

**INTRODUÇÃO À OBRA *LA CRÉATION DE L'HOMME* DE GREGÓRIO  
DE NISSA \***

**Jean Laplace, S.J. \*\***

**Nélio Gilberto dos Santos \*\*\***

SOURCES CHRÉTIENNES  
*Coleção dirigida por H. de Lubac, S. J.; e J. Daniélou, S. J.*

EDIÇÕES CERF: PARIS.  
EDIÇÕES L'ABEILLE: LYON.

---

\* *A criação do homem* foi escrita originalmente por Gregório de Nissa em grego (Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου) e em latim (*De hominis opificio*).

\*\* Tradutor para o francês do texto original grego e autor da introdução da obra *La création de l'homme* das edições CERF e L'ABEILLE.

\*\*\* Tradutor da introdução francesa de Jean Laplace para o português. Graduado em filosofia e teologia pela Universidade de Lyon, França. Sacerdote da Congregação de São João desde 1997. Mestrando em filosofia pela *Université Paris-Sorbonne*. Contato: gilbertofilos@gmail.com

## INTRODUÇÃO

O tratado da criação do homem é de 379. Ele data dos anos de grande produção intelectual do seu autor. Nesta época São Gregório tinha 45 anos. De volta do exílio onde a revolução o tinha cassado em 376, ele reassume de maneira definitiva a sua sede episcopal de Nissa. Aos olhos dos cristãos do Oriente, ele é, junto com Gregório de Nazianzo, o defensor da fé de Capadócia. Ele sucede nesse papel o seu irmão, São Basílio, morto naquele mesmo ano (379). Em plena posse do seu gênio, ele põe ao serviço da Igreja uma fé longamente amadurecida junto aos melhores representantes do Helenismo da época, como Libânio, no silêncio do mosteiro d'Annesi, sob a direção de Basílio e na meditação da Escritura.

Enquanto Basílio, Bispo de Cesareia, organiza o monaquismo, defende vigorosamente a ortodoxia, e Gregório de Nazianzo expõe a fé através de fórmulas dogmáticas claras, Gregório de Nissa, por sua vez, realiza sua missão, segundo a expressão de Michel Psellos, na “explicação das coisas escondidas”. Entre os três Capadócius, ele é o filósofo e o místico. Não é surpreendente então que os anos mais fecundos de sua vida tenham sido consagrados aos problemas que apaixonaram o pensamento antigo: o homem, o universo, a imortalidade e o mal. Alternadamente eles veem surgir a *Criação do Homem* (379), o comentário dos *Seis Dias* (380), *A alma e a Ressurreição* (380-381), *A grande catequese* (381). Essas diferentes obras extrapolam o círculo estreito de fieis da Capadócia, respondendo às preocupações mais profundas do Helenismo posto em presença da Revelação.

Tal caráter é particularmente sensível no tratado que traduzimos. Este, assim que o comentário dos Seis Dias, tem o intuito de continuar a obra inacabada de Basílio acerca da criação do mundo e do homem. Mas, na realidade, o ponto de vista que guia os dois irmãos é bem diferente. Basílio, dirigindo-se aos cristãos, busca satisfazer por meio de explicações aos ignorantes e eruditos do seu auditório. Sua meta é prática e edificante. Já Gregório, por sua vez, deixa o povo ao pé da montanha. Com Moisés e os privilegiados a quem dedica suas obras, ele entra “no estudo cheio de trevas dos mistérios inefáveis” (*In hexaem.* 65 c). Ele não propõe um δόγμα ou uma διδασκαλία ἔξηγητική, uma simples explicação de um dogma cristão, mas um “ensaio” (68 c) que visa por “ordem e encadeamento” (128 d) entre os dados da fé ou da experiência, e as exigências da razão. Ele continua o esforço de Orígenes, sem, contudo, sucumbir nos seus excessos. Ele foi instruído pelos filósofos antigos, e demonstra possuir os mais variados conhecimentos em medicina, cosmologia ou música. Ele não é estranho aos movimentos intelectuais da sua época. Assim, a *Criação do homem* toma de imediato uma posição à parte na literatura cristã. Ele é o primeiro tratado consagrado por um pensador cristão ao problema antropológico.

Apesar deste caráter claramente definido, arriscamos, à primeira leitura, ficar desconcertados. O vínculo que une estes trinta capítulos nos escapa, e o pensamento pode nos parecer incoerente. Por isso, antes de chegar às ideias originais de Gregório, tentaremos nos familiarizar com seu espírito. Estudando sucessivamente sua composição e pensamento,

buscaremos descobrir as leis às quais ele obedece. Ao concluir, estaremos à altura de determinar exatamente a originalidade da obra <sup>1</sup>.

## I

### *A forma literária.*

#### 1º O SIMBOLISMO.

Pedimos a uma obra literária um ritmo regular no qual, a partir de princípios firmemente estabelecidos, passemos a outros logicamente deduzidos. Queremos ter uma visão “clara” desde o princípio, saber aonde vamos, não omitir nenhum anel na cadeia dos raciocínios. Mas, com Gregório é preciso habituar-nos a uma ordem distinta. Seu pensamento é robusto. Seu raciocínio, em contornos sutis, é claro e lógico. Sua frase é límpida e seu vocabulário preciso. Contudo, seu pensamento não segue uma linha reta. Seu gênero de composição consiste, através de uma série de imagens e raciocínios, fazendo apelo a todas as faculdades, a entrar por degraus numa verdade longamente pressentida. Ele recorre à especulação, dentro, porém, da sua ordem. A sua unidade não vem tanto de uma conclusão solidamente sustentada por premissas incontestáveis, quanto de um misterioso centro, do qual a presença se revela pouco a pouco à alma do leitor. A marcha dos seus escritos é “concêntrica”: às apalpadelas nos aproximamos da luz. O autor vai de um lado a outro; ele nos conduz através da vivacidade das suas réplicas, ou nos seduz pelo charme das suas comparações. Seus circuitos parecem primeiramente longos; suas digressões e divagações inúteis. Contudo, após muitos rodeios, nos encontramos repentinamente em pleno centro. A conclusão não é mais apenas o termo de um raciocínio, mas uma verdade possuída e viva. Não saberíamos dizer por onde surgiu. O que é certo, é que, para nós agora, ela se tornou interior e amável.

Leiamos Gregório neste estado de espírito. Sentiremos sem cessar a unidade que brota. Na terra, não temos a visão da Realidade. Apenas os “iniciados como Paulo aos mistérios indizíveis do Paraíso” (188 b) tiveram tal revelação. Para eles, o mundo é transparente. Para nós que não temos seu olhar, tentamos, diz Gregório, “segundo nossa capacidade, por especulações e suposições, seguir a verdade através do seu rastro” (180 c). Estamos atentos a qualquer pista, representamos “com dificuldade a verdade pressentida por imagens que a sugerem” (185 a); pedimos à natureza comparações, à dialética o seu rigor, e este incessante procedimento constitui a unidade da obra.

Ademais, não mais nos assustemos acerca da aparência que nos é imposta. O interesse de Gregório pela música, cosmologia, medicina, por todas as ciências, não é “apenas um

---

<sup>1</sup> Nesta introdução e nas notas, as referências ao tratado da Criação (P.G. t. 44) são dadas imediatamente depois da passagem citada. As outras são postas em nota.

luxo” ou um “jogo de um belo espírito exibicionista”. Suas comparações não são “aperitivos” nem peças artísticas. O uso do mundo sensível não é um simples “procedimento para manifestar o relevo das ideias”, e “o emprego que ele faz da metáfora neste tratado” não possui como único princípio o hábito de “transformar toda ideia em imagem”<sup>2</sup>.

Esta entra por si mesma na linha do desenvolvimento. Na expressão de conjecturas que nada têm de absoluto, ela permite melhor que o silogismo a fidelidade ao real. O espírito no trabalho não tem repouso aqui em baixo. Ele toca ligeiramente as coisas sem nelas permanecer para correr até Deus. A imagem traduz tal movimento e essa fuga incessante. Ela é um método de abordagem do mistério inexprimível. Ela brota espontaneamente na pluma de Gregório. O espírito durante o sono é comparado ao “fogo que está latente sob as cinzas” (169 c). Ele é o músico que não pode tocar sua lira porque as cordas estão frouxas (169 c-d); ele não obtém mais que “barulhos surdos que não têm nem sentido, nem ordem” (169 d). Os sonhos que o ocupam são nele as “últimas badaladas” das ocupações do dia. A comparação, penetrando assim no raciocínio, permite perceber a união indissolúvel que possuem a alma e o corpo até mesmo no sono. Ao mesmo tempo, essas imagens múltiplas se corrigem mutuamente. Quem então ousaria considerá-las apenas como aperitivos ou peças de ostentação?

Elas são mais que uma ajuda às nossas inteligências; elas influenciam nossos corações. É o que vemos no capítulo XXI, onde Gregório demonstra que o mal não pode ser infinito. A ideia é abstrata. Eis, porém, a maneira como ela é apresentada, transposta sob o modo da imagem:

“Segundo os astrônomos, neste mundo totalmente cheio de luz, a sombra é formada pela interposição do corpo da terra. Mas a sombra, conforme a forma esférica desta é encerrada na parte posterior pelos raios do sol, e assume a forma de um cone. Já o sol, várias vezes maior que a terra, o envolve por todas as partes com seus raios e, no limite do cone, reúne entre eles os pontos focais da luz. Suponhamos agora que se possa ultrapassar o limite da zona obscura; encontrar-se-ia numa luz nunca interrompida pelas trevas” (201 a - 204 a).

Esta impressão de luz, alegria e frescor, produzida em nós por esta clara comparação, penetra em nossa esperança da ressurreição. As trevas figuram nossa vida no mal e na dor. Mas, “ultrapassemos o limiar do vício”, passemos “ao cume desta sombra formada pelo pecado” e que apelidamos nossas misérias presentes, – a imagem se confunde aqui com o raciocínio – “de novo nos estabeleceremos na luz”, “de novo conheceremos o Paraíso”. O viajante que caminhava nas trevas viu o sol se levantar, e, com o passo alegre, entrou na zona da luz. Gregório nos leva em sua alegria. “De novo, diz ele, reencontramos em nós a beleza da imagem divina e nossa primeira dignidade” (204 a). Assim, pelo sensível, nossos corações são seduzidos e se apegam ao invisível. Não era isso o que Gregório pedia à imagem? “sugerir a verdade” (185 b), colocar-nos no seu “rastros”, no-la “figurar”, pôr-nos sob seu esplendor? Através dela percebemos os vínculos interiores das coisas, escondidos aos nossos olhares sensíveis.

---

<sup>2</sup> As expressões entre parênteses são de Méridier em *L'influence de la seconde sophistique sur Grégoire de Nysse* (Rennes, 1906), pp. 135, 138, 140, 100.

Gregório vai mais longe e dá a imagem um valor de argumento. Ele não é então vítima de uma “ilusão de ótica”<sup>3</sup>, mas, manifesta neste procedimento a inclinação de seu espírito diante do verdadeiro. Quer ele provar que a alma não é criada antes do corpo, nem o corpo antes da alma, mas que o homem todo é criado junto, alma e corpo? Em lugar dos argumentos racionais que emprega como todo filósofo, ele prefere o seguinte: “Observem, diz ele, o desenvolvimento de uma semente. Tudo esta contido naquele primeiro germe. Da mesma maneira, acreditamos que desde o primeiro momento da sua formação, a semente humana contém difundida em si o poder da natureza.” Se vocês objetam que a razão e a alma não se manifestam desde o começo: “A ceifa, responde ele, não amadurece de vez.” Da mesma maneira, é de maneira lenta que o homem desenvolve suas atividades naturais. “A razão brilha no fim, como um fruto.” Esta comparação relaciona nossa origem às leis da natureza. Ela integra nossa vida naquela da criação, da qual ilumina o princípio de unidade e de evolução (XXIX).

Se Gregório recorre de maneira tão frequente à imagem, é que ele encontra na natureza uma força demonstrativa que os nossos raciocínios não possuem. Se vivesse hoje, ele se interessaria mais atentamente às experiências do científico, do que às elevações do filósofo. Ademais, comparações e digressões científicas se multiplicam em sua pluma: “Estudem pessoalmente, diz ele, conforme o conselho de Moisés, e lerão, como em um livro, a história dos trabalhos da alma” (237 d). Gregório tenta surpreender a natureza sobre o fato: “Mais claramente que todo raciocínio, diz ele, a própria natureza nos relata a variadas ocupações da alma e do corpo” (237 d).

O vínculo que une essas imagens tão diferentes, ou fatos diversos, não é então artificialmente criado pelo espírito; é o vínculo que possuem as coisas no seu Criador. Olhando este mundo sensível, Gregório contempla nele, a cada passo, o poder do seu autor. As maravilhas encerradas no corpo humano, é “a natureza, diz ele, ou melhor, é o Senhor quem os realiza” (252 d). Esta referência é uma indicação: estas comparações ou imagens que se intercalam na sua obra, como naquela de um Francisco de Sales, tomam, na sua pluma, outro sentido que na obra de um botânico, ou na de um médico. Ignora-se Plínio ou Vitruvio. Lê-se ainda Gregório ou Francisco de Sales: outro sopro os inspira. Se às vezes, suas observações fora da moda nos fazem rir, somos, contudo, seduzidos pela atitude profunda que esta preocupação pelo concreto manifesta: o espanto, a admiração que confinam à adoração religiosa. Gregório diz que o homem, criado à imagem de Deus, foi feito para “tudo ver, tudo entender”, “tudo escutar” (137 c). Ele contempla a beleza do olho; ele observa o mecanismo dos astros; e seu estudo não é estranho à sua vida religiosa. Ele próprio é o “contemplador” e este “mestre” ao qual Deus entrega o “deleite” da sua criação, “afim que a grandiosa beleza do espetáculo, o ponha no rastro do poder do Criador” (133 a). Assim, a unidade da sua obra é aquela mesma unidade que Deus pôs no seio da natureza.

Acontece para Gregório, como no caso de um excursionista na montanha: a cada volta do caminho ele revê as mesmas paisagens; de maneira dolorosa ele encontra as mesmas ladeiras. Porém, na medida em que sobe, o ar se torna mais puro, mais se descobre o horizonte. A composição linear permanecia no fundo do vale: com o olhar ela percorria os

---

<sup>3</sup> M. Méridier, *op. cit.*, p. 191.

cumes, mas sem tocar em nenhum. A composição concêntrica e ascendente obriga a circuitos longos, mas, no fim, ela vislumbra com um só olhar todos os cumes vizinhos. Aquele que pela primeira vez percorre o caminho com Gregório se pergunta aonde ele vai. Porém, quando seu passo se põe no mesmo passo do seu guia, quando ele entra no ritmo do seu alento, ele se abandona à caminhada. Do alto, ele revê o caminho percorrido. Ele retorna a “esta graça da semelhança divina, na qual Deus, na origem, criou o homem” (256 c) e sobre a qual Gregório termina o seu livro. Neste olhar retrospectivo, ele descobre a história da imagem divina ao longo do desdobramento dos séculos. A verdade torna-se para ele viva e íntima: ela unifica e clarifica todo o ser da criação. É esta a unidade da obra: a de um “ensaio inventivo” ao redor de um centro cujo mistério, sempre presente, nunca se exaure.

## 2º A COMPOSIÇÃO.

Esta constante concentração explica outro aspecto da obra: sua composição dramática. Gregório não verifica abstratamente, como já dissemos, a exatidão de um problema. Tratando do nosso destino, da humanidade, de nossa fé, ele nos conduz num mistério que nos atinge no mais profundo do ser. Além disso, mesmo se ele não põe nenhum ator em cena, seu tratado sobre a criação do homem não deixa de seguir o ritmo de um drama.

Desde o Prefácio, que é um verdadeiro “prólogo”, o tom é dado. Como no engajamento de uma peça de Sófocles, em poucas palavras se lança o germe do drama. Estamos na presença da “maravilha do mundo”: o homem, imagem de Deus, “que supera em grandeza tudo o que conhecemos” (128 a). Porém, por uma severa contradição, esta maravilha caiu na miséria: nossas características presentes não mais reproduzem aquelas da nossa origem. Eis a fonte do conflito. Em nenhum instante duvidamos da ressurreição que solucionará o drama humano. Mas a “conexão lógica” nos escapa entre o passado, presente e futuro. Desejariamos ver através de “qual encadeamento e ordem” o poder divino encontra uma “esperança para o que já não possui”, e realiza o impossível. Assim, a fé, que é a certeza presente da solução que está por vir, longe de suprimir o “drama” da nossa existência, o amplia às dimensões do mundo e, pela segurança do resultado, torna mais pessoal e emocionante esta luta do homem diante do imutável desígnio de Deus.

