizer: que os bens oferecidos aos que levam uma vida boa são de tal natureza que escapam a toda descrição. Com efeito, como descrever o que nem o olho viu, nem o ouvido ouviu, nem chegou ao coração do homem?⁸⁴ E a vida dolorosa dos pecados tampouco pode ser comparada com os sofrimentos que atormentam os sentidos aqui embaixo. Mas, até no caso de que se queira também expressar algum dos castigos do além com termos em uso entre nós, a diferença não é pequena. Ouvindo a palavra “fogo”, tu aprendeste a pensar uma coisa diversa do nosso fogo, porque naquele fogo se encontra uma qualidade que não há no nosso: aquele, de fato, não se apaga, ao passo que, com a experiência, o nosso pode ser apagado por múltiplos meios, e a diferença é grande entre um fogo que se apaga e outro que é inextinguível. Portanto, este fogo é outra coisa, e não se identifica com aquele daqui debaixo.

8. E também quando alguém ouve a palavra “verme”, que pela semelhança do nome não se deixe induzir a pensar neste animalzinho terrestre; porque o acréscimo do qualificativo “eterno” supõe pensar em uma natureza diversa da que conhecemos. Estas são, portanto, as realidades que se oferecem à esperança da vida futura e são, segundo o justo juízo de Deus, o resultado da vida conduzida por cada um segundo sua livre vontade. Dever de homens sábios é olhar, não para o tempo presente, mas para o futuro, lançar nesta vida breve e passageira as bases da felicidade inefável, e, mediante uma escolha de boa vontade, afastar-se da experiência do mal agora, nesta vida, e depois desta vida na posse da recompensa eterna.

¹ Os títulos em itálicos foram acrescentados a partir das indicações da edição de Raymond WINLING (em GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*. Introduction, traduction et notes [Sources Chrétiennes, n° 453]. Paris: Éditions Du Cerf, 2000, pp. 136-339.

² Segundo os anomeus ou nearianos, o Filho é fundamentalmente dessemelhante (*anhomoios*) do Pai. No contexto das discussões teológicas sobre a Trindade no século IV, S. Gregório de Nissa combateu o anomeísmo especialmente em seus tratados *Contra Eunômio* (cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome I* (1-146). Introduction, traduction et notes par R. WINLING [Sources Chrétiennes, n° 521]. Paris: Éditions Du Cerf, 2008, pp. 53-107).

³ Sobre o maniqueísmo, ver M. R. NUNES COSTA, *Maniqueísmo: história, filosofia e religião*. Petrópolis: Vozes, 2003.

⁴ Sobre essas heresias, ver R. FRANGIOTTI, *História das heresias – Conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995.

⁵ Em outras palavras: o Espírito divino é uma potência substancial, que é contemplada em si mesma como hipóstase própria, que não pode ser separada nem do Pai, nem do Filho e que não se expande externamente para cessar de ser, mas que, de modo semelhante ao Verbo, subiste como hipóstase, dotada de vontade, movimento e atividade e escolhe sempre o bem. Como bem observou J. Daniélou, “para Gregório, a analogia é, antes, aquela da relação da alma com a respiração do que aquela do espírito com o verbo mental e a vontade. Isto está perfeitamente na linha de seu materialismo, que lhe faz procurar as analogias da divindade, antes, entre as coisas sensíveis do que entre aquelas inteligíveis” (*Le IV^e siècle. Gregoire de Nysse et son milieu*. Paris, 1964, p. 49).

⁶ Ao falar de conhecimento limitado, Gregório de Nissa acentuará aqui e em outras obras (por exemplo, na polêmica contra Eunômio na obra *Contra Eunômio I*, 47) a incompreensibilidade da divina *ousia*, conhecida só indiretamente a partir dos efeitos ou operações. A incompreensibilidade deriva da diferença qualitativa entre o criado e o incriado, de sorte que o conhecimento, ligado ao criado, não pode pretender raciocinar sobre o incriado com a mesma lógica. Longe de conduzir ao *agnosticismo*, tal incompreensibilidade conduz ao *desejo* sempre mais acedo de aproximar-se de Deus, imergindo o cristão em seu mistério infinito.

