

Faculdade de São Bento
Curso de Licenciatura Plena em Filosofia
Rogério de Paula e Silva

**A estrutura metafísica do homem segundo *De hominis opificio* de
Gregório de Nissa**

São Paulo
2013

Faculdade de São Bento

**A estrutura metafísica do homem segundo *De hominis opificio* de
Gregório de Nissa**

Monografia apresentada ao Curso de
Licenciatura em Filosofia da Faculdade de
São Bento do Mosteiro de São Bento de
São Paulo sob a orientação do Prof. Dr.
Joel Gracioso.

**São Paulo
2013**

Rogério de Paula e Silva

**A estrutura metafísica do homem segundo *De hominis opificio* de
Gregório de Nissa**

Monografia apresentada ao Curso de
Licenciatura em Filosofia da Faculdade de
São Bento do Mosteiro de São Bento de
São Paulo sob a orientação do Prof. Dr.
Joel Gracioso.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Joel Gracioso
Faculdade de São Bento

Prof. Ms. Fernando Rocha Sapaterra
Faculdade de São Bento

Prof. Ms. Édson Dognaldo Gil
Faculdade de São Bento

São Paulo, 19 de dezembro de 2013.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos os professores e funcionários da Faculdade de Filosofia de São Bento do Mosteiro de São Bento de São Paulo que de uma forma ou de outra colaboraram para que eu conseguisse concluir minha licenciatura em filosofia.

Minha especial consideração ao diretor e professor da faculdade, *Dom Carlos Eduardo Uchôa Fagundes Júnior*, por sua admirável inteligência e formação acadêmica, fatores importantes que contribuíram para o meu crescimento acadêmico; ao *Prof. Dr. Djalma Medeiros*, coordenador do curso de filosofia, pelo zelo dado à minha formação; ao *Prof. Dr. Joel Gracioso*, com quem muito aprendi em filosofia patrística e medieval, por sua colaboração na orientação do meu trabalho de conclusão de curso; à *Profa. Dra. Maria Carolina Alves dos Santos*, por sua sensibilidade e por ter-me feito enxergar em primeiro lugar, mesmo sem ter tido consciência, as aproximações entre o pensamento grego e o cristianismo; ao *Prof. Ms. Édson Dognaldo Gil*, por sua bondade e determinação em partilhar com todos seus alunos o seu vasto conhecimento em filosofia e educação; ao *Prof. Ms. Dom João Evangelista Kovas*, que por ter-me possibilitado conhecer a metafísica de Aristóteles, fez com que eu pudesse enxergar a coerência e a verdade da filosofia do Ser; ao *Prof. Dr. Pedro Monticelli*, pela oportunidade de poder participar de sua inteligência e cultura filosófica; ao *Prof. Dr. Jorge Luis Rodriguez Gutiérrez*, pelo seu incentivo à produção acadêmica discente; à *Profa. Dra. Maria Cristina Soares Esteves*, por sua preocupação com o futuro de seus alunos como professores de filosofia; e ao *Prof. Ms. Pe. Fernando Rocha Sapaterro*, pela sua atenção e por suas produtivas aulas, que muito me ajudaram na elaboração desta obra.

Também minha particular atenção a todos os colegas que durante esses anos de formação me deram sua companhia e amizade, nas salas de aula, nas conversas de corredores, nos eventos de filosofia e nos memoráveis “cafés filosóficos” dos intervalos das aulas.

Os que vivem neste mundo tomam marido ou mulher. Os que forem dignos da vida futura e da ressurreição da morte não tomarão marido nem mulher, porque não podem morrer e são como anjos; e, tendo ressuscitado, são filhos de Deus (Lucas 20, 35-36).

Que todos sejam um, como tu, Pai, estás em mim e eu em ti; que também eles sejam um em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste (João 17, 21).

RESUMO

Este trabalho aborda a teoria da dupla criação em *De hominis opificio*, onde Gregório de Nissa procura demonstrar racionalmente as verdades reveladas no *Livro do Gênesis*, a fim de estudar a problemática da estrutura metafísica do homem em relação à criação de uma humanidade finita, a partir da imagem e semelhança de um Deus infinito; e o retorno ao seu estado original após a restauração final como fim último da existência humana em relação a Deus criador.

Palavras-chave: imagem e semelhança, pleroma humano, dupla criação, restauração final.

ABSTRACT

This work discusses the theory of double creation in *De hominis opificio* where Gregory of Nyssa tries to demonstrate rationally the truths revealed in the Book of Genesis in order to study the problem of metaphysical structure of man in relation to the creation of a finite humanity, from image and likeness of an infinite God, and return to its original state after restoration as the last end of human existence in relation to God the Creator.