O primeiro ato (do capítulo I ao XV) nos põe em presença do plano divino: o homem, por seu duplo parentesco com Deus e com o universo, é mediador na criação. A grandeza de sua primeira constituição é manifestada por essas palavras da Escritura: “Deus fez o homem à sua imagem.” Gregório se apraz em buscar os sinais dessa nobreza. Ele exhibe nossa dominação sobre o mundo material, vegetal e animal. Ele apresenta o universo em evolução tendendo para o homem como para sua razão última em quem tudo se consuma. Todos os traços do nosso ser (II à IV), nossa constituição sem defesas naturais (VII), nossa postura ereta, nossas mãos (VIII), a atividade e a diversidade dos sentidos (X), a união da alma com o

corpo (XII-XV), tudo em nós, do exterior ao interior, é um eco à palavra divina: “O homem é a imagem de Deus”.

Contudo, esta maravilhosa harmonia ainda admite uma preocupação. No nosso universo, a luz só chega à criação através do olhar do homem, e pela mediação da sua liberdade. Suponha-se uma série de espelhos transmitindo-se de um ao outro o raio luminoso. O primeiro é móvel e livre. Se ele se volta para o sol, ele recebe o seu raio e o transmite até o último espelho. Contudo, se ele se satisfaz da sua própria beleza, ele se desvia da sua fonte, se obscurece, e mergulha nas trevas aqueles que dele recebem sua clareza. Da mesma maneira acontece ao homem. Ele olha para Deus? Ele recebe o esplendor divino e o irradia para as criaturas. Ele orienta seu coração para a matéria? Seu olhar, privado do brilho vindo do alto, deixa o mundo à sua deformidade. O universo, suspenso, espera então a escolha do homem que, pela orientação do seu olhar, propagará na obra de Deus a luz ou as trevas (XII).

Esta crise trágica latente na criação é presente até o fim deste primeiro ato, e levada no tema central do esplendor do espírito. Ela irrompe com violência no capítulo XVI, que é o segundo ato: o homem, na condição presente, diz Gregório, não pode ser o que ele é por natureza: imagem de Deus. Como um mortal assemelhar-se-ia ao Deus imortal? Notemos rapidamente onde se situa exatamente o drama. Não duvidamos nem de nossa nobreza, nem do restabelecimento das nossas grandezas passadas: um e outro nos são garantidos pela palavra divina. Nós sofremos por causa do desacordo entre o ideal e a experiência, a fé e os fatos. O drama reside, para aquele que crê, nos conflitos internos da realidade. Ele não se passa na angústia ou na agitação da ansiedade. Progredindo para uma solução assegurada, ele se desenrola na gravidade de uma presença. Buscamos descobrir o acordo, para assim engajar nosso ser em Deus e na vida do mundo.

Para resolver esta crise, Gregório retoma as coisas desde bem alto. Ele não se satisfaz dos sinais de grandeza enumerados até aqui; ele se eleva repentinamente para fora do mundo, fluindo para ver a humanidade na “presciência criadora”. Nesta atividade que “engloba o todo” e “onde não há nem passado nem futuro”, ele a considera como um único homem, ou um único corpo em Cristo Jesus. Não é questão de Adão ou de “tal ou tal”, mas do “homem universal”, da “perfeita imagem”, criada em Deus “desde a origem”. Deixando outra vez seu olhar pousar sobre a fragmentação das gerações, ele descobre na falta inicial a causa da nossa condição presente. Deus, vendo o uso que faríamos, no tempo, da nossa liberdade de criatura, não muda na eternidade o desígnio que ele forma sobre nós, mas no-la faz realizar no sofrimento e na vida animal.

Gregório introduz, então, seu princípio das duas criações, ponto central da sua obra, foco luminoso aclarando seus procedimentos posteriores. Deus criou a humanidade perfeita desde a origem: criação superior de um Deus intemporal. Esta, porém, só chega à sua constituição definitiva dispersa no tempo, e submetida às condições do sexo, da dor e da morte. É a segunda criação tal qual começou no Gênesis e se desenrola sob nossos olhos. Este princípio une tempo e eternidade, e nos permite entender a distinção entre o Criador e sua livre criatura (XVI e XVII).

Em tais altitudes se desenrola doravante o drama da humanidade. O trágico da nossa situação é que, sendo divinos por natureza, estejamos condenados a um modo de vida comum



com os animais (XVIII). Deus não nos criou para gozarmos destes bens imperfeitos aos quais voltamos nossa atenção. Ele nos pôs no Paraíso para colhermos o fruto da árvore da vida, - esta árvore de “todo bem”, que é a posse do próprio Deus (XIX). Mas, nosso olhar se desviou, deixou-se encantar pela árvore portadora de um fruto ambíguo, deleitável na aparência, funesto na realidade, que, sob sua apetitosa casca, estavam escondidas a miséria e a morte. Doravante, vagamos longe da imagem, vendo apenas nos melhores dentre nós, ou nas mais altas partes do nosso ser, os restos da nossa grandeza primitiva (XX). Tal seria o terceiro ato do drama: nossa vida na condição presente e no devir real.

A comparação entre nosso estado primitivo com a nossa miséria atual introduz um episódio novo: a imagem desapareceu para sempre? A humanidade perdeu a esperança de se tornar o que ela é na presciência divina? Já algumas notas, nos capítulos precedentes, nos permitiram conceber uma esperança: na humanidade, os santos e as almas de elite reconquistaram nossa natureza primitiva. Mas, somente os seres de exceção podem a ela aceder? A massa conhecerá o caminho do retorno? Um canto novo irrompe aqui, um ritmo novo pulsa doravante em todo este quarto ato que teria como título: o retorno à imagem. Gregório desenvolve nele os princípios do capítulo XVI sobre as duas criações; mas ele os leva até as últimas consequências: “O vício não é tão forte ao ponto de se sobrepor ao poder do bem...” A humanidade no mal faz a sua própria experiência. No fim dos tempos, a imagem resplandecerá na sua beleza (XXI).

Até lá devemos aguardar “neste curto prazo posto à consumação da nossa alegria”. Nossa natureza não nos foi retirada; mas ao passo que ela teria podido num só instante chegar à sua plenitude, por causa do pecado inicial, ela toma esse desvio do sofrimento e do tempo, no qual prossegue até o número previsto por Deus com exatidão. Ao cabo de séculos, ela atingirá sua perfeição com a mesma certeza que a ceifa aparece no verão depois das semeaduras do inverno. Então a humanidade sairá do ciclo animal. Ela mesma se tornará uma “perfeita imagem de Deus” (XXII).

Estamos aqui no mais profundo do drama. Nosso destino é desvelado. As crises passageiras, longe de debilitar nossa fé, fortaleceram-na. O drama pode ser solucionado. Deus realizou o “impossível”: estamos nele desde a origem, e todas as coisas, no fim dos tempos, retornarão ao seu elemento primitivo, isto é, tomarão seu lugar no plano da criação. Gregório, levando-nos em Deus acima do mundo, nos conduziu ao centro de nós mesmos: nossa vida se dilatou e se concentrou. Ele nos deixa numa esperança radiante: “Asseguremos o benefício futuro, conclui ele, pela excelência da nossa vida”.

A postura, nas últimas páginas, é mais calma e os elos mais frágeis. O epílogo, formado por oito capítulos (de XXIII à XXX), é um olhar tranquilo sobre este mundo do qual, pela fé, nós tivemos a última palavra. Enquanto que o conjunto do livro reconstitui o drama da humanidade na alma daquele que crê, o fim se dirige, sobretudo, “àqueles do exterior”. Nossa esperança lhes parece impensável. Gregório, certo de sua fé, dá a justificação: não estamos errados em pôr tão alto nossas esperanças, e em afirmar a restauração da matéria. Algumas questões de detalhe: problema da matéria na ressurreição (XXIII-XXIV), problema da união da alma e do corpo, e da criação da alma (XXVII-XXVIII), não têm, à primeira vista, conexão com o que precede. Mas, de fato, um mesmo espírito reúne esses esboços. Ele grava em nós o sentido da dependência divina, e desta “atividade onipotente” que possui tudo em suas mãos,



a sucessão das idades como os restos de cada homem (XXVI). Deus esta no fundo da natureza que a faz se desenvolver como uma semente e, no dia certo, queira se trate de nós ou de toda a humanidade, fará que ecloda na sua beleza como a colheita. Esta visão da humanidade enfim restituída, Gregório, depois de uma enorme digressão sobre a harmonia das partes do nosso corpo, repassa, em algumas linhas, sob nossos olhos. Ela forma o acordo final onde, sem floreio, ressoa em nós a gravidade de nosso destino: a natureza mutilada desde a origem, em lugar de atingir imediatamente a sua perfeição, obtém-na pouco a pouco, como uma semente que se desenvolve através do tempo e do sofrimento. Mas o homem velho não cessa de se despojar, e a imagem, em cada um e em todos, aparecerá no tempo marcado.

Tal é o modo de composição da obra. Como Gregório nunca deixa a região divina, e esgota suas forças para penetrar em seus mistérios, seu pensamento sofre a todo instante dessa invisível atração. Um drama acontece ao redor deste centro luminoso do qual sentimos em nós mesmos o reflexo, e cuja calorosa presença acelera nossa caminhada: é o drama da fé que se tornou o drama da humanidade. Se nós mesmos não entrarmos no jogo, este tratado não oferecerá nada mais do que um curioso conjunto de ideias originais, ou de divertidas comparações. O seu verdadeiro sentido nos escapará.

## II

### *As fontes filosóficas.*

Se a forma literária nos revela a unidade da obra, poderíamos dizer o mesmo acerca do exame do seu pensamento? Buscando além dos procedimentos de estilo, que são a marca da segunda Sofística, descobrimos a unidade de composição. Poderemos reencontrar ainda aqui, sob diversas influências e elementos díspares, o espírito que os unifica?

À primeira vista a *Criação do homem* se situa na tradição das cosmogonias. O problema da origem do mundo e em particular da origem do homem suscita na antiguidade uma verdadeira literatura. O *Timeu* de Platão é aqui a obra fundamental. Ele foi comentado por todas as escolas. Ele fornece aos filósofos os grandes temas de suas especulações: universo, providência, origem da humanidade, natureza da alma, o mal, o destino do mundo e dos homens. Estes são os temas da *Criação do homem*.

Descobrimos nele, em particular, dois grandes temas estoicos: o da Providência e o do antropocentrismo. Como demonstraremos expondo a doutrina, todos os elementos do universo, segundo Gregório, são dispostos com harmonia: os mais leves na periferia, os mais pesados no centro (Cap. 1). Ora, essa é a maneira de ver comum a vários escritores helenísticos. Ela é aquela de Cícero, recebendo sob este ponto, ao que parece, a influência de seu mestre e amigo, Possidônio<sup>4</sup>. Mas, a influência estoica se faz notar, sobretudo, nas páginas de

---

<sup>4</sup> *De natura deorum*, II, 120-132. Apenas permanecem de Possidônio alguns fragmentos. Reinhardt acreditou poder restituir dele um comentário do *Timeu* a partir das citações do *De natura deorum*. Cf. Reinhardt, *Posidonius*, 1921. Ora, o *De opificio* apresenta com o *De natura deorum* semelhanças surpreendentes,

Gregório sobre a grandeza do homem. Alguns desdobramentos são idênticos em Gregório, Fílon e Cícero. Por detrás deles reencontramos o otimismo estoico: “Para quem (o universo visível) foi feito? pergunta Cícero. Sem dúvida para os animais racionais, os deuses e os homens”<sup>5</sup>. Fílon escreve: “Alguém pode se perguntar por que o homem foi criado por último... Deus preparou antecipadamente para o homem tudo o que está no mundo, querendo que não lhe falte nada do que serve para sua vida e bem estar”. Gregório se pergunta o mesmo, e dá a mesma resposta. No segundo capítulo ele empresta uma comparação tomada de Fílon. Deus é comparado com um bom hospedeiro que convida seus hóspedes somente no momento em que a refeição está pronta<sup>6</sup>. Ele entrega a natureza ao deleite e à contemplação do homem<sup>7</sup>. Cícero já tinha dito: “O sol, a lua, todos os astros servem de espetáculo para os mortais”<sup>8</sup>.

Este paralelo com Cícero e, conseqüentemente, a dependência da escola estoica, são marcantes, sobretudo, nos capítulos IV ao XV. Eles concernem detalhes precisos. Deixemos de lado os capítulos IV ao VI cujas considerações sobre a natureza real do homem têm seus equivalentes em Fílon. Com o capítulo VII, Gregório aborda uma série de questões que fazem parte das *Questiones disputatae* das escolas antigas: “Qual é a razão da postura ereta do homem?” pergunta ele no título do capítulo VIII (144 a). O capítulo VII começa por essas palavras: “Por que o homem existe sem armas e sem proteção naturais?” (140c). A primeira questão é tratada no *De natura deorum*<sup>9</sup>, onde Cícero lhe dá um sentido um pouco diferente daquele que ela terá em Gregório. A segunda, sobretudo, é interessante. Ela faz parte da querela dividindo epicuristas e estoicos. Ela é examinada por Cícero. Lactâncio retomando-a para refutá-la, expõe-na assim: “Lamenta-se que os homens nascem mais fracos e mais frágeis que os outros animais... Ele nasce nu, sem armas, jogado como num naufrágio nas misérias desta vida”<sup>10</sup>. Para responder à objeção, os estoicos estabeleciam que esta privação fosse um benefício dos deuses. Cícero falava assim<sup>11</sup>. Ele mostrava que as propriedades dos animais são feitas para o serviço: “Nos cobrimos com a lã das ovelhas; para nos locomovermos, servimo-nos do cavalo.” Reconhecem-se aqui os elementos da resposta de Gregório.

Todos estes temas: simpatia universal, providência, disposição do mundo, grandeza do homem, antropocentrismo, são temas estoicos. As semelhanças assinaladas entre Gregório e Cícero permitiram a E. von Ivanka, como notamos, determinar uma fonte comum, que parece

---

assinaladas por E. von Ivanka. Portanto Possidônio seria também a fonte de Gregório de Nissa. Cf. Die Quelle von Ciceros *De natura deorum*, II, 45-60 (Poseidonios bei Gregor von Nyssa), *Archivum philologicum*, 1935, pp. 1 sq.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, 132.

<sup>6</sup> *De mundi opificio*, edição Mangey, I, 18; Edição Cohn, I, 25.

<sup>7</sup> Ver outros paralelos estoicos em Arnim, *St. Vet. Fr.*, II, 1152-1167; Cícero, *De natura deorum*, II, 6, 18; Gregório de Nazianzo, P.G., 37, 141 a; Basílio, P.G., 31, 253 b.

<sup>8</sup> *De natura deorum*, II, 136.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, II, 140.

<sup>10</sup> *De opificio Dei*, 16 b. Recordar-se dos célebres versos de Lucrécio: “Pretender que foi para os homens que os deuses quiseram preparar o mundo e suas maravilhas, que conseqüentemente a sua obra admirável merece todos os nossos louvores, todos esses propósitos não passam de puro desatino... A natureza não foi de maneira alguma criada para nós por uma vontade divina: tanto aparece ela contaminada de defeitos... Por que se vê rondar a morte prematura? E a criança? Semelhante ao marinheiro que as ondas furiosas jogaram na praia, ele jaz, desnudo, sobre a terra, incapaz de falar, desprovido de tudo o que ajuda a viver.” *De natura rerum*, V, 157-230. Cf. também Plínio, *História natural*, VII, 2-4.

<sup>11</sup> Ver também Sêneca, *De beneficiis*, IV, 18.

ter sido Possidônio <sup>12</sup>. Já outros desenvolvimentos recordam Filon. É difícil então determinar se Gregório depende de Filon ou de Possidônio. De qualquer modo, seu espírito evolui num ambiente estoico.

Outro tema do *De hominis opificio*, o das duas criações, situa Gregório em outra corrente: a platônica, e, especialmente, filoniana. Sabe-se como Filon interpreta os dois relatos da criação no Gênesis. No primeiro ele vê a criação de um “homem à imagem” que é “uma ideia, um gênero ou uma impressão inteligível, sem corpo, nem macho nem fêmea, imortal por natureza” <sup>13</sup>. A este homem à imagem, ele opõe o homem particular, o Adão terrestre, “já sensível, participando da qualidade, composto de um corpo e de uma alma, homem e mulher, mortal por natureza” <sup>14</sup>. Sua criação é o objeto do segundo relato.

Que sentido dar a esta oposição? Bousset e Reitzenstein associam-na à gnose. Eles encontram no “homem à imagem” o *ánthropos* dos escritos herméticos e dos textos gnósticos, dependentes eles próprios de um mistério iraniano ou egípcio <sup>15</sup>. Não parece exato atribuir a Filon estas ideias que apenas serão conhecidas por textos posteriores. Estamos, ao que parece, em presença de uma doutrina essencialmente filosófica; ela é uma tentativa de explicação do Gênesis nas categorias platônicas. A ausência da sexualidade no mundo ideal não deixa de lembrar o andrógino do *Banquete*.