⁷ Gregório de Nissa desenvolveu um conceito de pessoa (*prósôpon*, *hypóstasis*) muito apurado no contexto de seus esforços para esclarecer o paradoxo da Trindade – um único Deus que compreende três pessoas distintas. O grande contributo de Gregório de Nissa foi ter percebido a importância da categoria da relação para a personalidade: as três pessoas divinas se conhecem e se amam reciprocamente, estão em comunhão recíproca e agem livremente juntas em sua vontade comum. Ele esforçou-se por realizar uma esmerada análise daquilo que é uma pessoa, defendendo a divindade de cada uma das três Pessoas da Santíssima Trindade e refletindo também sobre pessoas humanas e angélicas Cf. L. TURCESCU, “Persona”, in MATEO-SECO, L.-F. & MASPERO, G. (org.), *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 452-457.

⁸ SI 33,6; cf. Sb 1,7.

⁹ Cf. Gn 1,26.

¹⁰ Cf. 1Tm 4,4.

¹¹ Gn 2,7.

¹² Cf. Gn 1,28-30.

¹³ 1Cor 2,14-15.

¹⁴ Lc 5,31.

¹⁵ Cf. SI 39,12.

¹⁶ Gregório de Nissa utiliza duas vezes o termo *pathos* com sentidos diferentes: no primeiro caso, trata-se da *paixão* que concerne às relações carais entre os pais. É o que leva ao nascimento; no segundo caso, a *paixão* diz respeito a um estado de enfermidade do organismo que conduzirá inelutavelmente ao falecimento e à dissolução. É o momento final da morte.

¹⁷ Cf. SI 15,10; At 2,31. Gregório de Nissa alude à crença na concepção virginal do Filho de Deus, o que significa que Maria terá concebido a Jesus como virgem sem contato carnal com José. Tenha-se em vista o sintagma “um nascimento isento de corrupção” (*gennésin áphthoron*: GREGÓRIO DE NISSA, *A Grande Catequese* XXIII,2). Há um texto no Evangelho de São João que corrobora o modo misterioso da Encarnação do Verbo, desde que lido com o verbo *gerar* no singular: “Ele (Cristo) não foi gerado nem do sangue, nem de uma vontade da carne, nem de uma vontade do homem” (Jo 1,13). A última negação insiste no fato de que o Verbo Encarnado, ainda que nascido de uma mãe (“a mãe de Jesus”), não teve, porém, *pai humano* no sentido ordinário do termo. Para a fundamentação desta interpretação, cf. Bento SILVA SANTOS, *Teologia do Evangelho de São João*. Aparecida: Santuário, 1994, pp. 183-216; Idem, *A Mãe de Jesus no Novo Testamento*. Aparecida: Santuário, 2000, pp. 85-123.

¹⁸ Gregório de Nissa concebe a ressurreição como um acontecimento pelo qual a alma recebe novamente forças para dar vida e unidade aos elementos de seu corpo, que se encontram dispersos. Haverá uma profunda transformação nos corpos ressuscitados, mas se conserva a distinção pessoal. Cf. *A Alma e a Ressurreição*, 76-84A.

¹⁹ Cf. SI 31,20.

²⁰ Cf. Tt 2,11.

²¹ O esplêndido Templo de Jerusalém foi destruído pelo exército de Tito no ano 70. Posteriormente, isto é, nos anos 134-135, o Imperador Adriano reconstruiu a cidade, então denominada *Aelia Capitolina*.

²² Cf. SI 106 (105),4-5; 119,11.

²³ Observemos um aceno a uma doutrina típica do pensamento de Gregório de Nissa: o constante movimento da alma em direção ao bem (e, portanto, para Deus). É uma espécie de tensão (*epéktasis*) eterna que perdura para além da vida temporal.