Keywords: image and likeness, plenitude of humanity, double creation, final restoration.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I	
1. A síntese cristã entre fé e razão	11
1.1. A decadência da civilização clássica e a ascensão do cristianismo no período de Gregório de Nissa	11
1.2. O encontro entre paganismo grego e cristianismo.....	14
1.3. O processo de helenização judaico-cristã perante o pensamento sincrético-relativista da sociedade clássica.....	17
1.4. A teoria do plagiato entre as culturas grega e judaico-cristã.....	19
CAPÍTULO II	
2. As origens do pensamento de Gregório de Nissa	24
2.1. As influências da Bíblia e da Filosofia Grega	24
2.2. Fílon de Alexandria.....	28
2.3. Orígenes.....	30
CAPÍTULO III	
3. A antropologia de Gregório de Nissa em <i>De hominis opificio</i>	34
3.1. A doutrina da <i>psyché</i>	34
3.2. A estrutura metafísica do homem.....	38
3.3. O homem como imagem e semelhança de Deus.....	41
3.4. O problema da criação do homem.....	45
3.5. O pleroma humano e a teoria da dupla criação.....	47
3.6. O problema da ressurreição.....	51
CONCLUSÃO	57
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	60

INTRODUÇÃO

No período da expansão do Cristianismo, ou seja, entre os anos 313 (edito do imperador Constantino) e 529 (fechamento da Academia neoplatônica de Atenas), teve grande destaque no oriente cristão a figura de Gregório de Nissa (ca. 335-394), que, segundo Pacheco¹, dos três grandes Capadócijs, foi o mais esquecido durante séculos, embora tenha sido sempre considerado o mais dotado para a especulação filosófica, e por isso que considerado por alguns como “o filósofo sobre a cátedra episcopal”².

Se de um lado, o Bispo de Nissa escreveu obras dogmáticas para atacar e refutar a heresia, por outro lado, ele também deixou obras exegéticas nas quais articulou temas filosóficos e bíblicos. Nesse grupo está *A criação do homem* (*De hominis opificio* ou Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου), um escrito elaborado com uma concepção ontológica de cunho platônico³, no qual o pensamento do Padre Capadócio gira inteiramente em torno do homem, criado e plasmado à imagem e semelhança de Deus, conforme narrativa do Livro do Gênesis.

Como a condição concreta do homem condiz muito mal com tal semelhança, surge um grande problema filosófico que é a dificuldade de se conceber a compatibilidade entre uma natureza corruptível da humanidade e uma estrutura ontológica divina, que exclui a mortalidade e a sexualidade.

A partir de toda esta problemática, esta monografia procura desvendar o pensamento de Gregório de Nissa, que com o auxílio da fé elaborou em sua referida obra uma teoria de criação dupla do homem que faz relação entre os dois mundos: espiritual e terreno, através “das três grandes fases da história do gênero humano, a saber: o seu estado primitivo, a sua

¹ PACHECO, Maria Cândida da Costa Reis Monteiro. *S. Gregório de Nissa. Criação e tempo*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1983, p. 34.

² SILVA SANTOS, Bento. *In: GREGÓRIO DE NISSA, Santo. A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011, p.9.

³ Cf. SILVA SANTOS. *In: GREGÓRIO DE NISSA, op.cit.*, p. 19.

queda e o seu retorno a Deus”⁴, para que assim fosse viável o entendimento da questão da imagem e da semelhança e da possibilidade de uma única estrutura metafísica do homem em seu estado original e final.

Nas duas primeiras partes, o presente estudo procura situar o local e o tempo em que vivia Gregório de Nissa, caracterizados por um processo de decadência da sociedade clássica em todos os seus aspectos: religiosos, racionais, culturais e políticos. Neste ambiente, o nome do Bispo de Nissa se destacou por ser um grande pensador e articulador da época, que, percebendo o vazio existencial da cultura greco-romana, com a influência de Orígenes, Fílon de Alexandria e, sobretudo da filosofia grega (platonismo, aristotelismo, estoicismo e neoplatonismo), soube dialogar com uma sociedade em crise a fim de estruturar uma doutrina religiosa que sintetizou o cristianismo nascente e o pensamento grego com o objetivo de “lançar os alicerces duma civilização cristã total”⁵. Assim, S. Gregório conseguiu suprir as novas necessidades culturais de um período inquieto e dividido entre um mundo ocidental (pagão) em vias de desaparecer e outro (cristão) a começar.

O tema central do trabalho, que é a antropologia de Gregório de Nissa, é estudado na última parte desta obra, onde através de sua doutrina da *psyché*, o Nisseno procura explicar a estrutura metafísica do homem desde a sua criação, morte e restauração final, por intermédio de concepções de extrema originalidade filosófica, tais como a “criação virtual” e o “pleroma humano”, que fazem com que Jean Laplace⁶ se refira à criação como um grande mistério que toca o mais profundo do ser dos homens que mesmo a posse de uma profunda fé cristã não poderia ser capaz de abolir o drama da existência humana que, em sua estrutura originária, vivia em comunhão com Deus sem o pecado.

⁴ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 12a. ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 100.

⁵ Cf. PACHECO, *op.cit.*, p.27-28.

⁶ LAPLACE, Jean. *Introduction*. In: GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: Les éditions du CERF, 1943, p. 13.

CAPÍTULO I

1. A SÍNTESE CRISTÃ ENTRE FÉ E RAZÃO

1.1. A decadência da civilização clássica e a ascensão do cristianismo no período de Gregório de Nissa

Ao refletir sobre o mundo em que vivia Gregório de Nissa, percebe-se que o pensamento e a personalidade do Padre Capadócio procuravam se equacionar em um universo de uma bipolaridade cristã e grega, ou seja, em planos de fé e de razão que se interpenetravam. Por isso, S. Gregório de Nissa entendia que a fé não poderia entrar a investigação, mas pelo contrário, deveria abrir novos campos até então inacessíveis, ampliando assim o universo intelectual. Então, a fé não poderia se contrapor à razão, mas deveria prolongá-la e pressupô-la. A fé não seria um novo modo de conhecer, mas se revelaria como outra forma de entender, de aderir, isto quando as possibilidades racionais se esgotam, porque a razão humana não pode contradizer a verdade revelada, pois, conforme afirma Pacheco⁷, há um *lógos* em todo o *mystérion*.