Ora, o leitor de Gregório, diante desses textos de Filon, só pode se surpreender com as semelhanças. O capítulo XVI do *De hominis opificio* descreve-lhe duas criações: aquela do “homem à imagem”, e a do Adão primitivo. De um lado o mundo ideal, do outro, o mundo sensível. Em um, a perfeição e a semelhança divina; no outro, o pecado e a vida animal. A leitura de Filon não teria engajado Gregório em plena corrente platônica? Dado o que sabemos do platonismo dos Padres, e particularmente do platonismo dos Capadócijs, nada mais natural que fazer de Gregório um discípulo de Platão.

Temas estoicos, temas platônicos, já notamos aqueles cuja fonte é imediatamente perceptível. Ao lado deles há outros desdobramentos onde o pensamento, sentindo a precariedade para se expressar, é penetrado por lembranças antigas. Quando Gregório fala de arquétipo ou vitupera o sensível, pensamos em Platão. Sua concepção da unidade humana nos transporta, aparentemente, ao mundo das ideias, ou, de maneira mais justa, ao Universal estoico. Quando lemos no capítulo XII acerca da ordem da natureza e a origem do mal, o procedimento do raciocínio, a escolha das palavras, a dialética, são dignas de Plotino. Enfim, o “estudo médico” do último capítulo parece totalmente inspirado por Galeno. Em todo caso, mais de uma comparação, vários detalhes de estilo ou de vocabulário, provam que Gregório leu os cientistas e os filósofos. M. Puech tem razão em notar: “Seus dois tratados dos *Seis*

---

<sup>12</sup> Cf. as páginas já assinaladas de E. von Ivanka. Gronaud quis provar que todo o *De hominis opificio* depende de Possidônio, cf. *op. cit.*, p. 209. Ora, de uma parte Cherniss estabeleceu (*The platonism of Gregor of Nyssa*) que a influência direta de Platão sobre nosso autor foi considerável, e, além disso, E. von Ivanka demonstrou pelo paralelo com o *De natura deorum* que a dependência em relação à Possidônio concerne apenas à primeira parte do *De hominis opificio*. Há espaço na segunda parte para outras fontes.

<sup>13</sup> *De mundi opificio*, Edição Mangey, I, 32; Edição Cohn, I, 38.

<sup>14</sup> *Eodem loco*.

<sup>15</sup> Bousset, *Haupt Problem der Gnosis*. Reitzenstein, *Poimandrès*. Id., *Die hellenistische Erlösungsmysterien*.

*dias e da Criação do homem* atestam a louvável persistência do espírito helênico na busca de uma explicação racional das coisas”<sup>16</sup>. Esta obra se situa em uma tradição. Ela é um microcosmo onde culminam as especulações antigas sobre a natureza do homem e do mundo.

Gregório reflete tão fielmente os sistemas, tendências, ou modo de ver da antiguidade, que muitos se deixam enredar. Eles negam toda originalidade. Eles fazem dele um eclético, cujo espírito, influenciado pela última leitura, é incapaz de síntese. Desde então, não é estranho vê-lo seguidor, ora dos estoicos, ora dos platônicos. Na realidade, se alguns veem incoerência neste pensamento, é porque buscam a unidade num sistema filosófico, onde ela não está, em lugar de buscá-la na fê e na Escritura, onde ela realmente está. A maneira que Gregório utiliza as suas fontes, e a forma pela qual ele se inspira da Escritura demonstrarão facilmente.

Gregório admira com os estoicos a harmonia do universo e a grandeza do homem. Ele se ajusta a eles o máximo possível. Mas há um ponto no qual ele se separa. É este ponto que é preciso notar. Para os estoicos o homem é o centro das coisas e a meta da evolução. Possuindo em si os elementos do “todo”, ele é “um microcosmo”. Esta união do homem e do mundo não acontece sem certa confusão. Ela conduz ao materialismo, particularmente no problema clássico da localização do pensamento. Enquanto os platônicos a põem no cérebro, os estoicos colocam-na no coração<sup>17</sup>.

A esta altura Gregório os abandona. Ele expõe com precisão suas teorias. Ele aceita suas observações: “Estes estudiosos, diz ele, constatarem estes fenômenos pelas anatomias que fizeram. Eu não rejeito o que eles dizem” (157 c); mas ele os leva às conclusões mais modestas: “Não consigo ver aí a prova que a natureza incorpórea esteja circunscrita em limites espaciais” (157 d). Seguindo outros princípios, ele rejeita o materialismo: “O que dissemos deve por fim às vãs especulações daqueles que encerram nas partes do corpo a atividade do espírito.” (156 c). Ora, ao que ele se refere? Ao mistério da natureza humana que ele descreveu no capítulo precedente, e cujo segredo lhe foi revelado pelo recurso a esta palavra de Deus: “façamos o homem a nossa imagem e semelhança” (156 a). Assim, a Escritura o leva a distinguir matéria e espírito. Ela é a linha limítrofe que o proíbe ir adiante e dá a sua especulação uma nova luz.

Uma divisão da mesma ordem se opera no capítulo seguinte. Nele, Gregório aborda o problema que Cícero tinha tratado no segundo livro do *De natura deorum*: o da adivinhação. Ele distingue dois tipos de sonhos: uns são de ordem material; ele os explica de maneira fisiológica que, aliás, se relaciona mais à escola platonizante de Galeno que ao estoicismo. Os outros são diretamente produzidos por Deus no espírito de alguns homens. São aqueles dos quais se fala na Escritura. Eles são sui generis, irredutíveis à “atividade normal da natureza” (172 b), obra de uma “manifestação divina” (172 b). “Estes acontecimentos são diferentes dos primeiros, e não se pode julgá-los a partir das imaginações comuns” (173 c). A razão é simples: não são mais nossas explicações que predominam ali aonde se pronuncia a Escritura.

---

<sup>16</sup> Puech, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, III, p. 406.

<sup>17</sup> Encontramos alusões a essas discussões em Cícero, *De natura deorum*, 40, e em Lactânio, *De opificio Dei*, 16. *De mente et ejus sede*. P.L. 7, 64-67. Cf. Chalcidius, 220; Alex. Aphr. De An. 95, 19 sq.

Por fim, o abandono dos temas estoicos é definitivo quando surge a crise do capítulo XVI. Se o homem é um “microcosmo”, composto dos “mesmos elementos que o universo” (177 d), como afirmam os estoicos, ele não pode ser “a imagem da natureza incorruptível, pura e eterna” (183 b), como afirma a Escritura. “É preciso escolher” (180 c): ou a divindade é material e submetida às paixões, ou o homem, imagem de Deus, é de outra ordem que o universo. Somente a segunda parte do dilema permanece na linha da Escritura. Gregório esquiva estes “filósofos do exterior”, que “tiveram sobre o homem ideias bastante mesquinhas e indignas de sua nobreza” e que “acreditaram glorificar a humanidade comparando-a a este mundo” (177 d). Ele se apega a Escritura para resolver a dificuldade: “Retornemos à própria Escritura divina para ver se a sequência do relato oferecerá às nossas pesquisas algum fio condutor” (180 d).

Gregório não estaria evitando os excessos do estoicismo para cair nos excessos do platonismo? Ele tem o cuidado de não confundir Deus e o universo. Afim de melhor distingui-los não estaria ele abrindo um abismo entre o mundo inteligível e a vida terrestre? É o que se poderia crer, à primeira vista, lendo a série de capítulos nos quais, marcando o fim dos temas estoicos, se sente a influência de Fílon. É necessário um exame mais preciso. Constataremos que, ainda aí, a fidelidade à fé e à Escritura preserva Gregório dos desvios platônicos naqueles mesmos pontos aonde seu mestre Orígenes não se resguardou.

Não temos a intenção de oferecer aqui uma interpretação das duas criações. Isto será feito na exposição da doutrina. Queremos somente acentuar as diferenças com Fílon e buscar suas raízes. Em Fílon o homem primordial e o homem terrestre constituem duas ordens superpostas. O primeiro parece apenas ter realidade na medida em que expressa o estado ideal do homem, liberado do tempo e dos sentidos, estabelecido no bem e na justiça. O segundo simboliza o homem e sua instabilidade presente, orientado ao sensível e ao prazer. Estes dois estados são duas fases da vida espiritual. Gregório permanece nessas perspectivas. Mas o homem à imagem não é mais para ele um tipo ideal. Ele é a existência no pensamento divino da humanidade perfeita tal como ela foi instaurada em Cristo. Às perspectivas platônicas do mundo inteligível, substituem-se a posição paulina sobre a unidade do corpo de Cristo. Gregório comenta assim as palavras da Escritura: “Deus fez o homem à sua imagem”: “A Escritura mostra aí que, segundo diz o Apóstolo, não há em tal ser nem macho nem fêmea” (181 d). O que São Paulo diz do corpo de Cristo, Gregório afirma da humanidade, “imagem única daquele que é” (185 d). Algumas linhas antes, querendo estabelecer que a criação segundo o sexo não seja equivalente à criação segundo a imagem, ele dá a seguinte razão: “Todos sabem, creio eu, que nesta criação está excluída toda ideia de protótipo. Em Cristo Jesus, segundo diz o apóstolo, não tem nem macho, nem fêmea” (181 a). Significa que o protótipo da humanidade não é uma ideia platônica, mas o Cristo de São Paulo, “imagem do homem invisível, nascido antes de toda criatura, em quem todas as coisas foram criadas”<sup>18</sup> e “à imagem de quem, acrescenta Gregório, o homem foi feito” (180 d).

A mesma diferença aparece quando se examina as ideias de Fílon e de Gregório sobre o homem terrestre. Para o primeiro, Adão é o “cume de nossa raça” ele toca com maior proximidade ao homem primordial e a Deus. Estamos a ele unidos como os anéis de uma

---

<sup>18</sup> *Colossenses*, 1, 15.

corrente a uma pedra magnética. Quanto mais nos afastamos, tanto mais se perde a força atrativa. Apenas recebemos “formas e potências enfraquecidas”<sup>19</sup>.

Gregório, aparentando tomar propositalmente as expressões de Filon, diz no sentido oposto: “Não há diferença entre o homem que apareceu na primeira instituição do mundo, e aquele que nascerá na consumação de tudo. Todos carregam igualmente a imagem divina” (185 c). O obscurecimento da imagem não provém da data de nosso nascimento, mas do “mau uso do nosso espírito” (193 b). A tradição paulina impele Gregório a abandonar as especulações judaicas<sup>20</sup> sobre o Adão primitivo, onde este era apresentado como um ser extraordinário, grande como o mundo, e cujas quatro letras designavam as quatro dimensões do universo.

Enfim, insistiremos mais longe, a concepção de Gregório acerca do destino do homem é dinâmica. Ele integra a história e o tempo. Ela corresponde às ideias cristãs sobre a “salvação” da alma. Filon, fiel às tradições platônicas, não imaginava um progresso da humanidade. Ele não descreve os patriarcas esperando a bem-aventurança, senão quando os encontrarmos. Ao homem sensível, reflexo do homem inteligível, Gregório substitui a humanidade querida eternamente por Deus em sua forma perfeita, mas, começando historicamente em sua forma animal. Como São Paulo, ele afirma que o homem só atinge sua perfeição em Cristo.

Mais ainda que o exame dos temas estoicos, o exame dos temas filonianos nos confirma que o espírito de Gregório se unifica na Escritura. Imbuído dos antigos, ele fala sua língua como falaríamos hoje a de um Bergson. Porém, o curso das Escrituras passa por termos filosóficos. Gregório lê o antigo testamento à luz do novo, e comenta Moisés através de São Paulo. Simplificaríamos muito a questão das fontes se nos preocupássemos em captar o contexto interior da obra, em vez de verificar somente os textos parecidos. Se o pensamento de Gregório encontra alimento em toda filosofia, ela possui, contudo, sua fonte, sua regra, sua unidade, na Palavra de Deus.

A Escritura está sempre presente para Gregório ao inspirar-se não mais dos filósofos pagãos, mas dos seus predecessores cristãos. Convencer-nos-emos ao examinar os últimos capítulos da obra onde a influência de Orígenes parece preponderante. Como o mestre alexandrino, Gregório explica (cap. XVIII) que as paixões em nós são estranhas à imagem de Deus<sup>21</sup>. Ele mantém, como Orígenes, uma interpretação espiritual da “árvore da vida” (cap. XX). Por fim, os capítulos XXI à XXVIII estão em conexão com a doutrina do *De Principiis* sobre a apocatástase<sup>22</sup>. Ele parece realmente na tradição de Orígenes.

Contudo, sobre dois pontos Gregório se separa dela. Sobre o primeiro ele a corrige através de ideias da escola adversa, a de Metódio de Olimpos. O retorno ao estado primitivo não significa estabelecer-se num estado espiritual e desencarnado. Gregório mantém a identidade do corpo atual com a do corpo glorioso. Para provar ele retoma os argumentos de

---

<sup>19</sup> *De mundi opificio*, edição Mangey, I, 32-35; edição Cohn, I, 39.

<sup>20</sup> Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, p. 123.

<sup>21</sup> *In Genesim*, I, 15

<sup>22</sup> Ver sobre esses diferentes pontos a doutrina de Gregório.



Metódio, e chega a transcrever textualmente trechos do *De Resurrectione* <sup>23</sup>. Encontramos nele as mesmas objeções contra a ressurreição <sup>24</sup> e a mesma afirmação da onipotência divina. A doutrina origenista do εἶδος é, contudo, conservada por Gregório, porém, com um novo sentido.

Sobretudo, Gregório critica a doutrina de Orígenes sobre a preexistência das almas. Mas desta vez ele não mais segue Metódio, cuja reação contra Orígenes ia demasiado longe, considerando o corpo preexistente à alma. Ele emite uma opinião original, que Gronau <sup>25</sup> acredita estar na linha estoica. Segundo ele, a alma e o corpo são transmitidos por herança e coexistem sempre. No início, a alma está adormecida no corpo; ela se desperta pouco a pouco, enquanto seu companheiro cresce.

É interessante notar as considerações de Gregório. Ele não passa de uma teoria à outra por razão de ecletismo, ou por preocupação de equilibrar as opiniões entre elas. “A primeira teoria, diz ele, não está purificada das doutrinas que os gregos lhe inspiraram sobre a metempsicose” (232 a). A confiança demasiada ingênua do seu autor o levou a raciocínios “absurdos” (232 b), “sem pé nem cabeça” (133 b). A segunda teoria, a de Metódio, é uma interpretação demasiada literal da Escritura: “a outra categoria de autores, diz Gregório designando Metódio, se fixa na ordem seguida por Moisés no relato da formação do homem” (229 c), mas, a doutrina deles conduz à “improbabilidades” (229 d e 233 d). Ela leva a concluir que “a natureza espiritual é inferior à obra de argila”, o corpo (233 c). Temos então, de um lado infidelidade à Escritura; do outro, ininteligência da Escritura. Nos juízos feitos sobre uma e outra doutrina, a Escritura é a regra suprema. Gregório apoia-se no princípio posto no seu prefácio: “as oposições”, descobertas na história da humanidade, “é preciso resolvê-las, ao mesmo tempo, graças ao relato da Escritura, e aos nossos raciocínios” (128 d). Regressemos à Escritura. Ela corrige os desvios dos “filósofos do exterior” ou prolonga seus esforços impotentes. Por outro lado, nestes “problemas discutidos na Igreja a propósito da alma e do corpo” (229 b), façamos um “cuidadoso exame” (229 b) que não seja ocasião de zombaria para os “espíritos acostumados à controvérsia” (209 c). A Escritura é ao mesmo tempo o estimulante e o limite de nossas audácias; a razão se aplica a melhor compreendê-la, e nela encontra seu guia. Se a abandona, ela se perde.

Atuando assim com autores pagãos e cristãos, Gregório é fiel a um método definido, do qual ele expressou muitas vezes os princípios: “A filosofia moral e a filosofia da natureza, escreve ele na *Vida de Moisés* (337 a e b), podem ajudar a elevar-se mais alto, com a condição que seus frutos nada guardem da sujeira estrangeira. Eis alguns exemplos. A filosofia pagã ensina como nós a universalidade da alma; é isso o que há de bom no seu filho; mas ela ensina a metempsicose, essa é a adição carnal e estrangeira. Ela ensina a existência de

---

<sup>23</sup> Comparar *De Resurrectione*, I, 14 (Bonwetsch, 237, 19) e *De hominis opificio*, 224 d; II, 28 (386, 10) e 224 d; I, 22 (247, 5) e 228 b.

<sup>24</sup> Particularmente, tanto em um como no outro, lemos a objeção tirada do fato que os elementos do corpo de um homem devorado por uma fera, fará em seguida parte do corpo de outro homem. Essa objeção Metódio a encontrou sem dúvida em Porfírio, contra quem empreendeu uma refutação agora perdida. Cf. de Labriolle, *La Réaction païenne*, Paris, 1934, p. 276.

<sup>25</sup> Gronau, *Posidonios und die judisch-christliche. Genesis exegete*, 1914, p. 187 ; e Stephanou, *La coexistence initiale du corps et de l'âme, d'après saint Grégoire de Nysse*, em *Echos d'Orient*, 1932, p. 304.