²⁴ Trata-se da fábula de ESOPO, *O cão e sua ração*, retomada por LA FONTAINE: “O cão que deixa sua presa pela sombra”.

²⁵ O autor toca aqui na teoria do “enganador enganado: os direitos do demônio e o tema do resgate”. Em resumo: segundo Raymond WINLING (em GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*, 82)

eis o raciocínio desenvolvido por Gregório de Nissa: "O homem, enganado pelo tentador, vendera voluntariamente sua liberdade e se tomara escravo de uma autoridade tirânica. Entretanto, a justiça proíbia a Deus de apelar à superioridade de seu poder para arrancar o homem à força daquele que havia se tomado seu mestre e que tinha um direito formal sobre ele. A justiça exigia que o possuidor tivesse a escolha do resgate". Tenha-se em vista o que afirma o próprio Gregório de Nissa: "A decisão de salvar-nos testemunha a sua bondade; o ter dado um caráter contratual para o resgate do homem mantido em escravidão demonstra a justiça [de Deus]" (A *Grande Catequese*, XXIII.4). Em razão do contexto social da época que admitia a escravidão, não é de estranhar a noção de resgate. Esta forma de linguagem, portanto, soa bastante difícil de compreender em outros tipos de sociedade.

[26](#) Cf. 1Cor 2,8.

[27](#) O raciocínio é apresentado sob forma de paradoxo. Observemos que o argumento de Gregório de Nissa tem raízes bíblicas: cf. 1Cor 1,18-25; 2Cor 12,9; 13,4.

[28](#) Cf. Sl 104,1-3; 139,7-8; Is 40,22; Jr 23,4; Am 9,2-3.

[29](#) Cf. Ex 3,14.

[30](#) Cf. Gl 6,7.

[31](#) Cf. Gn 3,6.

[32](#) Cf. Gn 4,1-5.

[33](#) Cf. Gn 6-7.

[34](#) Cf. Gn 19,1-4.

[35](#) Cf. Is 37,23-24; cf. Hab 2,4-5 (possível troca dos caldeus com os assírios por parte de Gregório de Nissa).

[36](#) Cf. Mt 23,34-35.

[37](#) Cf. Mt 2,16-18.

[38](#) Seria proveitoso ler este capítulo, paralelamente, com os capítulos 23-25 da obra *A Encarnação do Verbo* de S. Atanásio (ver coleção PATRÍSTICA, nº 18.

São Paulo: Paulus Editora): em ambos os escritos estão presentes as mesmas objeções contra a Encarnação do Verbo, e as respostas são convergentes. Os pagãos apresentam três objeções contra a Encarnação do Verbo: 1^ª) Por que a Encarnação sucede tão tarde, por que Cristo compartilha *toda* a vida dos homens, desde o nascimento até a morte, por que suportou uma morte tão infame como a morte na cruz? Resposta: A Encarnação se realizou tão tarde porque convinha que o mal chegasse à plenitude de sua manifestação para ser melhor removido; 2^a) O escândalo causado ao contemplar o Verbo submetido ao *pathos* humano. Resposta: é preciso distinguir um duplo nível no conceito de *pathos*: é indigno de Deus somente o *pathos* do pecado; o *pathos*, que se observa na ação inerente à natureza sobre nós, segundo um desenvolvimento progressivo, e que resulta ora no nascimento, ora no crescimento, ora na morte, não tem em si mesmo nada de pecaminoso e, conseqüentemente, nada há em si que seja indigno de Deus; 3^a) Por que Deus não arrancou o homem das garras do inimigo com um só ato de seu poder divino para reconduzi-lo à condição originária? Por que um caminho tão longo e complexo para realizar a salvação? Resposta: Gregório responde que a vida de Cristo foi lenta, como é lenta a vida dos homens, mas Deus se submeteu ao longo processo de ser gerado, de nascer, crescer e morrer, porque a lógica da Encarnação exige não somente que o Verbo assuma um corpo e uma alma humanos, mas requer também que compartilhe a história dos homens, e isso se realiza partilhando a vida deles, desde o nascimento até a morte (cf. A *Grande Catequese*, XV.4; XXVII). Cf. também L. F. MATEO-SECO, "Cristologia", in MATEO-SECO, L. F. & MASPERO, G. (orgs.). *Gregório di Nissa Dicionário*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 166-168.