O mundo em que vivia S. Gregório de Nissa (no século IV) era caracterizado por crise e agitação, onde existia uma busca ávida e perturbada de certezas, no meio de uma indefinida atitude cética. S. Gregório é um homem deste tempo, inquieto e dividido entre um mundo (pagão) em vias de desaparecer e outro (cristão) a começar.

Convencionou-se situar o processo de decadência da civilização pagã no século III a.C. Porém, a regressão daquela época era muito sutil e quase imperceptível, o que tornou o

⁷ *Op.cit.*, p. 78-79.

século IV de nossa era “caracterizado pelo início da linha descendente duma decadência pagã e a linha ascendente dum mundo cristão que se avizinha”⁸.

Assim, no terceiro século de nossa era a civilização clássica atingiu o apogeu do seu esplendor. Era uma época que predominava a retórica e por isso existia uma grande necessidade de traduzir e compilar conhecimentos. Este fato se traduziu em uma ausência de gênio criador e falta de produção original. O racionalismo grego se estagnou porque este mostrou ao homem um relativismo de conhecimento e a impossibilidade de certezas racionais⁹.

Ratzinger também faz uma reflexão sobre o assunto e afirma que o relativismo já existia na época do imperador Valentiano II, no ano 384, justamente como pensa o racionalismo do mundo pós-moderno do século XXI. Sua frase decisiva que se tornou célebre:

Todos veneram o mesmo, todos pensamos o mesmo, contemplamos as mesmas estrelas, o céu sobre nossa cabeça é um, o mesmo mundo nos acolhe; que importa por meio de que forma de sabedoria cada um busque a verdade? Não se pode chegar por um único caminho a um mistério tão grande¹⁰.

Por causa deste momento de crise, resumido por uma insatisfação da sociedade clássica com o sincretismo filosófico vigente na época, surgiu a necessidade de uma fuga do mundo, e por isso houve uma abertura da cultura grega para as religiões. Começa assim uma transição de um período ético para o religioso:

Lado a lado, vê-se florescer qualquer dogma, e, por isso, mesmo inconsciente – sem raízes metafísicas -, e uma procura ávida e irracional de certezas, a qual se abre tão facilmente à intuição mística como à vivência do mistério e à prática da magia¹¹.

⁸ PACHECO, *op.cit.*, p.18.

⁹ *Ibid.*, p.18-21.

¹⁰ RATZINGER, Joseph; FLORES D'ARCAIS, Paulo. *Deus existe?* São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2009, p. 17.

¹¹ PACHECO, *op.cit.*, p. 19.

Assim, aquele espírito filosófico deteriorado passou a se compartimentar nos dogmas de seitas esotéricas classificadas por Festugière¹² como grupos egípcios, essênios, brâmanes, terapeutas e magos persas:

À medida que diminui a capacidade criadora, regressa-se ao passado, dogmatizando-se assim as doutrinas dos fundadores das escolas filosóficas ou à revelação divina. Este é um dos aspectos mais importantes da contaminação da religião e da filosofia que se processa na decadência clássica, provocando a sobrevalorização do critério de autoridade, nem sempre compatível com o dinamismo de pensamento¹³.

Nesta busca de um novo conhecimento, Pacheco¹⁴ afirma que as seitas filosóficas se mostraram frágeis e contraditórias, justamente porque lhes faltava um *λόγος* coerente com a verdade, que não fosse sincrético nem relativista.

Parece que os pensadores clássicos, neste período de decadência do paganismo, necessitavam e queriam se abrir para uma sabedoria diferente, porém que possuísse um discurso sólido, verdadeiro, e não contraditório. Então, a única alternativa fora da retórica, seria a aceitação de algum tipo de discurso religioso. Todavia, de acordo com Ratzinger¹⁵, a filosofia grega não se contentava com as religiões tradicionais nem com as imagens do mito, justamente porque sempre procurava levantar com toda seriedade a questão da verdade.

Os mitos da religião politeísta grega da antiguidade e também das seitas esotéricas eram significativamente desprovidos de narrativas racionais. Segundo o Papa Bento XVI¹⁶, a impossibilidade de unir razão e fé foi o fator decisivo para a derrocada interna das religiões da antiguidade.

¹² *In: La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, cap. II, Paris, 1944. *Apud* PACHECO, *op.cit.*, p. 20.

¹³ PACHECO, *op.cit.* Nota de rodapé 5, p.19.

¹⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵ RATZINGER, Joseph. *Fé, verdade e tolerância. O cristianismo e as grandes religiões do mundo*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2007, p. 90.

¹⁶ *Apud* VEIGA, Bernardo. *É impossível o diálogo inter-religioso? O pensamento de Bento XVI e a visão de Raimundo Lúlio sobre o diálogo inter-religioso*. São Paulo: Instituto de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2008, p. 27.