Deus, mas crê que ele é material.” No *De anima et resurrectione* <sup>26</sup>, Gregório toma a mesma atitude. Antes de criticá-las, ele apresenta as doutrinas pagãs a cerca da migração das almas como um longínquo esboço da nossa fé na sobrevivência. Mais claramente ainda, no *Discurso Catequético* <sup>27</sup>, ele estabelece a seguinte regra: “É preciso considerar as opiniões preconcebidas dos indivíduos, regular seu ensino sobre a natureza do erro do qual cada um padece”. Assim, do verbo humano que o filósofo reconhece, Gregório se eleva até o Verbo divino <sup>28</sup>; da razão ela vai à fé; da palavra humana à palavra de Deus.

Reencontramos nessa metodologia o “andar concêntrico”, a “abordagem inventiva” da qual falávamos há pouco. Não se trata mais de imagens ou comparações, senão de raciocínios. Porém, o modo e a meta são idênticos. Como diz Gregório no capítulo XVI (185 a), essas especulações são hipóteses que, ao lado das “imagens”, “figuram” e “sugerem” a verdade àqueles que não a contemplam diretamente. Elas são “exercícios”, aos quais não se deve “atribuir um carácter absoluto” e que deixam a porta aberta para novas pesquisas. Elas não formam um sistema, mas, pela correção que se oferecem mutuamente, são um estimulante do espírito na sua nunca concluída corrida para “o infinito do seu objeto” (201 b). Elas permitem aproximar-se da fonte luminosa sem jamais esgotar o mistério.

Assim, seja que ele admire o homem, ou estude sua atividade espiritual, ou esquadrinhe o universo, ou ainda que raciocine sobre o nosso destino, Gregório, quebrando nossos hábitos, nos conduz numa batida de asas para este “observatório” no qual “João, o sublime”, Paulo e Moisés contemplaram as coisas. Ele nos faz provar a vertigem daquele que chega à ponta de um rochedo e domina o abismo do oceano <sup>29</sup>. A imensidão do horizonte nos fascina, mas quando nossos olhos já se habituaram ao infinito, novamente os baixamos para a terra, e nossos olhares descerrados veem os seres se colorirem de novas tezes, reflexo do próprio Deus.

Por termos perdido o sentido profundo da Escritura, assim como o sentido religioso do universo, temos dificuldades de seguir Gregório. Buscamos a unidade da sua especulação fora da Palavra divina. Na realidade, tanto considerando a composição quanto examinando o pensamento, é sempre a mesma unidade que se revela. A fé nos abre o livro da natureza e da história. Ela confirma nossos esforços racionais e, pela regra da Escritura, nos dá o sentido de Deus. Ela dá harmonia ao mundo e realiza em nós a perfeita unidade.

Abramos agora o tratado. Já não seremos paralisados nem pela desordem da composição, nem pela desordem do pensamento. A antropologia de Gregório nos aparecerá na sua originalidade como a elaboração, no ambiente grego, da resposta cristã à angustiante questão: “O que é o homem?” – “o sonho de uma sombra”, dizia Píndaro. – “O brinquedo da Fatalidade”, diziam os Trágicos. “Um microcosmo”, diziam alguns filósofos. “Uma parcela da Divindade”, diziam outros.

---

<sup>26</sup> *De anima et resurrectione*, P.G., t. 46, 108 b.

<sup>27</sup> I, 3, tradução de Louis Méridier. Coleção Hemmer-Lejay. Paris, Picard, 1908.

<sup>28</sup> *Discurso Catequético*, I, 5-11.

<sup>29</sup> *De beatitudinibus*, VI, P.G., t. 44, 1264 b, c.

A incerteza dessas respostas explica o júbilo de Gregório, “regressando sem cessar” à palavra da Escritura: “Façamos o homem à nossa imagem”. Essa palavra é a luz libertadora. Ela não sugere uma vaga semelhança nem nos confunde com Deus. Ela define exatamente o que somos. Ela projeta seu clarão sobre nosso destino e àquele do universo. Ela oferece à alma antiga o seu equilíbrio.

Não busquemos alhures a originalidade de Gregório. Como toda obra humana, esta se enraíza no solo do qual brota. Nascido em país grego, ela fala uma linguagem grega. Entretanto ela é irreduzível às tentativas dos antigos filósofos. Partindo de uma reflexão acerca da fé, ela não pede nada “aos do exterior”. Diante deles, Gregório não figura como o parente pobre. O sopro de juventude que passa em suas páginas não é oriundo do otimismo grego; ele brota da fonte viva da fé.

Situemos Gregório entre seus predecessores, mas não lhe atribuamos a preocupação de “helenizar” sua fé. Esta é autossuficiente. A reflexão que ela inspira ignora as tentativas de concordismos. Ela é cristã. Não se opondo a nenhum sistema, desde que ele seja aberto, ela é mais preocupada de ser fiel a si mesma do que em se adaptar. Ela diz com a Bíblia: “O homem é imagem de Deus” e nesta definição, Platão se reconhece mais do que nas doutrinas da Academia. A razão, ultrapassando seus limites, reencontra Aquele que, cumulando nossos desejos, nos define a nós mesmos a misteriosa “imagem daquele que É”.

### III

#### *A doutrina.*

##### 1. *A evolução.*

“O homem aparece por último”. Esta observação e o capítulo VIII permitem perceber que ideia tem Gregório acerca da evolução do mundo. As características essenciais dessa evolução são as seguintes:

1. Ela segue uma ordem e um desenvolvimento regulares (ἀκολουθία, τάξις); Moisés expressa nos “*Seis Dias*”, em forma de relato (ἐν διηγήσεως εἶδει), esta ordenação necessária da natureza (ἡ ἀναγκανία τῆς φύσεως τάξις), graças à qual os seres atingem sua perfeição<sup>30</sup>. Assim, cada elemento aparece no seu devido momento.

---

<sup>30</sup> Πρὸς τὴν τελείωσιν ἐκάστου τῶν μορίων τοῦ κόσμου, εἰρμός ἀναγκαῖος κατὰ τινὰ τάξιν. *In hexaemeron liber*. P.G. 44, 72 b, c.

2. Esta ordem é ascendente: o inferior é criado primeiro, e a natureza, como se estivesse seguindo um caminho (ὁδῶ τινι) e como por níveis, ascende (ἄνοδος) para o ser mais perfeito (πρός τὸ τέλειον ἀκολουθῶς προϊούσας) <sup>31</sup>.

3. O homem é a meta deste movimento ascendente e o termo final para o qual todo o resto aspira. Ele é a recapitulação do universo. Para formá-lo, a natureza guarda dos elementos inferiores apenas o que eles possuem de “mais sutil e luminoso” (145 c). Desse modo, a vida corporal ou a vida na terra encontram sua perfeição no homem. A matéria tende ao espírito.

4. Esta evolução que une os seres não realiza confusão entre eles. Mesmo se, sobre uma mesma linha de evolução, “a planta, o animal e o homem são irredutivelmente distintos” <sup>32</sup>, entre eles há “continuidade e descontinuidade”. A natureza segue uma ordem regular (τάξις) e, ao mesmo tempo, ela avança por “patamares sucessivos” (δίαι βαθμῶν). Assim, o homem, que é o espírito na matéria, é o termo final de uma série. Não se pode, contudo, considerá-lo dependente daquilo que ele prepara. Cada elemento superior é irredutível aos elementos inferiores: “Nesta dualidade, reaparece o mistério da anterioridade (ἀρχή) e da posterioridade (τέλος) do espiritual” <sup>33</sup>. O homem é primeiro em Deus que vê o fim; ele é presente em potência nos primeiros lineamentos da criação, mesmo se, de fato, ela só aparece por último.

5. Essa lei da evolução se estende para além do mundo material. O homem conforma sua vida a esta marcha ascendente da natureza. Esta conduziu os seres da vida vegetativa à vida sensível. Pela vida do espírito, ela encontrou no homem a sua perfeição. Este último não deve retroceder e impedir o espírito de emergir da matéria. Mergulhada na “carne”, ele não pode alcançar o seu destino, e compromete assim o destino do universo. Mas tudo depende aqui da vontade do homem, pois, nele, a natureza se torna liberdade.

Compreendemos nesse exemplo a íntima conexão que há para Gregório entre o mundo material e o mundo espiritual. Um é à imagem do outro, um aspira ao outro.

Gregório funda esta ideia da evolução sobre a observação do mundo e sobre a Escritura: o corpo começa pelo embrião e a espiga pela semente. Na ordem moral o homem se desperta aos poucos à espiritualidade. Primeiro aparece, segundo São Paulo <sup>34</sup>, o homem “carnal” que, livrando-se das escórias que escondem sua beleza, se transformará em “espiritual”. Veremos em seguida que a humanidade em seu conjunto segue uma mesma progressão: dividida e dispersada na origem, ela se desenrola no tempo para atingir, no momento de sua consumação, a unidade da imagem divina. Essa lei da semente aparece sempre na obra de Gregório.

Como em Platão “a história das origens da humanidade é vinculada à história do universo” <sup>35</sup>. Porém, diferente dos “filósofos pagãos, mesmo platônicos, que achavam

---

<sup>31</sup> 145 b.

<sup>32</sup> Balthasar, *op.cit.*, p. 31.

<sup>33</sup> Idem, p. 31.

<sup>34</sup> 1 *Cor.*, 15, 46.

<sup>35</sup> A. Rivaud, Notice du *Timée*. Belle-Lettres, p. 9.

inaceitável”<sup>36</sup> ver no homem o centro do mundo, Gregório tem sobre isso uma opinião claramente antropocêntrica: “O mundo, diz ele, espera seu rei.”

Esta maneira de se expressar estabelece uma diferença radical entre o pensamento pagão e o cristão. Celso dificilmente tolerava o fato de que no cristianismo “o mundo inteiro foi ordenado para a salvação do homem”<sup>37</sup>. Este, para um pagão, não passa de um ínfimo elemento do grande todo, “um detalhe do vasto problema cosmológico”<sup>38</sup>. Gregório, com os gregos, continua a definir o homem como um “microcosmo”. Mas ele não o encerra, não o absorve, neste mundo visível. Se carregamos em nós os elementos do universo, é para nele exercer uma “função mediadora”. Devemos, como demonstra Gregório, orientar para Deus toda a criação.

O antropocentrismo cristão, tal como se expressa nesse primeiro capítulo, não é então um ensaio infantil e vaidoso para resolver o enigma do mundo em relação ao homem. Ele é a expressão de uma lei geral do universo, aonde a matéria tende ao espírito. O mundo só encontra sua consumação se o homem permanece fiel à linha da evolução que, de si mesma, se eleva para Deus.

Assim, a noção cristã da evolução permite que Gregório evite o dualismo grego da matéria e do espírito, e permite ainda que seja dado ao homem seu exato lugar: “nos confins de dois mundos e de duas naturezas”<sup>39</sup>.

## 2. Sentido da expressão: “imagem de Deus”.

Que sentido Gregório dá à expressão bíblica “imagem de Deus”? Um sentido exclusivo e forte. De um lado, essa palavra se aplica unicamente ao homem: “Entre os seres nenhum tem semelhança com Deus fora a humanidade”<sup>40</sup>, foi dito no Prefácio (128 a). De outro lado, a palavra indica uma perfeição e uma plenitude: “a imagem só é realmente imagem na medida em que possua todos os atributos do seu modelo” (156 a). A mesma ideia se encontra no capítulo XVI (184 b): “A semelhança que temos com Deus consiste na plenitude de todos os bens” (ἐν τῷ πλήρῃ εἶναι πάντος ἀγατου). Ela se faz “διὰ πάντων”<sup>41</sup>.

---

<sup>36</sup> 36 R. Arnou, *Le Platonisme des Pères*, no *Dictionnaire de Théologie catholique*, col. 2350. Contudo, essas afirmações do Padre Arnou parecem absolutas demais. Cícero e Filon pensam que o mundo foi feito para o homem.

<sup>37</sup> Idem, no mesmo artigo, col. 2305.

<sup>38</sup> Idem, col. 2364.

<sup>39</sup> Ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ δὲ φύσεως οὕσα μεθόριος. *In Cantica Cantorum*, homilia XI, 1009 a.

<sup>40</sup> Traduzimos ὁ ἄνθρωπος por “a humanidade”. Todo o contexto da obra indica que se trata não da criação do primeiro homem, mas da constituição da humanidade que se estende das origens até o fim dos tempos.

<sup>41</sup> *In Cantica Cantorum*, homilia XV. P.G. 44, 1100 d.

Estes dois princípios gerais acerca da atribuição exclusiva da imagem ao homem, e sobre o seu pleno significado, situam Gregório entre os autores gregos ou cristãos que falaram da “semelhança”. Ele se distingue dos filósofos platônicos. Para Platão<sup>42</sup>, a semelhança de um ser com seu arquétipo é, na realidade, a degradação da natureza inteligível no interior da realidade sensível. Ela é, além disso, um carácter que possuem todos os seres na natureza. “O mundo sensível foi necessariamente feito de acordo com um modelo”, diz Platão no *Timeu*<sup>43</sup>. O homem não passa de um caso particular desta lei universal. Gregório, ao contrário, vê em nossa semelhança com Deus uma perfeição e a característica própria do homem. A diferença entre as duas concepções aparece com clareza quando se compara a frase do Prefácio que acabamos de citar com a frase de Fílon no seu *De mundi opificio*: “Entre todas as realidades nascidas da terra, nada é mais semelhante a Deus que o homem”<sup>44</sup>. Para Fílon, semelhança implica uma real participação, porém aquela que o homem mantém com Deus é uma semelhança entre outras; para Gregório ela é exclusiva. A ideia que ele tem da imagem não se associa ao exemplarismo platônico: no sentido próprio, a criação material não é “imagem”, pois o material não poderia representar o imaterial. Ademais, aparecerá o questionamento acerca da maneira como o homem, encerrado num corpo, possa ser a imagem do Deus incorporeal<sup>45</sup>.

Quais bens estão contidos no estado de imagem? Ainda aí, sob uma aparente desordem das noções, descobrimos uma doutrina extremamente precisa, com rigorosas delimitações.

De uma maneira geral, os bens da imagem, são os bens da “Divindade”: independência, liberdade, domínio do mundo, espírito, imortalidade, união a Deus, igualdade com os anjos, beatitude<sup>46</sup>. Esta participação realiza entre nós e Deus uma comunidade de natureza, uma “estreitíssima união, uma conaturalidade (σύγγενεια)”<sup>47</sup>.

De modo mais rigoroso, poderíamos resumir os atributos da imagem a dois: “a pureza” e, sobretudo, a “liberdade”, as outras qualidades permitem facilmente ser reduzidas a essas duas noções. Não se pode, com efeito, dar à palavra “pureza” na obra de Gregório um sentido estreito. Ela se define pela ἀπάθεια ou ausência de paixões, ou seja, tudo aquilo que nos torna semelhante aos animais e limita nossa liberdade, pela ἀκήρατον ou ἄϋλον, ausência de mistura e de materialidade. Ela é então um estado de leveza, simplicidade, desprendimento límpido, transparência da alma no corpo e de Deus na alma. Ela é, por outro lado, ausência de sujeiras e participação à vida de Deus comunicada pela graça. Ela é o enraizamento definitivo na “virtude” ou vida perfeita. Nestas diversas análises, é preciso notar o quanto essas duas

---

<sup>42</sup> Sobre a noção de imagem em Platão e na tradição filosófica grega, cf. Hans Willms, Εἰκόν. *Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*. 1<sup>ª</sup> Part. *Philon von Alexandria*. Münster, 1935. Este livro estuda a noção de imagem em Fílon, considerando-a como a resultante de duas correntes: uma de origem platônica, outra de origem oriental, particularmente judia. Ele nota que nos Gregos a εἰκών de Platão, designando o sensível em oposição à Ideia, sob diversas influências (aristotelismo, orfismo, pitagorismo), se espiritualizou e interiorizou até praticamente coincidir com a Ideia no neoplatonismo. Em Platão, há então, degradação da Ideia na imagem; nos neoplatônicos, há confusão da imagem e da Ideia.

<sup>43</sup> Platão, *Timeu*, 29 a.

<sup>44</sup> Fílon, *De mundi opificio*, Edição Mangey, I, 15, linhas 46-47; Edição Cohn, I, 18, 69.

<sup>45</sup> *De hominis opificio*, cap. XVI, início.

<sup>46</sup> *In Ecclesiastem*, VI, P.G. 44, 708 c, d.