[39](#) Literalmente: *ho theodóchos ánthrōpos* = "o homem que acolheu a Deus (nele)".

[40](#) Gregório de Nissa recebe da tradição o simbolismo cósmico da cruz e se refere inequivocamente a Ef 3,18 e Fl 2,10s. Neste simbolismo, ele conserva o que é expressão da universalidade da ação salvífica. A cruz quadriforme com seus quatro prolongamentos a partir do centro designa todo o universo em sua altura e em sua profundidade, em sua largura e em seu comprimento.

[41](#) O vocábulo *sympnoia*, de origem estoica e neoplatônica, é utilizado em uma diversidade de esferas, o que lhe confere grande riqueza de conteúdo: concurso dos elementos no interior do mundo material; acordo de conspiração das vontades no interior do mundo espiritual; comunhão das criaturas enquanto mantidas na existência pelo Existente. Em nosso contexto, aparece o valor simbólico atribuído por Gregório de Nissa: as quatro dimensões da cruz demonstram que Aquele que nela tinha sido pregado, Cristo, é o Deus cuja potência e providência penetra a totalidade da criação. A cruz expressa assim, ao mesmo tempo, a extensão universal da ação divina e a divindade de Cristo. Cf. J. A. GIL-TAMAYO, "symphonia-sympnoia", in MATEO-SECO, L. F. & MASPERO, G. (orgs.). *Gregório di Nissa Dicionário*, pp. 511-514.

[42](#) Cf. Ef 3,18.

[43](#) Fl 2,10.

[44](#) Cf. Mt 27,50; Jo 19,34.

[45](#) Cf. Lc 24,36; Jo 20,19.

[46](#) Cf. Jo 20,22.

[47](#) Cf. Mt 28,20.

[48](#) Cf. Lc 24,50; At 1,9.

[49](#) Para Gregório de Nissa, o batismo é uma nova criação, que passa através da imitação dos *acta et passa Christi*. E *mimêsis* (= imitação) é justamente o nome com o qual se designava na época o batismo. A teologia sacramental de Gregório se insere no contexto da dimensão antropológica da *imagem* e da *semelhança* de Gn 1,26. São duas as dimensões características da teologia batismal em Gregório: de um lado, o sacramento é considerado como início de uma nova vida, enquanto recriação; de outro lado, enfatiza-se fortemente o processo de identificação contínua com Cristo, que se prolonga por toda a vida do cristão e se expressa na necessária e íntima conexão entre Batismo e Eucaristia, em um contexto profundamente unitário de toda a iniciação cristã. Cf. G. MASPERO, "Battesimo", in MATEO-SECO, L. F. & MASPERO, G. (orgs.). *Gregório di Nissa Dicionário*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 115-117.

[50](#) Para falar do conceito de vida, Gregório de Nissa utiliza dois termos: *bios* e *zōē*. A vida como *bios* designa o mais frequentemente a existência corporal e terrena dos homens, mas a vida como *zōē* indica o princípio e a fonte da própria vida. Neste sentido, *zōē* diz respeito a um conceito bem mais amplo, intensiva e extensivamente. Em nosso texto, o termo *zōē* evidencia a raiz intratrinitária da salvação sacramental que, enquanto introdução à vida eterna, transborda da própria geração eterna que caracteriza a vida divina. Como bem observou Giulio Maspero, *bios* e *zōē* são termos correlatos e que se remetem um ao outro "em uma circularidade que se funda na relação entre ser e agir: a vida divina (*zōē*), com o amor que a distingue, deve tornar-se visível e eficaz na vida do homem, isto é, em sua história (*bios*), à base da mesma relação que ocorre entre o princípio eficaz e a sua manifestação; mas, ao mesmo tempo, isto é possível somente porque Deus, por si mesmo invisível, ofereceu aos homens na vida (*bios*) do Filho encarnado o caminho para transfigurar a própria vida (*zōē*)". G. MASPERO, "Vita", in MATEO-SECO, L. F. & MASPERO, G. (orgs.). *Gregório di Nissa Dicionário*, p. 580.