Abriu-se assim espaço para a aceitação de uma religião que pudesse seduzir a cultura grega, e o cristianismo aproveitou bem esta oportunidade, porque soube iniciar um processo de elaboração racional de uma teologia, para a qual as estruturas do pensamento grego foram decisivas.

Ratzinger¹⁷ afirma que se o pensamento cristão tivesse se afastado da razão e se recolhido ao ambiente puramente religioso, provavelmente ele teria tido o mesmo destino das religiões da antiguidade, ou seja, não sobreviveria perante a cultura grega clássica. Para o teólogo alemão¹⁸, o cristianismo primitivo realizou a sua escolha e a sua purificação com determinação e audácia, isto é, decidiu-se pelo λόγος, contra o mito do habitual e exclusivamente a favor da verdade do ser mesmo, optando pelo Deus dos filósofos e contra os deuses das religiões.

Ratzinger¹⁹ lembra que se o cristianismo optasse pela mitologia, ele caminharia para o relativismo. Se assim ocorresse, a cultura clássica grega não poderia aceitá-lo como religião, pois foi justamente por causa do pensamento relativista, que passou a predominar na sociedade da época, que a filosofia grega entrou em crise. De acordo com o papa Bento XVI²⁰, o cristianismo convencia a sociedade culta da Grécia clássica porque conseguia sintetizar a fé com a razão.

1.2. O encontro entre paganismo grego e cristianismo

Esta perspectiva favorável de abertura do mundo pagão às religiões foi interpretada por vários pensadores cristãos como algo desejado por Deus. Assim, faria parte da

¹⁷ Apud VEIGA, *op.cit.*, p. 27.

¹⁸ RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo. Preleções sobre o símbolo apostólico com um novo ensaio introdutório*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 103-105 e 107.

¹⁹ RATZINGER & FLORES D'ARCAIS, *op.cit.*, p. 17.

²⁰ RATZINGER, 2007, p. 159.

providência divina preparar um ambiente favorável na sociedade clássica para a introdução e construção de uma nova civilização.

Foi no lugar em que se desenvolveu a filosofia grega que se pôde “ver o dedo da Providência: porque o encontro entre a fé da Bíblia e a filosofia grega foi verdadeiramente ‘providencial’”. E esta vontade divina teria se iniciado bem antes, pois, o encontro da mensagem cristã com a cultura grega não se deu somente a partir dos primeiros missionários, mas começou por volta de dois séculos antes da era comum, em Alexandria, lugar então central do encontro das culturas, quando o Antigo Testamento foi traduzido do hebraico para o grego, ou seja, no período de passagem do judaísmo ao mundo grego, e a partir daí, este encontro continuou no judaísmo primitivo²¹.

Logicamente, esta perspectiva acontece na medida em que se crê que o cristianismo herda, e, portanto, continua o judaísmo. Sobre este fato, Moreschini lembra que o cristianismo se considera o *verus Israel*; “por isso o que é mais correto dizer a propósito do hebraísmo, os cristãos o consideravam válido para si mesmos e para a própria religião”²².

Somente através desta visão religiosa é possível levar em consideração a afirmação de Clemente de Alexandria (ca. 150-215) acerca de uma congruência providencial entre os filósofos gregos e os profetas em direção ao cristianismo. Para ele, a filosofia foi dada por Deus aos gregos com o mesmo intuito divino de revelar a lei aos judeus, ou seja, ser um meio

²¹ RATZINGER, 2007, p. 90, 141 e 182.

²² Cf. MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2008, p.14.

de preparação para se chegar a Cristo²³.

S. Gregório de Nissa segue a mesma linha de pensamento, já que para ele o “tema do mundo integra-se em um contexto cultural definido pela confluência das correntes do pensamento clássico e judeu e do cristianismo nascente”²⁴.

Possenti²⁵ cita o sonho do Apóstolo Paulo²⁶ quando estava em Trôade, onde um macedônio lhe fez um apelo para ir a seu país ajudar o povo daquela região, justamente quando Paulo pretendia se dirigir para os países orientais. Esta virada do oriente para o ocidente, que Ratzinger interpretou como uma vontade de Deus para o “fechamento das vias da Ásia”²⁷, também foi considerada por Possenti como providencial, para que se pudesse iniciar uma Europa como complexo cultural e religioso, além de ser vista como o começo concreto, e especificamente cristão, da aliança socrático-mosaica.

O cristianismo soube aproveitar bem esta oportunidade dada pela providência divina e começou a penetrar no mundo culto através dos apologistas (século II) e pela Escola de Alexandria (século III), por intermédio de Clemente e, sobretudo Orígenes (ca. 185-253), o maior pensador cristão de então. A referência a esses pensadores cristãos é de suma