<sup>47</sup> Balthasar, *op. cit.*, pp. 83-84.

noções de pureza e de imortalidade são conexas<sup>48</sup>, e quanto sua recíproca inclusão dá força ao comentário da sexta bem-aventurança na qual Gregório se compraz: “Retomemos a imagem divina, conclui ele, tornemo-nos puros de coração para tornar-nos bem-aventurados, uma vida pura dando forma em nós a imagem de Deus”<sup>49</sup>. O coração puro tem todas as virtudes; ele vê a Deus. A imortalidade corporal é a consequência dessa pureza perfeita: “O puro de coração não vê nada mais além de Deus, ele lhe está unido (προσκολληθείς) pela incorruptibilidade (διὰ τῆς ἀφαρσίας)”<sup>50</sup>. A imortalidade e a incorruptibilidade não são atributos acessórios da imagem, mas estão intrinsecamente ligados a ela. Se somos corruptíveis é porque perdemos esse estado de pureza primitiva, a nossa condição de criatura espiritual e a simplicidade divina. Quando as recuperarmos, a morte será necessariamente destruída.

Notemos que essa noção de “pureza” inclui uma concepção religiosa da matéria. Não se deve esquecer esse ponto ao escutarmos, no capítulo XXIV, Gregório definir a matéria como um “conjunto de qualidades espirituais”. A matéria, tal como a temos na experiência atual, não está no seu estado normal. O pecado a endureceu e tirou-lhe sua transparência.

O segundo caráter da imagem, sobre a qual insistiremos, já que é mais acentuado no *De hominis opificio*, é a liberdade. Ela é o atributo por excelência do nosso ser, sendo ao mesmo tempo o princípio, e a mais autêntica manifestação da semelhança divina.

Notemos como tal concepção tem pouca correspondência com as ideias gregas sobre o homem ou a Divindade. A liberdade para o filósofo grego faz parte do imprevisível, sendo assim ininteligível e não podendo, portanto, ser “divina”. O cristão pelo contrário, vê nela o princípio de excelência da Divindade e do homem.

Quais são, segundo Gregório, as características deste estado de liberdade? Podemos resumi-las em duas: a autodeterminação e o domínio do universo.

Um princípio sempre reaparece na obra de Gregório: “A virtude não possui mestre, é espontânea, livre de toda necessidade”<sup>51</sup>. Somos semelhantes a Deus pela pureza e pela virtude; mas só podemos adquirir esse estado pela mediação da liberdade. Sem ela, nossa perfeição nos seria imposta e não seria mais divina. Pois “é ser igual a Deus o fato de ter a iniciativa dos seus atos”<sup>52</sup>. Sem essa autodeterminação o homem estaria “despojado da honra que o iguala a Deus”<sup>53</sup>. A liberdade é inerente então a nossa natureza espiritual. O espírito implica não apenas conhecimento de si, mas, essencialmente, posse do seu ser. Nunca seremos imagem de Deus se não realizamos livremente nosso destino.

Esta independência faz do homem o “rei do universo”. “A natureza humana, diz Gregório, foi criada para dominar o mundo, por causa de sua semelhança com o Rei universal” (136 c). Ela é então imagem de Deus enquanto exerce seu poder no mundo visível,

---

<sup>48</sup> Sobre este ponto, cf. o comentário de Gregório sobre as Bem-aventuranças, P.G. 44, 1093 b-1301 b; e o seu *De Virginitate*, P.G. 46, 317 a, 416 b.

<sup>49</sup> *De beatitudinibus*, VI, P.G. 44, 277 a.

<sup>50</sup> *De perfectione christiani forma*, P.G. 16, 277 d.

<sup>51</sup> *In Cantica Canticorum*, homilia V, P.G. 44, 877 a.

<sup>52</sup> *De mortuis*, P.G. 46, 524 a.

<sup>53</sup> *Eodem loco*.



assim como Deus exerce o seu no mundo inteiro. Ela é para a terra o que Deus é para toda criatura.

É por isso que ela foi feita para “conhecer” tudo, tudo “escrutar”, tudo submeter. Ela é independente das necessidades da matéria que ela domina, e “não está submetida às determinações físicas” (XVI).

Até aqui Gregório analisou a semelhança que temos com Deus. Ele a descreveu como um estado de pureza, de independência e de posse de si, pelas quais nos tornamos da “natureza” de Deus. Ele não hesita levar ao extremo essa assimilação, resumindo tudo o que podemos dizer da imagem nessas palavras: “A imagem consiste a ter a plenitude de todos os bens”.

Onde está a diferença entre Deus e nós? O capítulo XVI responde. Enquanto o Pai comunica a divindade ao seu Verbo e a seu Espírito de maneira eterna, necessária e subsistente, para nós ele transmite os dons divinos no tempo e pelo intermédio da criação. Além do mais, qualquer que seja a perfeição da nossa natureza, um abismo nos separa de Deus: Ele possui seu ser eternamente, enquanto nós o possuímos pela criação.

Nunca seria exagerado insistir sobre a importância da criação nesta questão da imagem. Para os gregos, o mundo “procedia” de Deus em lugar de ser “criado”. Para os cristãos somente o Verbo, imagem subsistente, procede de Deus. De nossa parte, recebemos a existência por uma criação e, mesmo que haja conaturalidade (συγγένεια) entre Deus e nós, nunca há confusão: sempre seremos distintos dele “ἐν τῷ ὑποκειμένῳ”, isto é, na origem e no modo de ser.

Ademais, nossa natureza, apesar da sua grandeza, permanece na indigência. Ela é qualificada de “vil”<sup>54</sup>. Ela o é, não em virtude do pecado que a vicia, mas em si mesma, por sua condição de criatura. A adoração e a humildade lhe convêm sempre.

Desta heterogeneidade radical entre Deus e nós, resulta uma importante consequência: vindo à existência por uma criação, nós começamos por uma mudança e permanecemos naturalmente a ela submetidos<sup>55</sup>.

Como conceber esta mudança? Não se trata apenas da mudança do não ser ao ser, ou de um movimento local. Há ainda, na criatura espiritual, uma forma da escolha moral, de uma ῥοπή, para o bem ou para o mal.

Esta ῥοπή não é uma inclinação necessária ou algo que se padeça, uma obscura deficiência que não poderíamos evitar. Ela é sem relação com o determinismo dos antigos ou os problemas levantados mais tarde pelo jansenismo. Ela expressa o despertar do espírito criado à consciência de si. Este, não se possuindo, mas recebendo o ser de outro, se vê e escolhe livremente o destino oferecido pelo criador. Ele se encontra na indeterminação dos pratos de uma balança. O movimento da liberdade os inclina de um lado ou do outro.

<sup>54</sup> Ταπεινός. In *Cantica Canticorum*, homilia XV, P.G. 44, 1092 c.

<sup>55</sup> Τρεπτοὺς ὄντας κατὰ τὴν φύσιν. In *Cantica Canticorum*, homilia VIII, P. G. 44, 945 c. Esta mudança é expressa pelas palavras ῥοπή, διάστημα, ἀλλοίωσις.



Assim, o ἀδέσποτον que caracteriza o estado de imagem, esta independência que nos assimila a Deus, só pode se realizar concretamente numa προαίρεσις, num “poder de escolha”, na “liberdade de decidir a nossa sorte”. Não pode ser de outro modo, já que nós somos tanto criaturas quanto espírito.

Ser imagem de Deus não é possuir desde a origem um estado imutável, – neste caso seríamos Deus – mas possuir um princípio de movimento, “ter em si os princípios de todos os bens, de modo que esteja ao nosso alcance conquistar por nós mesmos o que queremos”<sup>56</sup>.

Não podendo, como Deus, dar-nos nosso próprio ser e a nossa natureza, podemos, entretanto, livremente assentir à natureza que ele nos dá e que é a sua. O homem é “posto nas mãos do seu conselho” e por aí se torna imitador do Deus independente.

Este duplo carácter da nossa liberdade, que é ao mesmo tempo autonomia e escolha, explica que a imagem não seja, desde a origem, um estado definitivo, mas um estado de “potência”, um equilíbrio instável. “Somos um espelho livre” que volta seu rosto onde quer, mas só recebe e comunica a luz quando fixa o sol: “Nosso espírito, sendo à imagem do Deus perfeito, enquanto conserva, o quanto há nele, a semelhança com seu modelo, mantém-se a si mesmo no bem; mas, ao afastar-se, é despojado de sua beleza primordial” (161 c), e “não é possível ver nele a marca da imagem divina” (164 a).

Há então um risco fundamental na criação, o risco da liberdade: “Este livre movimento do espírito, quando se permite avançar sem pedagogo escolhendo o vício, torna-se o perigo da alma (πειρασμὸς τῆς ψυχῆς)”<sup>57</sup>. Deus permite essa desordem introduzida pela sua criatura. Ele não permite o mal diretamente, mas, permite este “risco” sem o qual não seríamos o que somos.

Essa noção tão preciosa de liberdade introduz uma contradição na noção de imagem. Esta conota tanto nosso estado natural, pela qual possuímos os atributos de Deus, quanto o poder de nos tornarmos aquilo que somos. Ela diz perfeição e passagem: perfeição enquanto somos divinos, e passagem, enquanto criaturas.

É preciso que nos acostumemos com essa contradição que Gregório não busca solucionar. Os Padres gregos, na sua maioria, tentam resolvê-la falando de dois estados, o da imagem e o da semelhança. O primeiro seria o estado de indeterminação aonde nos põe o nosso livre arbítrio, o segundo é o termo, aonde Deus nos põe quando fazemos nossa escolha. Em Gregório, que é mais metafísico, a contradição não é retirada: ela expressa a possibilidade na qual estamos para encerrar em nossos conceitos estes dois aspectos do nosso ser necessariamente complementares. Pela impressão que deixa em nossos espíritos e pela busca a qual nos obriga, ela responde ao dualismo radical do nosso ser, ao mesmo tempo divino e deficiente. Enfim, e logo o veremos, ela corresponde à visão que Deus tem da humanidade: diante dele estamos ao mesmo tempo no termo e no devir, imagem na sua perfeição e imagem que se forma.

---

<sup>56</sup> *De beatitudinibus*, V, P. G. 44, 1253 d, 1256 a.

<sup>57</sup> In *Ecclesiastem*, II, P. G. 44, 640 a.

Mesmo unificada em Cristo, a humanidade tornada imagem ainda sente sua deficiência. Haurindo em si o conhecimento do seu modelo, ela se lança para ele em uma corrida infinita. Ela quer sair das balizas da sua natureza: “Sairdes dos véus da natureza”, diz a Esposa do Cântico <sup>58</sup>. O esposo exige que ela “se transforme de beleza em beleza” <sup>59</sup>; porém, quanto mais ela responde ao seu apelo, tanto mais descobre novos espaços.

O progresso é, assim, essencial à beatitude. A lei do aperfeiçoamento moral aqui em baixo não é mais que a expressão temporal desta lei mais alta de nossos deveres para com a imagem. Tendo chegado fora do tempo e confirmados em Deus, não cessamos de nos orientar para ele. Não se trata mais de “mudança”, de perda de si na multiplicidade da matéria <sup>60</sup>, mas de um movimento incessante que arrasta toda a humanidade fixada em Deus <sup>61</sup>. O primeiro diz morte, tristeza, sofrimento e instabilidade. O segundo é paz, estabilidade, certeza e alegria. A beatitude é, ao mesmo tempo, repouso e corrida, ela é a confirmação numa tendência <sup>62</sup>.

### 3. A primeira criação.

Mesmo que Gregório apresente sua teoria da dupla criação como uma pura hipótese, ela, de fato, constitui o eixo do seu pensamento: ela aparece nos dois lugares nevrálgicos do tratado. No capítulo XVI, diante da nossa miséria que contradiz nossa nova dignidade, Gregório explica: “Somos imagem, porém, no poder presciente de Deus que desde a origem cria nele a humanidade como um só corpo”. Ele faz apelo à mesma teoria no capítulo XXII: “Só nos tornamos imagem pouco a pouco, pois a escolha do homem tornou necessária a passagem pelo tempo”.

O que significa essa primeira humanidade que não é Adão, mas a humanidade no seu conjunto? Ela foi comparada a uma ideia platônica, ao “homem inteligível” de Filon, ao “homem total” de Plotino, ao “universal” estoico. As aproximações com uns e outros é possível. Um ponto certamente une a concepção de Gregório a todas as outras que o precederam: a humanidade é concebida não como um todo abstrato, mas, como um todo real e concreto.

Admitido isso, tentemos discernir a verdadeira originalidade de Gregório. O pensamento grego nunca conseguiu manter a liberdade na necessidade, o tempo na eternidade. Ela tinha a tendência, como vimos, a absorver o mal no fatal e a negar ao tempo um valor ontológico. “Apegando-se às formas, ela construía um ideal a contemplar” <sup>63</sup> e “desviava sua atenção da origem e do fim” <sup>64</sup>. Ela reduzia o “problema antropológico” a não ser mais que a

<sup>58</sup> Εξέλθετε τῶν προκαλυμμάτων τῆς φύσεως. *In Cantica Cantorum*, homilia VII, P.G. 44, 916 a.

<sup>59</sup> Τὴν αὐτὴν εἰκόνα προστάτων ἀπὸ δοξῆς εἰς δόξαν μεταμορφοῦσθαι. *In Cantica Cantorum*, homilia V, P.G. 44, 876 c.

<sup>60</sup> Ἐν ῥύσει καὶ μεταβολῇ.

<sup>61</sup> *In Cantica Cantorum*, homilia VI, 888 c, 889 sq.

<sup>62</sup> *In Cantica Cantorum*, homilia VIII, 941 a.

<sup>63</sup> Laberthonnière, *Réalisme chrétien et idéalisme grec*, p. 26.

<sup>64</sup> Guittou, *Temps et éternité chez Plotin et saint Augustin*, p.85.

busca do intemporal e necessário. Gregório, ao contrário, vê na liberdade o mais belo atributo do homem, e dá ao tempo um papel preponderante na constituição da humanidade: em nossas origens existe um ato livre: nosso fim só é alcançado após o desenrolar dos séculos.

O que se tornam, nesta perspectiva, a eternidade e a necessidade divina? A teoria das duas Criações é uma tentativa de resposta a esta questão. Deus não admite nem sucessão nem imperfeição. Ele “recusa ver se constituir a plenitude numérica das almas humanas pelos aportes sucessivos das gerações”. O que em nós é sucessivo e se estende no tempo, nele é, ao mesmo tempo, eterno e instantâneo. Além do mais, Deus não poderia criar uma imagem perfeita pela metade, e não pode deixar ao acaso o desenvolvimento da humanidade. Mas, conhecendo cada ser antes mesmo da sua aparição, ele possui no seu pensamento o número exato de todos os indivíduos que o compõem. Gregório afirma ainda que toda a humanidade foi, na origem, criada em Deus.

Esta primeira criação é então a expressão de um ponto de vista divino, um “λόγος ὑψηλός” (236 1), no qual vemos o homem obter uma dignidade anterior ao seu nascimento. Deus não tem em vistas uma obra que o curso dos séculos modificaria como quisesse. Ele tem sua obra diante de si. Desde que ele pensa, tal coisa é, ela é eternamente.

Assim, a primeira página do Gênesis não é apenas o relato da criação de Adão; ela nos introduz na vida íntima de Deus. Ela capta no seu surgimento esta “προγνωστικὴ δύναμις”, esta potência presciente que é ἐνέργεια, e supera o que de maneira comum chamamos “presciência”. A humanidade possui desde a origem sua realização, sua perfeição, seu τέλος, porque aquilo que é pensado por Deus, não conhecendo o tempo, recebe nele perfeição e existência segundo um modo temporal.

De igual modo, quando Gregório explica a criação do universo, ele distingue a criação “ἐν ἀρχῇ” e a criação dos Seis Dias. A primeira corresponde a esse momento eterno, indivisível (ἀκαρές) e fora de toda distensão temporal (τοῦ χρονικοῦ διαστήματος), onde Deus toma em bloco (συλλήβδην) a origem, as causas, as forças do universo, e cria de uma só vez a “substância de todas as coisas”<sup>65</sup>. A segunda criação que Moisés nos descreve é aquela dos Seis Dias: ela é o desenvolvimento regular do tempo pelo qual as coisas atingem sua perfeição<sup>66</sup>.

A distinção das duas criações, no caso da humanidade como no caso do universo vem, em suma, da altíssima concepção que tem Gregório da eternidade divina. Ela não faz apelo a uma preexistência da imagem, já que estamos aqui fora do tempo. Ela não sugere a ideia de uma criação do todo antes das suas partes, porque Deus não compõe um conjunto indistinto, mas um todo constituído em cada um dos seus membros. Ela significa ao mesmo tempo unidade e distinção, eternidade e abertura sobre o tempo. Ela é uma tentativa de reinserir a humanidade no ímpeto criador, naquele instante eterno “onde Deus se lança na criação da nossa natureza”.

---

<sup>65</sup> *In hexaemeron liber*, P.G. 44, 72 a e b.

<sup>66</sup> *Eodem loco*, 72 c.

Enfim, se essas ideias contêm reminiscências de filósofos antigos, não seria necessário buscar sua origem, antes de tudo, numa longa meditação do pensamento de Paulo sobre a humanidade: “*In Christo condita sunt omnia*”?<sup>67</sup>. Gregório nos convida a isso explicitamente em duas passagens<sup>68</sup>.