[51](#) Cf. Mt 18,20; Jo 14,13; 16,23.

[52](#) Cf. Mt 28,20; Jo 14,23; 15,4-8.

[53](#) Cf. Rm 6,5-11.

[54](#) Cf. Hb 2,10.

[55](#) Cf. Rm 6,10.

[56](#) Eis aqui a distinção entre a "ressurreição na vida bem-aventurada", adquirida graças ao Batismo desde esta vida sobre a terra e a "ressurreição no final dos tempos". Trata-se da doutrina da *apokatástasis*, cuja interpretação pode ser reduzida em dois conceitos fundamentais de *salvação universal* e *ressurreição universal*. No presente contexto sacramental, a doutrina concerne provavelmente à salvação universal, isto é, como negação da possibilidade de condenação eterna do homem. Gregório está afirmando a impossibilidade da ressurreição para o homem sem a regeneração batismal, mas, imediatamente, esclarece que não está referindo-se à ressurreição *natural* e *necessária* do composto humano, que aguarda todo homem, mas à restauração do homem ao estado bem-aventurado e divino, ao qual tomarão parte somente aqueles que, durante a sua existência terrena, se deixarem guiar pela purificação batismal, à luz do princípio de que o semelhante tende ao seu semelhante. Aqueles que, ao contrário, derem azo às paixões deverão ser purificados pelo fogo para entrar, só depois de muito tempo, na vida bem-aventurada. Ver também *Vita Moys*. II,82,1-5. Cf. G. MASPERO, "Apocatástasi", in MATEO-SECO, L. F. & MASPERO, G. (orgs.). *Gregório di Nissa Dicionário*, 91-93.

[57](#) Cf. Mt 3,2.

[58](#) Para Gregório de Nissa, aquele que recebe o pão eucarístico comunga com o "corpo imortal" de Cristo. Os verbos utilizados para indicar a mudança produzida no pão sugerem uma transformação profunda: *metapoiēō*, *metatithēmi* e especialmente *metastoicheiōō*, que podem traduzir-se, respectivamente, por "alterar", "transferir", "mudar a natureza dos elementos". Neste sentido, esta mudança deve ser entendida na linha de uma transformação objetiva, que produz uma presença real. Gregório considera a Eucaristia como parte importante para atingir a finalidade da Encarnação: a divinização do homem, da qual fazem parte essencial a incorruptibilidade do corpo e o triunfo sobre a morte. Isto acontece mediante a identificação com Cristo e a transformação n'Ele. Cf. L. F. MATEO-SECO, "Eucaristia", in MATEO-SECO, L. F. & MASPERO, G. (orgs.). *Gregório di Nissa Dicionário*, pp. 271-272.

[59](#) Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *A Criação do homem*, cap. XXX: "Nossa natureza toma do exterior a alimentação que sustenta a massa corpórea; por isso, ela satisfaz às nossas necessidades com alimentos e bebidas, tendo colocado no corpo uma força que atrai aquilo que lhe falta e rejeita aquilo que aí há de excesso".