²³ Em uma determinada passagem de *Stromata* (I, V, 28, 3), Clemente não se mostra muito seguro sobre a possibilidade da razão humana ser um meio para se chegar à fé cristã: Τάχα δὲ καὶ προηγουμένως τοῖς Ἑλλήσιν ἐδόθη τότε πρὶν ἢ τὸν κύριον καλέσαι καὶ τοὺς Ἑλληνας: ἐπαιδαγωγεῖ γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν (“Talvez” também a filosofia tenha sido dada especialmente aos gregos antes mesmos deles serem chamados ao Senhor, da mesma forma que a lei aos hebreus, até Cristo). Pois, de acordo com o pensamento de Clemente, como a lei é mais antiga que a filosofia, em primeiro lugar, a pedagogia divina ofereceu aos homens a lei aos hebreus, e depois a filosofia aos gregos, sendo que Cristo é o princípio e fim do conhecimento sobre Deus. A despeito disso, o filósofo alexandrino conclui que, tanto a religião hebraica quanto a filosofia, independente de seu surgimento cronológico, foram dois modos pelos quais o Senhor utilizou para conduzir a humanidade à plenitude da verdade revelada em Cristo, “porque um só é o caminho da verdade; é como um rio que sempre flui e no qual desembocam dois córregos” (Μιά μὲν οὖν ἡ τῆς ἀληθείας ὁδός, ἀλλ’ εἰς αὐτὴν κατὰ πῆρ εἰς ἀέναον ποταμὸν ἐκρέουσι τὰ ῥεθρα ἄλλα ἄλλοθεν) (Cf. *Stromata* I, V, 29, 1. In: CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Stromata I*. Cultura y religión. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1996, p. 130). No mesmo sentido, isto é, a filosofia grega como obra da divina providência, e como preparação para um conhecimento mais verdadeiro e pleno, consultar: *Stromata* I, I, 18, 4 e I, XVI, 80, 6.

²⁴ PACHECO, *op.cit.*, p. 97.

²⁵ POSSENTI, Vittorio. “A aliança socrático-mosaica pós-metafísica, deselenização, terceira navegação”. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, FAJE, v.36, n.116, 2009, p. 332.

²⁶ Cf. Atos dos Apóstolos, 16, 6-10.

²⁷ Em sua aula magna na Universidade de Regensburg, no dia 12 de setembro de 2006. Cf. POSSENTI, Vittorio. *A aliança socrático-mosaica pós-metafísica, deselenização, terceira navegação*. Síntese – Revista de Filosofia. V.36, n. 116 (2009), p. 332.

importância quando se elabora uma teologia, na qual “as estruturas do pensamento grego são decisivas”²⁸.

Um apologista importante da história da filosofia cristã foi S. Justino de Roma (ca. 100-165), que afirmava ter encontrado somente no cristianismo, “a única filosofia segura e proveitosa”²⁹.

De forma semelhante, Clemente de Alexandria afirmou que “a verdadeira filosofia nos é transmitida pelo Filho”³⁰. Gregório de Nissa³¹, que foi consideravelmente influenciado pela escola de Alexandria também entendia a prática da religião cristã como a verdadeira filosofia.

Assim, como lembra Moreschini³², os apologistas encontraram na literatura pagã muitas concepções que poderiam ser consideradas como prenúncio do cristianismo.

1.3. O processo de helenização judaico-cristã perante o pensamento sincrético-relativista da sociedade clássica

Os cristãos não foram os primeiros a fazer apropriação dos termos filosóficos gregos. Hadot³³ relata que já havia relações entre o judaísmo e a filosofia grega e que o exemplo mais famoso foi Fílon de Alexandria (ca. 20 a.C.- 50 d.C.), filósofo judeu contemporâneo da era cristã.

²⁸ Cf. PACHECO, *op.cit.*, p. 24.

²⁹ JUSTINO, Santo, *Diálogo com Trifão*, 8, 1. In: JUSTINO DE ROMA, Santo. *I e II Apologias: diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995 (Patrística), p.122.

³⁰ Σοφίαν ἵνα δεῖξη τὴν ἀλετῆ φιλοσοφίαν δι’ υἱοῦ παραδιδομένην. Cf. *Stromata* I, XVIII, 90, 1.

³¹ Cf. PESTANA, Álvaro César. *Estudo do “Fédon” de Platão em comparação com o “Diálogo da alma e da ressurreição” de Gregório de Nissa*. Dissertação (Mestrado em Letras) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1998 p. 76.

³² MORESCHINI, *op.cit.*, p. 26.

³³ HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999, p. 334.

Durante a época do império grego³⁴, e também posteriormente, no período do domínio romano, houve uma grande influência da filosofia, primeiramente entre a sociedade judaica e depois nas comunidades cristãs. Este fato mudou os costumes dos povos daquele tempo, porém a helenização não predominou sobre as religiões dos judeus e dos cristãos.

Wolfson citado por Nascimento³⁵ faz uma reflexão sobre este assunto ao dizer que Filon de Alexandria se utilizou esquemas da filosofia grega para aplicá-los à sua própria religião, porém, mesmo existindo termos em comum, o filósofo alexandrino se preocupou em adotar somente o que é verdadeiro e condizente com as Escrituras. Por isso, a helenização do judaísmo foi apenas linguística. Não houve um relativismo nem sincretismo da fé judaica. E o mesmo se pode dizer do cristianismo nos primeiros séculos de nossa era. Apesar da significativa absorção do legado clássico pelos cristãos, legitimada principalmente por Justino e Clemente de Alexandria, Pacheco³⁶ afirma que é inexato se falar em uma helenização do cristianismo no sentido vulgar do termo, ou seja, na aceitação incondicional do pensamento pagão.