Depois do que dissemos fica fácil responder à pergunta: este estado de primeira criação, ou de perfeita imagem, Gregório o concebe como tendo existido realmente? Ele emprega acerca dela a expressão “ἐν ἀρχῇ”, mas sabemos que essa palavra indica que todo ser tomado em seu conjunto possui em Deus seu princípio e sua existência<sup>69</sup>. Concretamente então, este estado nunca existiu para nós e não poderia ser confundido com o estado de Adão no paraíso terrestre.

O Padre Balthasar resume assim o pensamento de Gregório sobre os diversos estados da humanidade: “É preciso distinguir quatro etapas neste pensamento: 1º o estado do homem que não teria pecado, sendo puramente ideal (no sentido de “puramente possível”), no qual o homem teria se multiplicado de uma maneira espiritual e angélica. 2º a criação da “humanidade”, criação verdadeira, mas “ideal” (no sentido do “realismo” platônico e, ainda mais, estoico). Esta criação é aquela da ideia concreta da humanidade atual inteira, que não tem nada a ver com um estado de paraíso terrestre; 3º o estado do homem real, situado no “paraíso terrestre” (que é a terra por inteira), dotado de órgãos sexuais e conseqüentemente (ἀναγκαίως διὰ τοῦ ἐνός)<sup>70</sup> de “paixões”, ainda que sem pecado; 4º o estado de “homem pecador”<sup>71</sup>. Assim, o primeiro faz alusão a um estado semelhante ao dos anjos que será tratado no capítulo XVII. O segundo corresponde à primeira criação, e o terceiro e quarto à segunda, antes e depois do pecado.

Vemos claramente em que sentido se deve procurar na origem o estado de perfeição. Ele é a origem “desde o ponto de vista divino”. Para nós ele está “no termo”. Falta saber se Gregório acreditou num estado real precedendo a queda. Pra dizer a verdade, tal estado quase não tem interesse para ele.

#### 4. A unidade da imagem.

“A natureza inteira que se estende dos primeiros homens até os últimos” é “uma imagem única daquele que é”, diz Gregório concluindo o capítulo XVI. A imagem é “uma”, dizia ele no capítulo VI, como a natureza divina é “uma”. Como entender essa unidade? Que lugar possui nela o indivíduo?

---

<sup>67</sup> Col. 1, 16.

<sup>68</sup> *De hominis officio*, 181 b, 181 c e d.

<sup>69</sup> Ἡ ἀθρόα τῶν ὄντων παρὰ τῆς ἀφράστου δυνάμεως τοῦ θεοῦ καταβολή... ἐν ᾗ τὸ πᾶν συστῆναι λέγεται. *In hexaemeron liber*, P.G. 44, 72 a.

<sup>70</sup> P.G. 46, 61 a.

<sup>71</sup> Balthasar, *op. cit.*, p. 52, nota 5.

Qual é essa unidade? Não é uma abstração, mas “em sentido extremamente preciso, ele é a soma concreta dos seres que a constituem”<sup>72</sup>. Os homens formam um  $\pi\lambda\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ , um  $\pi\lambda\acute{\epsilon}\rho\omega\mu\alpha$ , isto é, um conjunto indivisível com claros contornos, uma “plenitude numérica”, cujo desenvolvimento não é indefinidamente extensível, mas que, previsto nos seus mínimos detalhes, cessará de crescer quando chegar ao termo. Este conjunto é “encerrado em limites” como um só corpo. A multiplicidade dos homens não deve nunca ofuscar a unidade homogênea e indivisa. A natureza humana é essa ovelha única que Cristo tomou em seus ombros<sup>73</sup>.

Qual o lugar do indivíduo nessa unidade? Ele não é absorvido nela, e possui integralmente o benefício da imagem. “Não há diferença entre o homem que apareceu na consumação do todo: todos levam igualmente a imagem divina”. “Cada um participa igualmente de todas as atividades pelas quais a natureza divina é figurada naquele que é à sua imagem”. “O espírito habita de maneira semelhante em todos”. Também, há apenas uma imagem, mas, cada um a possui integralmente e pessoalmente. Não se poderia opor nessa unidade o indivíduo e a humanidade: “A alma individual e a alma total da humanidade não são suscetíveis de separação, como o concreto e o abstrato”<sup>74</sup>.

Esta unidade perfeita ainda não foi realizada. Atualmente a humanidade é dividida como uma espécie animal pelo sexo e pela sucessão das gerações. Esta condição “acidental” desaparecerá para dar lugar ao estado definitivo onde a pessoa será constituída na unidade do conjunto. Então, a humanidade virá a ser o Cristo total. Com efeito, “a unidade teológica do Corpo místico de Cristo está inteiramente fundada sobre esta unidade filosófica. O Cristo total não é outro que a humanidade total”<sup>75</sup>.

Esta concepção está longe daquelas de Platão e Fílon. Para o primeiro, a ideia de humanidade é concreta, mas os indivíduos que a realizam não passam de degradações, já que toda realidade sensível é apenas um decalque imperfeito da Ideia. No segundo, os indivíduos possuem um valor, contudo, quanto mais eles se afastam do primeiro homem, tanto menos eles são elevados em dignidade. Eles são como uma série de anéis imantados que padecem tanto menos a força atrativa quanto mais se afastam do íman<sup>76</sup>. Em Gregório há inclusão recíproca da alma individual e da humanidade. Nossos deveres em relação à imagem são, antes de tudo, deveres para conosco.

Não se deve ainda estranhar se Gregório passa continuamente de um a outro ponto de vista. No seu comentário do Cântico dos Cânticos ele fala do desenvolvimento da alma particular, e descobre, nessa ocasião, as grandes etapas do progresso espiritual da humanidade<sup>77</sup> e conclui na visão da unidade da “pomba perfeita”<sup>78</sup>.

---

<sup>72</sup> Balthasar, *op. cit.*, p. 28.

<sup>73</sup> *In Cantica Cantorum*, homilia II, P.G. 44, 801 a.

<sup>74</sup> Fílon, *De mundi opificio*, ed. Mangey, I, 34, linhas 5-21; ed. Cohn, I, 141-142, pp. 40-41; Alleg. Leg., ed. Cohn, I, 16, p. 53 sq.

<sup>75</sup> Balthasar, *op. cit.*, p. 59.

<sup>76</sup> Balthasar, *eodem loco*.

<sup>77</sup> *In Cantica Cantorum*, cf., sobretudo homilia V.

## 5. A multiplicação dos indivíduos e a vida nos πόθη

Pouparíamos sem dúvida muitas dificuldades de interpretação se, em lugar de aproximar o princípio das duas criações das teorias platônicas sobre a matéria <sup>79</sup>, fizéssemos uma tentativa para conciliar a visão eterna de Deus sobre a humanidade e o seu desdobramento temporal. Dessa maneira, a explicação feita acerca da divisão dos sexos e da multiplicação dos indivíduos na espécie humana pareceria menos estranha e de forma alguma “alegórica” ou “forçada” <sup>80</sup>. Com efeito:

Já que a humanidade ideal e a humanidade concreta expressam duas ordens que não se pode comparar <sup>81</sup>, pois uma é eterna e a outra no tempo, não há dificuldade para admitir que, aquilo que do ponto de vista divino existe eternamente na sua definitiva perfeição, do nosso ponto de vista ainda não exista, mas se constitua no devir. Este devir, como dissemos, poderia acontecer de duas maneiras: se o homem estivesse vinculado a Deus desde o primeiro movimento do seu ser, ele teria atingido de imediato a sua perfeição. Ser-lhe-ia, assim, poupado o tempo, a sucessão das gerações, o sexo. Desde sua criação, ele teria sido o que será no fim dos séculos: perfeita imagem de Deus. Seu devir teria sido o mesmo que o dos anjos. Mas, na realidade, ele foi um devir “animal”. Deus, prevendo a má escolha dos homens, os cria num estado que é antecipadamente consequência do seu pecado. Ele mescla à sua imagem algo irracional: ele nos reveste de “túnicas de pele”, adiciona o sexo à natureza, e a humanidade, divina por essência, se desenvolve concretamente como uma espécie animal.

A sexualidade e as consequências que ela trás são, então, acrescidas ao desígnio eterno de Deus, isto é à visão que Deus tem da humanidade chegada ao seu término, o Cristo Jesus: “Na humanidade não há nem macho nem fêmea”, repete Gregório, dilatando a perspectiva de São Paulo. Esta condição desaparecerá quando formos um em Cristo, e tivermos rejeitado o “velho homem” <sup>82</sup>.

Como veremos mais tarde, mesmo sendo consequência do pecado e carácter acrescentado à nossa natureza, a sexualidade não deixa, por isso, de entrar na ordem

---

<sup>78</sup> *Eodem loco*, homilia XV. A passagem essencial é citada pelo P. de Lubac, *Catholicisme*, pp. 320-321, P.G. 44, 116-117.

<sup>79</sup> Um exemplo dessa tentativa de aproximação é dado por M. Harold Frederik Cherniss no seu estudo *The platonism of Gregory of Nyssa* (University of California Press, Berkeley, 1930). Os fatos alegados, as tentativas de comparação com Platão, Filon ou Plotino, são materialmente exatos. A interpretação de conjunto parece, contudo, viciada por este duplo fato: 1º o autor examina pontos de vista parciais e trata Gregório como filósofo; 2º Entre as influências filosóficas ele apenas leva em conta Platão e rejeita toda ação do estoicismo sobre o pensamento ou a expressão de Gregório.

<sup>80</sup> A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, III, p. 403.

<sup>81</sup> Portanto, não é conveniente afirmar como M. Cherniss (p.26) que o tempo é criado depois do mundo-Ideia, já que este está fora do tempo, como o próprio Deus, e que esta primeira criação é um λόγος ὑψηλός, isto é, a maneira intemporal pela qual o mundo existe em Deus.

<sup>82</sup> *In Cantica Cantorum*, homilia VII, P.G. 44, 916 b.



providencial<sup>83</sup>. Ela se torna concretamente, com a dor e a morte, uma condição de salvação e redenção. A concepção de Gregório não é, então, devedora do desprezo de Platão pela ordem carnal e sensível, mas nasce da preocupação em preservar a perfeição da imagem. Ora, tudo o que temos em comum com o animal só pode ser passageiro, mesmo se, concretamente, devemos utilizá-los para elevar-nos até Deus. Cristo, que tomou nossa carne, transforma-a, fazendo que passe para o estado de ressurreição<sup>84</sup>.

Essas ideias de Gregório sobre a geração e o corpo se transmitem a uma parte da tradição. Para João Escoto, por exemplo, ao nosso corpo verdadeiro foi sobreposto um “corpo exterior” e material que comporta a divisão dos sexos. Ele é uma roupa “sobreposta”; e é, inclusive, contra a natureza.

Vemos aqui a formação da ideia de um estado da matéria diferente daquele que conhecemos, e no qual o corpo não mais seria submetido à mortalidade e sinal de divisão. Gregório não teria admitido a teoria tomista da multiplicação pela matéria, senão como uma consequência necessária do pecado. Concretamente os indivíduos se multiplicam e se distinguem pela matéria. Porém, essa divisão é acidental já que ela nos submete a um princípio inferior que nos põe ao nível dos animais. Tal princípio de divisão não poderia subsistir no estado de perfeita imagem, estado de total independência e de liberdade.

Pela nossa comunidade animal se explica nossa vida nos πάθη. O que são esses πάθη? São movimentos instintivos dos quais nossa vontade não é mestra, e que se opõem em nós à perfeição da imagem. Esta, com efeito, é ἀπάθεια, isto é, plena liberdade e independência do espírito.

No animal, estes πάθη são naturais. Eles são uma manifestação do instinto e servem à propagação da espécie ou à defesa dos indivíduos. No homem, eles limitam a liberdade e produzem um desequilíbrio. Graças à inteligência que se põe ao seu serviço, eles proliferam até o absurdo.

Mesmo que o sexo e as paixões sejam uma consequência do pecado e não nos sejam naturais, é, contudo, proibido eliminá-los da nossa vida presente. Concretamente eles são queridos e permitidos por Deus para alcançarmos nosso fim. Ademais, a ἀπάθεια, tal como Gregório a concebe, não é o endurecimento dos estoicos ou a evasão do neoplatonismo: “Na perspectiva do devir real, as paixões, e mesmo a sexualidade, são inegáveis benefícios para o espírito”<sup>85</sup>. Nosso presente estado e a passagem pela morte corporal possuem uma “função indispensável” a realizar no desenvolvimento do nosso ser. Como veremos ao tratar do tempo<sup>86</sup>, o devir tem um sentido, e, Gregório, apesar das aparências, sabe “reivindicar os direitos do mundo corporal contra a fuga neoplatônica no espírito”<sup>87</sup>. Para ele, o que é consequência do

---

<sup>83</sup> As ideias de Gregório sobre o matrimônio se expressam às vezes em uma linguagem que lembra o dualismo platônico do espírito e da matéria. Contudo, elas são, para quem as situa em seu contexto, em profunda dependência da doutrina evangélica sobre a virgindade. Cf. *De Virginitate*, P.G., 46.

<sup>84</sup> Cf. nota acerca dos dois estados da matéria.

<sup>85</sup> Balthasar, *op. cit.*, p. 50.

<sup>86</sup> Cf. pp. 68-72.

<sup>87</sup> Balthasar, *op. cit.*, p. 51.



pecado se torna fonte de salvação. Os melhores entre nós se servem das paixões para “corrigir sua vida” e alcançar a liberdade.

Apesar da nossa condição presente, Gregório sempre afirma o carácter indestrutível da imagem, pois Deus não pôde ter criado para destruir<sup>88</sup>. Tendo perdido o dom divino, somos chamados outra vez à nossa primitiva liberdade<sup>89</sup>. A mesma “benevolência que tinha construído uma torre para que ela permanecesse, reedifica-a de novo”<sup>90</sup> e nos faz retornar à pureza original<sup>91</sup>. Segundo uma imagem frequentemente empregada por Gregório que conservou da tradição grega, a alma está coberta de “escórias”<sup>92</sup> ou de “ferrugem”<sup>93</sup>: ela precisa ser posta no crisol (μεταχωνέω)<sup>94</sup> a fim de perder a sujeira que o vício produziu, e reencontrar seu brilho primitivo.

Esta ideia é frequentemente expressa por Orígenes<sup>95</sup>. “Deus disse: ‘Exterminarei o homem que fiz da face da terra’. Não o exterminarei absolutamente, mas, da terra. Com efeito, o homem que foi criado não tem a natureza de desaparecer inteiramente, porque aquele que foi criado, o foi à imagem de Deus”<sup>96</sup>.

Toda a tradição grega se conforma a essa maneira de ver: a graça do batismo é um retorno ao estado primitivo<sup>97</sup>.

## 6. Explicação metafísica do mal.

O problema do mal é um dos problemas onde, aparentemente, Gregório é mais subordinado do pensamento grego. Veremos, contudo, que seu pensamento é, no fundo, independente. Ele retorna duas vezes sobre este ponto no nosso tratado. No capítulo XII a postura e o vocabulário são platônicos. Trata-se de “ímpeto”, de “desejo”, de “olhar”, de classificação dos seres, uns em relação aos outros. A ordem da natureza é, como em Plotino, um equilíbrio entre elementos diversos. “O mais frágil impulso basta para que se desvie da

<sup>88</sup> *In Psalmos*, I, P.G. 44, 605 d.

<sup>89</sup> *In Ecclesiastem*, IV, P.G. 44, 665 b.

<sup>90</sup> *In Cantica Canticorum*, homilia VII, P.G., 44, 933 d.

<sup>91</sup> Οὐ καινόν τι κάλλος ἐπ’αὐτὴν μη ἀνάται..., ἐπὶ τὴν πρότην ἐπανάγει χάριν. *In Cantica Canticorum*, homilia IV, P.G., 44, 832 b.

<sup>92</sup> *De mortuis*, P.G., 46, 529 b.

<sup>93</sup> *De beatitudinibus*, VI, P.G. 44, 1272 a.

<sup>94</sup> *In Cantica Canticorum*, homilia IV, P. G., 44, 832 b.

<sup>95</sup> Vg. *Contra Celsum*, IV, 25, P. G., 11, 1064 a; VIII, 50, P. G., 11, 1592 a. *De principiis*, IV, 36-37, P.G. 11, 411-412. *In Genesim homilia XIII* (sobre os poços), P.G., 12, 234-235.

<sup>96</sup> *Selecta*, P.G. 12, 104 b.

<sup>97</sup> Μὴ μείνωμεν ὅπερ ἔσμεν, ἀλλ’ ὅπερ ἦμεν γενώμεθα. Gregório de Nazianzo, *Oratio* 39, P.G. 36, 336 b; cf. Or. 40, 365 c e 372 a. Ἀληθῶς μίμημα ἐφέρετε τοῦ πρωτοπλάστου Ἀδάμ. Cirilo de Jerusalém, P.G. 33, 1080 a.

linha reta”<sup>98</sup>. A queda de um produz o desequilíbrio dos outros. “Assim nasce o mal”, concluem unanimemente Plotino e Gregório.