[60](#) Sobre a concepção de *eidos somatos* de Gregório de Nissa, ver cap. XXVII da obra *A Criação do homem*: "De fato, a conversação do Cristo sobre o Hades mostra que, na alma, mesmo depois de sua separação, permanecem marcas distintivas do composto que éramos. Quando os corpos são depositados na tumba, permanece nas almas algum sinal corporal que permite reconhecer Lázaro e não permite ao rico permanecer desconhecido. Portanto, não é inverossímil acreditar que os corpos que ressuscitam deixam a massa comum para retomar aos seres particulares. Aquele que examina com mais cuidado nossa natureza não terá nenhuma dificuldade em admiti-lo. O nosso ser não está todo submetido ao fluxo e à transformação: seria absolutamente incompreensível se ele não tivesse alguma fixidez natural. Na realidade, é mais exato dizer que uma parte de nosso ser permanece estável, enquanto a outra está submetida à transformação. Nosso corpo se torna outro quando cresce ou diminui, revestindo, como vestimentas, idades sucessivas. Mas, através do movimento, permanece imutável a forma (*eidos*) própria do nosso ser que não perde os sinais impostos pela natureza, mas permanece visível através das características particulares, não obstante todas as modificações corporais. Sem dúvida é preciso colocar à parte a mudança produzida pela doença, que afeta o aspecto exterior: como um aspecto diverso, a

deformidade da doença toma o lugar da forma. Depois de tê-la arrancado com o pensamento (como aconteceu a Naaman, o Sírio, e aos leprosos, cuja história o Evangelho narra), novamente a forma velada pela doença aparece com as próprias características, uma vez retomada a saúde”.

[61](#) Cf. Jo 1,14.

[62](#) 1Tm 4,5.

[63](#) Mt 26,26 e paralelos. Gregório sublinha a diferença com o processo de alimentação: “O pão e o vinho tomam-se corpo de Cristo, não por assimilação, mas pela palavra de consagração. Ele procura, portanto, salvaguardar a dimensão mística” (...). Neste sentido, Gregório não pensa naquilo que posteriormente será chamado pela tradição eclesial de “transubstanciação”, isto é, em uma transformação da substância com a permanência dos acidentes. Gregório tampouco pensa segundo categorias aristotélicas. “Ele raciocina em função de metáforas de origem bíblica” (Raymond WINLING, em GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique...*, pp. 322-323).

[64](#) Cf. Jo 1,13; 3,6-7.

[65](#) Cf. Mt 3,6.

[66](#) Cf. Jo 3,5.

[67](#) Cf. 1Cor 4,15.

[68](#) Cf. Ef 4,6.

[69](#) Para Gregório de Nissa, o conceito de vida é particularmente significativo para a sua teologia, e os termos utilizados são precisamente *bios* e *zōē*. Em nossa passagem, os termos são utilizados com uma inequívoca distinção. A *zōē* indicaria aqui a vida eterna, imutável no bem, enquanto a *bios* se referiria à vida mutável e histórica. Ver também capítulo XXXIII da *Grande Catequese* sobre o paralelo entre a geração na carne e a regeneração batismal.

[70](#) Cf. Jo 3,3-4.

[71](#) Cf. Is 1,16.

[72](#) Lc 19,8.

[73](#) Gl 6,3.

[74](#) Jo 1,12.

[75](#) Cf. Sl 145,16.

[76](#) Cf. Mq 7,18.

[77](#) Cf. Jl 2,13.

[78](#) Cf. Sl 145,9.

[79](#) Cf. Sl 7,12.

[80](#) Cf. Sl 92,16.

[81](#) Cf. Sl 4,3-4.

[82](#) Cf. Sl 82,6-7.

[83](#) Cf. Sl 4,4.

[84](#) Cf. 1Cor 2,9.