Para Moreschini, o tipo de helenização que ocorreu no cristianismo se deu por uma apropriação “não só das formas literárias pagãs, mas também dos instrumentos culturais próprios da filosofia grega, em todos os seus níveis”³⁷. Contudo, ele cita Otto Michel³⁸ para lembrar em que termos se deram a helenização da sociedade cristã:

³⁴ Período entre 332 e 142 a.C. que teve início com Alexandre Magno, aluno do filósofo Aristóteles. Ele conquistou toda a região em volta do Mar Mediterrâneo (incluindo Israel e Egito), que até então pertencia ao grande império dos persas. Quando os gregos estabeleceram seu domínio sobre o Egito, a Líbia e a Palestina, estabeleceu como capital da região Alexandria, no Egito. Assim, começa a se difundir a cultura helênica no Oriente Médio, e o grego se tornou a língua internacional do comércio. Quando o general Ptolomeu I conquistou Jerusalém, muitos judeus foram deportados para o Egito e se fixaram de modo especial em Alexandria. Foi nesta época que surgiu a *Septuaginta*, que é a tradução grega do Primeiro Testamento.

³⁵ NASCIMENTO, Dax Fonseca Moraes Paes. “Filon de Alexandria e a tradição filosófica”. *Μετανόια*: Revista Eletrônica, São João del-Rei, UFSJ, n.5, jul. 2003, p. 65-66.

³⁶ PACHECO, *op.cit.*, p. 24-25.

³⁷ Cf. MORESCHINI, *op.cit.*, p. 11.

³⁸ Autor do verbete “filosofia” no *Grande Lessico del Nuovo Testamento*.

A assunção de termos filosóficos não significa uma ilimitada aceitação do conteúdo deles. O protocristianismo retoma categorias mentais e meios expressivos próprios da filosofia somente na medida em que podem contribuir para a apresentação, esclarecimento e salvaguarda do evangelho³⁹.

De acordo com Ratzinger⁴⁰, o anúncio cristão não se iniciou de contatos com outras religiões, mas sim a partir de um encontro com o pensamento grego. Os Padres da Igreja não fundiram simplesmente o Evangelho com uma cultura grega independente e autônoma, mas estabeleceram um diálogo com a filosofia e a tornaram instrumento do Evangelho, para assim obter êxito na importante missão de realizar sínteses entre o cristianismo nascente e o pensamento grego. Desta forma, os padres capadócijs poderiam “lançar os alicerces duma civilização cristã total”⁴¹.

1.4. A teoria do plágio entre as culturas grega e judaico-cristã

Pestana cita Jaeger (*Cristianismo e Paideia*) para definir como “processo de apropriação” a forma de utilizar as categorias básicas da filosofia grega como uma armação a ser preenchida com o conteúdo cristão. É o que faz Gregório quando se apropria da linguagem, dos conceitos e da própria filosofia platônica (entre outras) no seu propósito de explicitar a fé cristã⁴².

S. Gregório conheceu, por leitura direta, os grandes diálogos – *Fedro*, *Fédon* e *República* – pois deles faz transposições claras. Assim, do *Fedro* retém o mito dos cavalos, as asas da alma, a disciplina das paixões e não o seu aniquilamento, a visão beatífica, a ideia de *leveza* da alma pura, que circula no éter celeste. Da *República*, tira S. Gregório a comparação das paixões com animais, a noção de que as paixões são estranhas ao *nous*, o que vai desempenhar um papel muito importante na sua teoria da imagem e nas suas concepções ascéticas; ainda o mito da caverna, retomado inúmeras vezes, ora transcrito quase literalmente, ora subjacendo como inspiração básica e recebendo interpretações diversas. Quanto ao *Fédon*, é inegável que está na base de *Dialogus de anima et Resurrectione*, pois as circunstâncias e os temas tratados são muito semelhantes⁴³.

³⁹ O. MICHEL. *Philosophia*. In: G. Kittel – G. FRIEDRICH [a cura di], *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XV, Brescia, 1998, coll. 39-40. Apud MORESCHINI, *op.cit.*, p. 12.

⁴⁰ RATZINGER, 2007, p.182.

⁴¹ PACHECO, *op.cit.*, p. 27-28.

⁴² PESTANA, *op.cit.*, p. 77.

⁴³ PACHECO, *op.cit.*, p. 51.

Para Clemente de Alexandria, o fim da filosofia grega é servir como instrumento de preparação e introdução ao evangelho, e não completar ou corroborar a verdade cristã, porque ela não pode tornar mais forte a verdade com sua contribuição. Sua função deve ser, sobretudo, a utilização do seu discurso racional para defender a fé, pois “a doutrina do Salvador é perfeita em si mesma e não precisa de apoio, porque é a força e a sabedoria de Deus”⁴⁴.

Entretanto, a inversão deste “processo de apropriação” também ocorria na filosofia, quando no *Fédon*, Platão se apropria da linguagem do mito e do culto religioso de seu tempo para utilizá-los na formação e transmissão de sua filosofia. Sócrates faz uso desta atitude em toda a obra. Por exemplo, o filósofo grego se utiliza metaforicamente do sacrifício de um galo a Asclépio, deus da medicina, quando é curado de uma doença, para com isso servir à filosofia⁴⁵.