É preciso examinar com cuidado para discernir a diferença sob a aparente similitude. O movimento do pensamento grego é o inverso do de Gregório. Plotino, ainda que mantenha a liberdade, preocupa-se em não tirar por completo sua rigidez e sua ordem. O homem responsável dos seus atos, como um ator no papel que exerce, não modifica em nada a harmonia do conjunto, e suas iniciativas não mudam a ordem do drama<sup>99</sup>. Desde este ponto de vista o mal é necessário, ainda que não estejamos a ele obrigados. Com efeito, se Plotino afirma: “Os males vêm de nós...”<sup>100</sup>, ele acrescenta algumas linhas depois: “Querer destruir o pior no universo significa destruir a própria providência.”<sup>101</sup>. O mal permanece ligado a uma falta, ele nasce da “τόλμα”, “de uma audácia insolente... olhar deliberado da alma sobre aquilo que está acima dela”<sup>102</sup>; mas, a tendência dos gregos é “fazer do pecado um ato inevitável, análogo aos acidentes da natureza; para eles o faltoso nunca está longe do fatal”<sup>103</sup>. Entrando na ordem cósmica, o mal não está longe de se tornar uma necessidade, “um acidente”, sem relação à ordem moral. Acrescentemos que os gregos veem na matéria um peso e uma causa de queda para a alma: segundo o *Timeu*, os “movimentos periódicos da alma” se desregularam em nós desde a nossa presença no corpo<sup>104</sup>. Acidente de ordem universal e atração da matéria, tais parecem ser os elementos nos quais a filosofia grega tende a encerrar o mal.

Releiamos sob este ângulo a explicação de Gregório. O primado da liberdade está aí afirmado. O mal universal é vinculado ao mal moral. A matéria está fora de cogitação. Estamos então sob outros céus. O mundo corporal, longe de ser para o espírito um princípio obscuro e mau, uma pedra de tropeço e um obstáculo a ser vencido, ele espera da alma sua perfeição. Por si mesmo ele é indiferente: sua beleza ou sua feiura possuem sua fonte no espírito. Se este se volta para Deus, ele comunica à matéria a luz que do alto recebe; se ele se desvia de Deus que o ilumina, perde seu resplendor e mergulha o mundo na obscuridade. Todo o universo é então harmonioso, mas ele espera sua perfeição da decisão do homem. Este é comparado a um “espelho livre” cujo papel é ao mesmo tempo “passivo e ativo”. “Passivo, ele recebe fielmente a imagem e a conserva em um quadro e sobre uma superfície adaptada. Ativo, ele mostra e comunica a imagem recebida a outros espelhos voltados para ele, que estão prestes a acolher e a elaborar sua marca”<sup>105</sup>. Se ele se inclina para outro lugar do que para o raio luminoso, a ordem universal será comprometida. A luz não será mais transmitida ao mundo.

---

<sup>98</sup> Σμικρὰ ῥοπή ἀρκεῖ τις ἕκβασιν τοῦ ἀρθοῦ. Plotino, *Enéadas*. III, 3, 4, p. 54 (ed. Belles-Lettres).

<sup>99</sup> Idem, *Enéadas*, III, 2, 17, pp. 45-48.

<sup>100</sup> Idem, *Enéadas*, III, 3, 5, p. 56.

<sup>101</sup> Idem, *Enéadas*, III, 3, 7, p. 58.

<sup>102</sup> A. Bremond, in *Archives de Philosophie*, volume XI, Caderno IV, *Rationalisme et religion*. Beauchesne, 1935.

<sup>103</sup> Jean Guitton, *Temps et éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 231.

<sup>104</sup> Platão, *Timeu*, 47 d.

<sup>105</sup> Claudel, *L'épée et le miroir*, p. 194.

A estrutura do universo descrita por Gregório é de inspiração plotiniana. Porém os fundamentos da doutrina foram firmados e ajustados pelo pensamento cristão. Tudo é de Deus e a ordem do mundo é suspendida, não a um olhar da alma insensivelmente atraída para baixo, mas a um ato livre do espírito. Aqui, como a propósito da imagem, o fundamento do universo para o pensador cristão é a liberdade, liberdade de Deus que nos cria, liberdade do homem, sua imagem, que orienta o futuro do mundo.

Gregório, nesse capítulo, se limita ao exame metafísico do problema do mal. Ele evita todo vocabulário com inspiração na Escritura, mesmo se a visão cristã do mundo que possui inspirou sua solução. Mais tarde ele examinará dois problemas conexos a este: 1º Como a possibilidade de uma queda (desta ῥοπή inicial) é inerente a toda liberdade criada? Como, concretamente, fomos levados a pecar? No capítulo XVI ele tratará do primeiro ponto: a liberdade da criatura espiritual; no capítulo XX, ele esboçará uma explicação da presença concreta do pecado em nós.

Este último capítulo, como toda a sua obra, contém duas séries de afirmações opostas. De um lado o pecado é obra da liberdade. Deus deu à natureza racional o poder de ela mesma descobrir e escolher seu bem; pois não deveria possuir nada por “coação”<sup>106</sup>. É pelo mau uso de sua liberdade que o homem encontrou o mal e se tornou “κακῶν εφευρετής”. De um lado, diz Gregório, o homem pecou “por falta de experiência”<sup>107</sup>, “falta de discernimento”<sup>108</sup>, “perda do caminho”<sup>109</sup>. “Sem experiência”<sup>110</sup>, ele não era na origem mais que um “germe terno e sem raízes”<sup>111</sup>, e ele foi desviado por “ignorância”<sup>112</sup>. Em suma, haja vista o que Deus é, e o que nós somos, o mal só pode ter nascido da nossa liberdade<sup>113</sup>. Porém, todo pecador pode dizer depois da mulher: “fui enganada”. “O vício seria sem eficácia se ele não se colorisse de certa beleza, excitando o desejo naquele que se deixa enganar.”

Para resolver essa contradição, sempre é confortável considerar que, acerca do pecado, Gregório sacrificaria às ideias gregas: o pecado seria, sobretudo, uma falta de ciência. É necessário, contudo, notar o seguinte:

1º Gregório se põe aqui no plano da nossa experiência concreta. Ora, o pecado do homem não é uma pura revolta consciente e querida contra Deus. Concebido assim ele é um monstrosidade: quem poderia querer o mal em plena luz? Na prática, ele se apresenta camuflado do bem.

2º Psicologicamente ele se introduz através da ἡδονή. O prazer se infiltra em nós como a serpente do Gênesis<sup>114</sup> e se torna a “raiz de todos os nossos males”<sup>115</sup>. Ele se insinua

---

<sup>106</sup> *In Cantica Canticorum*, homilia II, P.G. 44, 805 d; homilia V, 877 a.

<sup>107</sup> *In Psalmos*, I, P.G. 44, 508 b, c.

<sup>108</sup> *In Ecclesiastem*, P.G. 44, 733 c.

<sup>109</sup> *De mortuis*, P.G. 46, 497 b, c.

<sup>110</sup> Ἀπαίδευτος. *In Ecclesiastem*, IV, P.G. 44, 757 b, c.

<sup>111</sup> *In Cantica Canticorum*, homilia II, P.G. 44, 793 b.

<sup>112</sup> *Eodem loco*, 800 d e 801 c.

<sup>113</sup> *De hominis opificio*, XII.

<sup>114</sup> *In Ecclesiastem*, IV, P. G. 44, 676 b.

<sup>115</sup> *Eodem loco*, 676 d.

com as necessidades da natureza, e pelo prazer, nos impulsiona a extrapolar<sup>116</sup>. O mal vem então do desejo desregrado<sup>117</sup> que nos faz buscar unicamente o nosso próprio prazer.

3º A verdadeira falta do homem é a de se deixar tomar pelos “bens mesclados”, de “não tê-los examinado com cuidado”. O pecado não é uma ignorância ou um erro, como acreditavam os gregos, mas uma falta de atenção aos verdadeiros bens, uma deficiência da vontade.

4º O pecador pode ao mesmo tempo ser “enganado” e assumir a responsabilidade do seu ato. A falta consiste em não se manter na linha da sua natureza. Ela não exige a plena luz, ela é um ato da vontade que não presta atenção à sua lei, ou que recusa crer em Deus. De qualquer maneira, ela encerra uma parte de obscuridade devido a nossa condição de criatura. Nossa vontade, tomando consciência de si, deve superar suas luzes presentes e, além da evidência, se fiar à Palavra de Deus. Se ela se desviar desta linha, ela abandonará os bens verdadeiros e cometerá o pecado.

A consequência natural deste desvio é a morte. Esta não é um castigo vindo do exterior. Ela é inerente ao pecado. O homem, desviando-se da pureza divina, encontra o que buscou: bens compostos e transitórios. A morte está aí escondida como um veneno numa torta de mel.

Por que a morte se transmitiu a todos? Por que pela falta dos primeiros homens nossa natureza foi empobrecida? Gregório não responde. Ele diz apenas que esta “ἐξουδένωσις”, esta “aniquilação” do nosso ser causada pelo pecado, este “vazio”, este “despojamento”, foram “vertidos” sobre toda a humanidade como caracteres que lhes são inerentes<sup>118</sup>.

Na realidade este pecado, contado nos primeiros capítulos do Gênesis, é o símbolo do pecado de todos os homens. A humanidade, formando em Deus uma unidade verdadeira, pôs seu olhar nos bens imperfeitos e, no seu conjunto, se desviou da unidade. Igualmente, todas as faltas dos homens formam uma espécie de abcesso único que se desenvolve ao longo do tempo<sup>119</sup>.

O pecado da origem seria então, para Gregório, um fato pessoal, histórico e determinado, por meio do qual o mal se introduziu na terra. Mas, assim como os atos de Cristo, ou como os fatos relatados na Escritura, ele teria ao mesmo tempo um alcance universal.

---

<sup>116</sup> Τὸ παρελθεῖν τοὺς ὄρους τῆς χρείας ἢ ἡδονή τὸν ἄνθρωπον ἐβίασατο. In *Ecclesiastem*, III, P.G. 44, 661 d.

<sup>117</sup> Ἀπαιδαγωγῆτος, *eod.loc.*

<sup>118</sup> In *Psalmos*, I, P.G. 44, 480 a, b.

<sup>119</sup> In *diem natalem Christi*, P.G. 46, 1132 a. Este sermão é posto por Migne nos *dubia*. A edição Morel (Paris, 1638) considera-o autêntico e, nos nossos dias, Karl Holl, *Amphilochios von I Konium*, p. 196.

## 7. A apocatástase ou o fim do mal.

O capítulo XXI se interroga sobre a difícil questão da “apocatástase”, ou do retorno de todas as coisas para o bem. Gregório afirma frequentemente o princípio: o mal é como o mato que cresce sobre as casas. No momento da restituição final, não permanecerá nenhum rastro<sup>120</sup>. “O vício no fim “desaparecerá”, seremos transformados em Cristo, e uma única forma (μορφή) brilhará em todos: aquela que nos foi dada na origem”<sup>121</sup>. Se fosse diferente, o poder de Deus não seria absoluto e Cristo não seria tudo em todos.

Para não se deter nas dificuldades suscitadas por tais afirmações, é preciso se colocar na perspectiva de Gregório, sem esquecer que o dogma do Inferno ainda não tinha sido definido pela Igreja.

Os filósofos antigos não concediam ao homem uma felicidade definitiva. Eles o submetiam aos “retornos cíclicos”. A palavra “apocatástase” significava para eles, sobretudo “na linguagem do Pitagorismo, o retorno periódico do Grande Ano, coincidindo com o retorno de certa conjunção astral”<sup>122</sup>. A alma, nunca assegurada de sua felicidade, era condenada a recair no mundo dos corpos para uma maior ou menor temporada. Na linguagem cristã, por sua vez, a palavra apocatástase significa a instauração de todas as coisas em Cristo no fim dos tempos. Guardando ainda em Orígenes certos traços da sua origem filosófica<sup>123</sup>, em Gregório ela se purifica. Ela expressa a entrada da humanidade inteira num estado definitivo de integridade e perfeição. Cristo fecha as portas do túmulo. Ele aniquila os poderes hostis, o pecado e a morte. Não há mais retorno atrás.

A doutrina da apocatástase se situa, então, na perspectiva destes “retornos cíclicos”. Ela marca a liberação cristã em relação ao Destino e à Fatalidade.

A passagem para o eterno se faz quando a humanidade chega à sua unidade. Esta “doutrina da apocatástase se apoia constantemente sobre a unidade da natureza humana... O Cristo total não é diferente da humanidade total. Como então, a face do Cristo total seria plenamente radiante e orientada para o Pai, se alguns traços desse rosto, desta única e indivisível Imagem do Pai, estariam deformados pelo pecado?”<sup>124</sup>. O poder de Deus não é limitado e seus desígnios não têm fissuras. Todas as coisas retornam então ao seu primeiro elemento, quer dizer, realizam o eterno desígnio de Deus na unidade de Cristo. A humanidade atinge sua perfeita unidade espiritual e sua integridade corporal. Ovelha perdida que Cristo trás de volta em seus ombros, ela entra na companhia dos Anjos e forma com eles o “coro das criaturas espirituais” do qual Cristo é o corifeu.

---

<sup>120</sup> *In Psalmos*, XIV, P.G. 44, 585 a, b.

<sup>121</sup> *In Psalmos*, I, P.G. 44, 528 a.

<sup>122</sup> Jean Daniélou, in *Recherche de Science religieuse*, julho 1940, *L'Apocatastase chez Grégoire de Nysse*, p. 328.

<sup>123</sup> *Eodem loco*, p. 328.

<sup>124</sup> Balthasar, *op. cit.*, p. 59.

Gregório não visa aqui à salvação individual. Como os Padres em seu conjunto, ele vincula habitualmente a consideração da salvação àquela dos destinos coletivos da Igreja. Não é que ele negligencie o ponto de vista individual, ou que permita ao fiel se repousar no otimismo destas visões cósmicas. Ele sabe o valor de cada ser, desse último a vir entre os homens que Abraão e os Profetas esperam desde tempos remotos para entrar na beatitude. Ele critica os filósofos antigos por terem arruinado, com suas migrações, a liberdade e a sobrevivência pessoal <sup>125</sup>. Ele exorta seus cristãos a manifestar o brilho da imagem divina pela fidelidade aos deveres morais, precisos e concretos <sup>126</sup>. Mas seu ideal não conhece a angústia sobre um destino incerto. Ele funda a esperança sobre a salvação global da humanidade em Cristo.

Falta saber se esta questão da apocatástase é uma negação do Inferno. “Uma vez, diz o padre Daniélou, Gregório considera a possibilidade de uma distinção entre uma eternidade feliz e uma eternidade infeliz” <sup>127</sup>. Eis o texto de Gregório: “O pecado desaparecerá e será aniquilado; nenhuma malícia subsistindo em nenhum lugar, o domínio do Senhor se estenderá de uma extremidade à outra; mas os homens permanecerão no estado no qual eles estão estabelecidos agora, escolhendo entre o bem e o mal” <sup>128</sup>. Em outros lugares o seu pensamento não parece explícito, pois suas perspectivas, como vimos, não são as nossas.

Em todo caso, podemos dizer o seguinte: 1º Gregório não fala de “fim do mal” na preocupação de salvar a bondade divina. Ele tem em demasia o sentido da pureza e da santidade de Deus para admitir que uma criatura possa gozar da beatitude sem ser perfeitamente transparente. 2º Ele não concebe esse desaparecimento do mal como uma obrigação imposta à criatura espiritual. Ele tem um sentido demasiado agudo da liberdade para admitir tal sujeição que nos privaria do nosso título de imagem. 3º Ele não fala de mal absoluto e abstrato, mas do pecado tal qual é analisado no capítulo XX. Ora, esse mal é essencialmente transitório, porque ele é um apego aos bens passageiros. Suas conseqüências: a dor, a paixão e a morte, não poderiam ter mais consistência que ele. Ademais, quando o sofrimento terá desenvolvido seus efeitos no mundo, não haverá retorno cíclico. O mal atual cessará, como um abscesso chegado à maturação. 4º Enfim, este fim do mal não deve ser concebido, ao que parece, com a conversão do inimigo em amigo, ou o desaparecimento absoluto do pecado e do demônio. Mas, ela será a interrupção do poder do mal. Atualmente, o mal possui um poder de sedução, e reina pela morte. Virá o dia em que não conheceremos mais essa sujeição, e no qual Deus será tudo em todos. Todo ser que, como o demônio, se põe fora da vontade divina, não tem em si coerência nem valor positivo. Podemos considerá-lo como uma contradição, um “nada” (οὐδενώσις). Há realmente “ἀφανισμός”, desaparecimento do mal que é reduzido a nada.

---

<sup>125</sup> *De anima et resurrectione*, P.G. 46, 109 c, 113.