Coleção **PATRÍSTICA**

1. Padres Apostólicos, Clemente Romano – Inácio de Antioquia – Policarpo de Esmima – Pseudo-Barnabé – Hermas – Pápias – Didaqué
2. Padres Apologistas, Carta a Diogneto – Aristides – Taciano – Atenágoras – Teófilo – Hérnias
3. Apologias e Diálogo com Trífão, Justino de Roma
4. Contra as heresias, Ireneu de Lião
5. Explicação dos símbolos (da fé) – Sobre os sacramentos – Sobre os mistérios – Sobre a penitência, Ambrósio de Milão
6. Semões, Leão Magno
7. A Trindade, S. Agostinho
8. O livre-arbítrio, S. Agostinho
- 9/1. Comentário aos Salmos (Salmos 1-50), S. Agostinho
- 9/2. Comentário aos Salmos (Salmos 51-100), S. Agostinho
- 9/3. Comentário aos Salmos (Salmos 101-150), S. Agostinho
10. Confissões, S. Agostinho
11. Solilóquios – A vida feliz, S. Agostinho
12. A Graça (I), S. Agostinho
13. A Graça (II), S. Agostinho
14. Homilia sobre Lucas 12 – Homilias sobre a imagem do homem – Tratado sobre o Espírito Santo, Basílio de Cesareia
15. História eclesiástica, Eusébio de Cesareia
16. Os bens do matrimônio – A santa virgindade consagrada – Os bens da viuvez: Cartas a Proba e a Juliana, S. Agostinho
17. A doutrina cristã, S. Agostinho
18. Contra os pagãos – A encarnação do Verbo – Apologia ao imperador Constâncio – Apologia de sua fuga – Vida e conduta de S. Antônio, S. Atanásio
19. A verdadeira religião – O cuidado devido aos mortos, S. Agostinho
20. Contra Celso, Orígenes
21. Comentário ao Gênesis, S. Agostinho
22. Tratado sobre a Santíssima Trindade, S. Hilário de Poitiers
23. Da incompreensibilidade de Deus – Da Providência de Deus – Cartas a Olímpia, S. João Crisóstomo
24. Contra os Acadêmicos – A Ordem – A grandeza da Alma – O Mestre, S. Agostinho
25. Explicação de algumas proposições da Carta aos Romanos / Explicação da Carta aos Gálatas / Explicação incoada da Carta aos Romanos, S. Agostinho
26. Examerão – os seis dias da criação, S. Ambrósio
- 27/1. Comentário às Cartas de São Paulo/1 – Homilias sobre a Carta aos Romanos – Comentário sobre a Carta aos Gálatas – Homilias sobre a Carta aos Efésios, S. João Crisóstomo
- 27/2. Comentário às Cartas de São Paulo/2 – Homilias sobre a Primeira Carta aos Coríntios – Homilias sobre a Segunda Carta aos Coríntios, S. João Crisóstomo
- 27/3. Comentário às Cartas de São Paulo/3 – Homilias sobre as cartas: Primeira e Segunda a Timóteo, a Tito, aos Filipenses, aos Colossenses, Primeira e Segunda aos Tessalonicenses, a Filemon, aos Hebreus, S. João Crisóstomo
28. Regra Pastoral, S. Gregório Magno
29. A criação do homem / A alma e a ressurreição / A grande catequese, S. Gregório de Nissa
30. Tratado sobre os Princípios, Orígenes
31. Apologia contra os livros de Rufino, S. Jerônimo
32. A fé e o símbolo / Primeira catequese aos não cristãos / A disciplina cristã / A continência, S. Agostinho

Direção Editorial
Claudiano Avelino dos Santos

Coordenação de desenvolvimento digital
Erivaldo Dantas

Revisão
Iranildo Bezerra Lopes

Capa
Marcelo Campanhã

Títulos originais
De opificio hominis
Dialogus de resurrectione
Oratio catechetica magna

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Gregório de Nissa, Santo, ca. 335-ca. 394
A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese / Gregório de Nissa; [tradução Bento Silva Santos]. – São Paulo: Paulus, 2011. – (Coleção Patrística)

eISBN 9788534939058

1. Gregório de Nissa, Santo, ca. 335-ca. 394 2. Padres da Igreja primitiva 3. Teologia dogmática. I. Título: A criação do homem. II. Título: A alma e a ressurreição. III. Título: A grande catequese. IV. Série.

10-13289 CDD-230

Índices para catálogo sistemático:
1. Padres da Igreja primitiva: Escritos: Teologia cristã 230

© PAULUS – 2014
Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 São Paulo (Brasil)
Fax (11) 5579-3627 • Tel. (11) 5084-3066
www.paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

eISBN 9788534939058