Se realmente a filosofia grega, assim como a lei mosaica, foi utilizada pela pedagogia divina, como uma instrução propedêutica à fé cristã ou preparação para um ensinamento superior⁴⁶, é perfeitamente possível que Platão tivesse se interessado pelo estudo dos textos bíblicos, para se apropriar de alguns conceitos do Antigo Testamento, que eram sagrados tanto para os judeus como posteriormente para os cristãos, haja vista que, de acordo com Moreschini⁴⁷, o hebraísmo é mais antigo do que as concepções gregas no plano cronológico. Clemente de Alexandria já alertava para este fato quando afirmava que a sabedoria hebraica é mais antiga que os filósofos gregos e os deuses, inclusive anterior aos poetas mencionados nos escritos helênicos, em particular Orfeu, que é citado por Clemente como aquele que está

⁴⁴ Ἀὐτοτελής μὲν οὖν καὶ ἀπροσδεής ἡ κατὰ τὸν σοτῆρα διδασκαλία δύναμις οὕσα καὶ σοφία τοῦ θεοῦ. Cf. *Stromata* I, XX, 100, 1. In: CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Stromata I*. Cultura y religión. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1996, p. 283.

⁴⁵ PESTANA, *op.cit.*, p. 71, 72 e 78.

⁴⁶ Cf. *Stromata* I, V, 28, 1 e XVI, 80, 5. In: CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Stromata I*. Cultura y religión. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1996, p.129 e 247.

⁴⁷ MORESCHINI, *op.cit.*, p. 14.

entre os “filósofos e sábios mais antigos da Grécia”⁴⁸. Consequentemente, a sabedoria hebraica, por ser mais antiga, foi considerada pelo alexandrino como mais verdadeira, e por isso “os sábios gregos retiraram muitas de suas noções de Moisés e dos profetas judeus”⁴⁹.

Assim, Clemente de Alexandria conclui que os filósofos gregos foram influenciados pela sabedoria de Moisés e dos demais profetas, ou, com um argumento muito mais agressivo, “diretamente plagiaram ou roubaram suas ideias mais relevantes dos hebreus”⁵⁰.

A teoria do plágio⁵¹, usada pelos apologistas, afirma que Platão teria se inspirado em Moisés para elaborar alguns de seus escritos no *Timeu* sobre a criação do mundo.

Santo Agostinho⁵² cita o nome de Platão ao dizer que o filósofo grego ensinava que aquele que ama Deus é o filósofo.

[...] Dizer que Deus é a *essentia* por excelência, o que é supremamente ser, ou que é a imutabilidade, é, pois, dizer a mesma coisa. Ser verdadeiramente é ser sempre da mesma maneira: *vere esse est enim semper eodem modo esse*. Ora, somente Deus é sempre o mesmo. Logo, ele é o Ser, porque é a imutabilidade, A que ponto o próprio Santo Agostinho tinha consciência de seu profundo acordo com Platão sobre esse ponto, pode-se ver por um notável texto da Cidade de Deus (VIII, 11). O “Eu sou o que sou” do Êxodo parece-lhe significar tão claramente “o que é imutável” - e, por conseguinte o que Platão chama de ser -, que Agostinho sente-se tentado a admitir, por sua vez, que Platão deve ter tido algum conhecimento do Antigo Testamento⁵³.

Para Moreschini, esta é uma acusação hostil dirigida à cultura pagã, que ele chamou de “furto dos gregos”, ou seja, a concepção de que as ideias verídicas formuladas pelos filósofos não são mais que um plágio das Escrituras hebraicas ou porque Homero e Platão (por exemplo) viajaram ao Egito e, portanto, entraram em contato com uma sabedoria bárbara

⁴⁸Cf. PÉREZ, Laura. Orfeo y el plagio de la filosofía hebrea: citas órficas em Stromata 5. 14 de Clemente de Alejandría. *Circe de clásicos y modernos*: Santa Rosa, Universidad Nacional de La Pampa, v. 15, n.2, 2011, p. 118.

⁴⁹Cf. *Id. Ibid.*

⁵⁰Cf. *Id. Ibid.*

⁵¹ Segundo nota de PACHECO (*op.cit.*, p. 30), a teoria do plágio já se encontrava formulada no pensamento helenístico pagão. Assim, Numênio de Apameia interroga-se se Platão não seria apenas Moisés falando grego.

⁵² AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*: (contra os pagãos), parte I, 11ª. ed., Petrópolis: Vozes, 2009, p.314.

⁵³ GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.148-149.

inspirada em Moisés, e que foram ensinados pelos demônios a falsificar esta verdadeira sabedoria⁵⁴.

Esta argumentação utilizada pelos apologistas (Justino, Taciano, Clemente de Alexandria, Tertuliano) serviu para desvalorizar a cultura pagã e principalmente a filosofia, mesmo que, por outro lado, estes cristãos cultos procuravam buscar na literatura pagã “tudo o que podia ser considerado um prenúncio ao cristianismo”⁵⁵.

É possível imaginar a importância da filosofia grega não somente na construção do pensamento cristão, mas também anteriormente, na contextualização dos textos hebraicos do Antigo Testamento. A teoria do plágio também pode ter percorrido um caminho inverso, onde os autores sagrados judeus teriam se apropriado de estruturas mentais e meios expressivos próprios da filosofia dos poetas e dos sábios gregos para sustentarem suas teses teológicas na elaboração dos textos bíblicos.