<sup>126</sup> *De beatitudinibus*, P.G. 44.

<sup>127</sup> Jean Daniélou, *art. cit.*, p. 346.

<sup>128</sup> *In Psalmos*, XVI, P. G. 44, 605 d.

## 8. O tempo.

Na obra de Gregório talvez não tenha melhor exemplo que este capítulo para entender a correção que o cristianismo operou no pensamento grego. Todo o esforço da sabedoria antiga é evadir-se do devir para encontrar a perfeição no êxtase ou *ἀπάθεια*. O tempo é uma carga morta, um disparate, uma degradação. Ele é essencialmente cíclico, incessante regresso das mesmas formas ou dos mesmos seres. Porém, mesmo não sendo reduzido com Aristóteles ao movimento local, ele não oferece valor moral e irreversível. “Na esmagadora monotonia destes ciclos sem fim, deste eterno retorno, não há o que esperar, cada período sucedendo a outro e recomeçando um outro, sem que nunca nada avance... Imortalização da morte, dirá São Máximo”<sup>129</sup>. Até mesmo quando Plotino o vincula à vida da alma, ele faz do tempo o esvanecimento da contemplação: a alma cai no sensível e nele cria o tempo. “Somente o homem exterior participa às lutas que opõem os seres. Somente ele entra na história... A vida espiritual não pode tirar nenhum proveito das circunstâncias nas quais está engajada, nem de sua atividade prática. Ela só tem sentido na contemplação que ela prepara e para a qual ela inclina”<sup>130</sup>. Ademais, o tempo é “pura dispersão”; por ele a alma não se eleva para Deus. Ele deve negar o tempo para reencontrar a eternidade na qual nasceu.

Em suma, em todos os pensadores gregos, o mesmo erro fundamental vicia as concepções: o espírito, o eterno e o divino, devem se libertar do tempo. Este não lhe é dado para construir seu destino. Ele “procede” de Deus, do Eterno ou da alma, ele não é “criado”.

Em Gregório, ao contrário, o tempo é essencialmente a marca da criatura, corolário indispensável de sua *διάστημα* fundamental. O espírito que não se possui desde a origem, mas que acede à sua perfeição, apresenta necessariamente uma separação entre sua criação e sua consumação, entre seu *ὑπόστασις* e sua *τελείωσις*. Este desequilíbrio entre o ser e a natureza, é ligado à essência da nossa liberdade e constitui essencialmente o “tempo”. Este é concebido como uma realidade ontológica profunda, como um modo intrínseco da potência criada, ao invés de ser como um dos seus acidentes... O tempo é “a marca da criatura e por isso da radical passividade... Ele assinala um ser não idêntico a si, como que estilhaçado, dividido em si...”<sup>131</sup>. Ele é o “modo de ser” da criatura, enquanto que a eternidade é o “modo de ser” de Deus. Assim, a noção do tempo está intrinsecamente vinculada às noções de criação, de espírito e de liberdade.

O tempo não é, então, em primeiro lugar, consequência do nosso pecado ou da nossa passagem sobre a terra. Ele decorre da nossa criação. Até mesmo os anjos conhecem esse *διάστημα* inicial. Apenas o modo segundo o qual vivenciamos esta distensão nos é particular e decorre da falta. A humanidade – espelho livre – teria podido desde o primeiro instante se voltar para Deus, e dele receber o esplendor que a levaria à sua perfeição, porém, ela endureceu sua vontade orientando-a para os bens mesclados, e se desinteressou do bem uno e

<sup>129</sup> H. de Lubac, *Catholicisme*, p. 97.

<sup>130</sup> J. Guitton, *Temps et éternité chez Plotin et saint Augustin*, pp. 51-52.

<sup>131</sup> Balthasar, *op. cit.*, pp. 6-7, com a nota acerca das diferentes concepções que os antigos tinham do tempo, e sobre a originalidade daquela de Gregório.



perfeito. Ademais, em lugar de, em um instante, estabelecer-se na beleza de sua essência, ela se viu condenada a se constituir em imagem divina através do sexo e das paixões. O tempo inerente a toda criatura espiritual se torna em nós fonte de dispersão, de sofrimento e de morte. Porém, seu desdobramento não muda em nada o plano de Deus que é eterno, e cuja realização é apenas retardada.

Qualquer que seja a nossa primeira decisão, o “tempo” possui um valor “salvífico” para todo espírito criado. Ele é esta longa ou breve etapa durante a qual a criatura aceita de se dar a Deus. Consequentemente ele tem para nós um valor único que os gregos desconhecem. Ele é o cerne do nosso destino.

Como a humanidade forma uma espécie única e que obtém sua salvação globalmente, Gregório insiste menos sobre o tempo individual do que sobre o universal “necessário à constituição da humanidade inteira”. Da mesma maneira que o pecado torna necessária a multiplicação de nossa espécie para a sucessão das gerações, assim é preciso que uma duração seja estabelecida para “assegurar a vinda das almas no número que foi fixado”. Quando a humanidade terá alcançado sua plenitude, e o último homem terá feito sua aparição na terra, então, o tempo cessará, pois “ele não mais servirá à vinda da raça humana”. O tempo não é então uma soma indiferente de momentos iguais. Ele não é tampouco o estado de degradação de um espírito seduzido pela matéria. Ele é propriamente “histórico”: do começo do mundo ao seu fim, como do nosso nascimento à nossa morte, ele possui um sentido, um fim e certos limites.

Qualquer que sejam nossas lamentações sobre a perda do nosso estado primitivo, ou sobre a longa espera do seu retorno, a revolta contra o presente não nos é permitida. O indivíduo e a raça seguem a mesma lei do desenvolvimento: a da semente. É preciso aceitar que somos uma “semente” e viver em “túnicas de pele” antes de se tornar “espiga” e de revestir a imortalidade. A dor e a morte são a purificação necessária. O indivíduo de “carnal” se torna “psíquico”, e de “psíquico” “espiritual”. “Dessa maneira, após ter provado os males que desejou, e visto pela experiência quais bens ele trocou pelos quais tinha, o seu desejo o faz espontaneamente retroceder à primeira beatitude. Ele se livra, como de um fardo, de tudo o que nele estava submetido às paixões e que tinha em comum com os animais. Esta liberação se realiza seja pela purificação operada nesta vida graças à oração e ao estudo da sabedoria, seja, depois da morte, pela reforma produzida graças ao fogo purificador”<sup>132</sup>.

Da mesma maneira que o indivíduo possui a sua história, a humanidade tem também a sua. Uma é imagem da outra. A humanidade, como cada um de nós, vivencia pessoalmente o mal. Ela aprende seu destino e se espiritualiza insensivelmente. Ela desenvolve em si todos os excessos de suas faltas até que Cristo venha corrigir seu movimento<sup>133</sup>. Então, do excesso do mal nasce o bem. A humanidade “por inteira” reencontra o caminho da verdadeira beleza e se torna o corpo perfeito de Cristo. Mas ela só atinge tal brilho, quando todos os homens queridos por Deus aparecerão neste mundo. Gregório nos mostra os patriarcas e os santos esperando, para gozar do benefício definitivo, que a humanidade tenha alcançado seu “pleroma”. Esta, como o indivíduo, suspira pelo tempo da colheita. Depois de ter passado

---

<sup>132</sup> *De mortuis*, P.G. 46, 524 b.

<sup>133</sup> *In diem natalem Christi*, P.G. 46, 1129 d, 1132 d.

pelo frio “inverno da desobediência” no qual foi despojada do “esplendor da imortalidade”<sup>134</sup>, e onde ela viveu no pecado e sob a Lei, ela entrou na sua primavera, graças a Cristo que a convida como a uma belíssima esposa. Agora ela espera o verão: “Vocês sabem, comenta Gregório, o que representa o verão graças à palavra do Senhor: a colheita é a consumação do tempo”<sup>135</sup>.

Esta constante passagem da história individual à história do mundo, nos lembra os vínculos íntimos percebidos entre a única imagem que forma a humanidade, e a única imagem que cada um de nós realiza. O ponto de vista eclesial ou universal nunca é dissociado do ponto de vista privado. A história do cristão é ligada àquela do mundo.

Concluamos: A história do mundo e a de cada um de nós é realmente uma “κατασκευή”, não uma criação instantânea de seres postos no tempo que seria seu receptáculo comum e indiferente, mas a lenta constituição do mundo, que reproduz, através dos destinos particulares, a marcha do conjunto. O desdobramento total do tempo (seu εἰρμός, diz Gregório) corresponde à elaboração gradual, progressiva e irreversível do conjunto de elementos organicamente ligados. A meta, claramente definida, a chegada de Cristo em nós e na humanidade, dá ao tempo o seu valor verdadeiro.

#### 9. A matéria e seus dois estados.

Muitos, lendo a definição que Gregório oferece aqui da matéria, estimaram com M. Puech<sup>136</sup>, que ele faz dela uma pura “aparência”, e a “dissolve em qualidades”. Na realidade, Gregório rejeita decididamente aqui o pressuposto dualista dos Maniqueus e, em geral, da filosofia grega.

Para ele, o mundo não está feito de dois princípios opostos e irreduzíveis um ao outro. Matéria e espírito, dissemos no capítulo XII, não podem ser postos sob o mesmo plano. O primeiro está ordenado ao segundo, e, conforme a concepção dinâmica de Gregório, ela reflete um estado de alma. Se esta se orienta para Deus, o mundo material está em ordem. Se ela se desvia, perde sua beleza.

Além do mais, a verdadeira oposição não deve ser feita entre matéria e espírito. Mas sim, entre Criador e criatura. Existe mais diferença entre Deus e o anjo, do que entre espírito criado e a matéria na qual ele parece encerrado. A ideia de “criação” modificou totalmente as perspectivas que os gregos tinham sobre o ser e suas divisões.

Logo, Gregório não é alguém que menospreze ou negue a matéria. Simplesmente ele é fiel à sua concepção religiosa do universo. Ele vê nela dois estados: um estado presente que é um estado de pecado, e um estado final, que é o da ressurreição. No primeiro caso a matéria é um “nada”, “sem consistência”, um “fluxo”, uma “ vaidade”. Ela é um sinal da nossa submissão e de nossa imperfeição<sup>137</sup>. Ela é o endurecimento do pecado. O conjunto corporal, onde deveria se expressar nossa realeza e independência tornou-se, por nossa falta, a carne

<sup>134</sup> *In Cantica Cantorum*, homilia V, P.G. 44, 869 c.

<sup>135</sup> *In Cantica Cantorum*, homilia V, P.G. 44, 873 a.

<sup>136</sup> A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, III, p. 403.

<sup>137</sup> *In Ecclesiastem*, passim.

autoritária. A própria matéria do universo foi corrompida por nossa queda e se tornou um obstáculo, ela é “incoerente e sem beleza”.

Este estado de endurecimento não durará sempre. Quando, por Cristo, a humanidade atingirá sua perfeição, o corpo e o universo serão arrastados na esteira da alma e reencontrarão a ordem da natureza. Em lugar de ser um obstáculo, as “propriedades corporais como a cor, a aparência, a delimitação espacial e as outras, passarão a um estado divino”<sup>138</sup>. A matéria já não imporá as suas determinações e limitações, mas “será modelada pelo ser interior”<sup>139</sup>. O homem não mais será uma coisa e aparentará outra, mas, será conhecido tal qual ele é”<sup>140</sup>. Então os acidentes cósmicos não dominarão mais sobre nós, pois o pecado será destruído e, com ele, a fome, a sede, o sono, a doença, a morte. Como Cristo ressuscitado, nós passaremos “com as portas fechadas”. Teremos em mãos um instrumento perfeito que não mais será “deteriorado pela ferrugem ou o mofo”, nem “despedaçado pelas consequências de sua queda”, mas responderá a todo instante à excitação da alma. Neste estado, a matéria submetida não mais será uma aparência, mas, liberada pelo espírito, ela será pura “transparência”.

O pensamento de Gregório não chega de maneira alguma à negação ou desprezo da matéria, mas a situa, como sempre, na ordem divina da “primeira criação”. Estamos longe de Platão e dos Maniqueus. Para estes, toda realidade sensível, degradação do inteligível, carrega em si um princípio mau. Se possuir alguma bondade, ela é oriunda do espírito nela exilada. Porém, se o homem deseja reencontrar a beatitude, ele deve evadir-se da matéria. Para Gregório o corpo não é mau. Ele ressuscitará na incorruptibilidade e espiritualidade. O universo sensível não é um obstáculo para a salvação da alma, pois ele também será transformado, e, será palco da liberdade humana, imagem daquela de Deus.

Assim, não há nesta doutrina nem exaltação nem menosprezo do corpo, mas recusa de considerar que ele esteja no seu estado definitivo. A espiga está em formação. É preciso esperar a hora da colheita no qual, deixando de lado as escórias, o corpo será espiritualizado. Em que estado estará ele naquele então? Inútil lhe perguntar. O tempo ainda continua o seu curso.

#### IV

#### *Texto e bibliografia.*

Seguimos em nossa tradução o texto da *Patrologia grega Migne*, t. 44. Nenhum trabalho crítico de conjunto sobre as obras de Gregório de Nissa foi realizado. Apenas algumas obras foram editadas com aparato crítico: *A grande catequese*, por Strawley

---

<sup>138</sup> *De mortuis*, P.G. 46, 532, c.d.

<sup>139</sup> *Eodem loco*, 536 a.

<sup>140</sup> *Eodem loco*, 524 d.

(Cambridge, 1903) e por L. Meridier (coleção Hemmer-Lejay, Paris, Picard, 1908), o *Contra Eunomius*, por Werner Jaeger (2 vol. Berlin, 1921), e as Cartas por G. Pascali (Berlin, 1925). O Padre Daniélou estabeleceu o texto da *Vida de Moisés* e deu uma amostra das suas descobertas nas Recherches de Science religieuse de Julho 1940, a propósito da questão da apocatástase.

Para o *De opificio* uma edição crítica foi realizada a partir de certo número de manuscritos por G. Forbesius (Burntisland). Nós utilizamos algumas dessas variantes. Essa edição pede, contudo, uma revisão. As circunstâncias atuais nos impediram de realizá-la.

Junto a este trabalho de crítica textual, um trabalho lexicográfico seria necessário para uma interpretação de conjunto do pensamento de Gregório. Não existe quase nada sobre este ponto. Podemos apenas assinalar o excelente vocabulário posto por Strawley no fim da sua edição da *Grande Catequese*. Esperamos dar algo semelhante sobre o tratado da *Criação do homem*, no dia em que será possível publicar o texto grego.

É difícil dar uma bibliografia sugestiva acerca do pensamento de Gregório e particularmente sobre sua antropologia. Como disse o Padre Balthasar, “Apenas um pequeno número de iniciados leram e conhecem Gregório de Nissa, e eles guardaram ciosamente seu segredo”. A única obra de fundo que conheçamos é a do Padre

Balthasar: *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris, Beauchesne, 1942). Nas suas primeiras páginas encontramos uma bibliografia dos trabalhos ou artigos relacionados a Gregório. Esse livro inspirou constantemente esta introdução. Apesar de uma sistematização, talvez excessiva, que não parece corresponder ao movimento próprio do pensamento de Gregório, ele vai direto às intuições fundamentais que inspiram seu pensamento.

Além deste livro, assinalemos:

H. F. Cherniss, *The platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley, 1930 (University of California, Publications in Classical Philology, vol. II): Estudo sério, porém, sistemático. Ele aborda as principais questões concernindo o homem, sua natureza e sua criação, e busca estabelecer, através de numerosas aproximações com os textos de Platão e de Fílon, a fidelidade de Gregório à tradição platônica.

L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Gregoire de Nysse* (Rennes, 1906): Estudo cuidadoso dos procedimentos de estilo de Gregório, mas que, pelo seu ponto de vista parcial, arrisca de deformar as perspectivas, e fazer que Gregório passe por um discípulo superficial dos reitores.

J.-B. Shoemann, *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie, Scholastik*, 1943, p. 31-53: é a primeira parte de uma apresentação de conjunto sobre a

teologia do homem imagem de Deus, em Gregório. Encontram-se aí indicações bastante precisas acerca do nosso tratado.

É preciso assinalar dois artigos muito importantes de E. von Ivanka, sobre as fontes do nosso tratado: *Die Autorschaft der Homilias εἰς τὸ ποιησόμεν ἄνθρωπον* (Poseidonios bei den Kappadokischen Kirchenvater), *Byz. Zeit.*, 1936, pp. 46 sqq. e *Die Quelle von Ciceros De Natura Deorum* (II, 45-60) (Poseidonius bei Gregor von Nyssa), *Arch. Philologicum*, 1935, p. 1 sqq. As semelhanças entre a obra de Gregório e o *De natura deorum* de Cícero indicam uma fonte comum. Esta seria Possidônio.

Enfim, agradecemos ao Padre Daniélou por sua preciosa colaboração, particularmente no que concerne as fontes e notas. Unimos a esse agradecimento o Padre des Places que releu a tradução.