Isto pode ter ocorrido na concepção henoteísta de Orfeu (séc. VII ou VI a.C.) , que Clemente de Alexandria em *Stromata*, considera como uma ideia de origem bíblica e que teria sido copiada por este poeta grego⁵⁶. Contudo, através de estudos exegéticos bíblicos modernos, ao contrário do que pensavam os apologistas do protocristianismo, sabe-se que o Pentateuco não foi escrito por Moisés e nem na sua época, mas sim por vários escritores

⁵⁴ MORESCHINI, *op.cit.*, p. 26.

⁵⁵ *Id. Ibid.*

⁵⁶ Cf. PÉREZ, 2011, *op.cit.*, p. 114.

sagrados em distintas épocas posteriores à morte deste profeta bíblico⁵⁷. Por isso, não se pode afirmar com certeza o período e a sociedade onde a ideia monoteísta foi concebida em primeiro lugar. Pode ter sido em Israel, mas também na Grécia ou na Pérsia. Assim, a concepção de um Deus único poderia estar primeiramente presente nos poemas órficos, ou em outra cultura religiosa, e somente posteriormente assimilada e copiada pelos judeus nos textos sagrados.

Um exemplo seguro de apropriação deste tipo se deu no livro bíblico da Sabedoria, que foi escrito por volta do ano 60 a.C. por vários autores gregos, os quais eram em grande parte seguidores da filosofia epicurista.

⁵⁷ Do início da era cristã (e nela se inclui o pensamento de Clemente de Alexandria) até o século XVIII, admitia-se que somente Moisés teria escrito os cinco livros do Pentateuco conforme textos do AT, como Êxodo 17, 14; 24, 4; Números 33, 2; Deuteronômio 31, 9.22.24 e do NT: João 5, 45-47; Marcos 12, 26, entre outros. Também se acreditava que os profetas seriam os únicos autores dos livros bíblicos. Porém, sem questionar a inspiração divina, os estudiosos da Bíblia constataram que alguns profetas não poderiam ter escrito os textos sagrados. Um exemplo importante são alguns detalhes do Pentateuco (narração da própria morte de Moisés, duas formas de chamar a Deus: *Iahweh* e *Elohim*, relatos diferentes sobre a criação do mundo e o decálogo). Somente na época de Salomão (por volta de 970 a.C.) as tradições orais da história do povo hebreu começaram a ser redigidas. É notório que em Israel se encontravam poucos textos escritos antes ou por volta desta época. As exceções eram algumas anotações cananeias em cerâmicas ou tabletas de argila como o calendário de Gezer (séc. X). Calcula-se que o Código de Hamurab (escrito em pedra) teria sido elaborado por volta de 1.700 a.C. Moisés, que viveu em torno de 1.200 a.C., se realmente escreveu algo, teria que registrar pouca coisa, porque este tipo de material de escrita da época (cerâmica, pedras e tábuas de argila) era de difícil transporte e armazenamento e por isso não permitiria uma grande compilação literária condizente com os cinco livros da *Torah* (o papiro só surgiu em Israel por volta do século VII a.C. e os rolos de pergaminho em torno do século II a.C.). Portanto, estudos de exegese bíblica não concebem Moisés como o único escritor do Pentateuco, mas entende os escritos da Lei como elaborações de diversas pessoas ao longo de muito tempo através das seguintes tradições: 1) Código Javista (970 a.C.); 2) Código Eloísta (850 a 750 a.C.); 3) Código Deuteronomista (722 a.C.); e 4) Código Sacerdotal (elaborado durante o exílio da Babilônia em 587-586 a.C.). O período do pós-exílio foi um grande momento de resgate dos pontos fundamentais da religião de Israel, uma época em que cresceu consideravelmente o hábito de escrever a história e os fatos importantes de tudo o que acontecia com o povo. Por isso, acredita-se que nessa época todas as tradições mencionadas foram fundidas num único documento, o Pentateuco das Bíblias. Para maiores detalhes consultar ROSA, 2010, p. 33-50 e 159-160.

CAPÍTULO II

2. AS ORIGENS DO PENSAMENTO DE GREGÓRIO DE NISSA

2.1. As influências da Bíblia e da Filosofia Grega

O método de S. Gregório é estritamente racional e explicável pela forma como se articulam, no seu pensamento, razão e fé. Nos primeiros capítulos de *A grande catequese* (*Oratio catechetica magna*), o Bispo de Nissa se baseia somente em dados racionais, onde as referências à Bíblia são quase inexistentes, provavelmente com o objetivo de preparar os espíritos para aceitar as verdades de fé. Todavia, em seus textos mais importantes, entre eles *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, desde o princípio, há uma perfeita articulação da cultura bíblica e pagã. Assim, S. Gregório usa fórmulas de dupla conveniência; ora integra uma ideia bíblica num contexto clássico, ora glosa temas da filosofia grega com um sentido cristão. Percebe-se, portanto, que Gregório de Nissa interage duas linguagens: a filosófica e a bíblica⁵⁸.

Para o pensamento gregoriano, a filosofia tem a função de tornar a revelação mais inteligível, reforçando as provas da Escritura no sentido de torná-las mais acessíveis, para assim aproximar o homem do mistério. Mesmo sem nunca deixar de ressaltar a importância das relações entre razão e fé, Gregório de Nissa, entretanto, procura mostrar a superioridade desta em relação àquela, ao entender que, de acordo com Pacheco, “a ciência mais perfeita do mundo nada é em comparação com o mais elementar dos ensinamentos revelados”⁵⁹.

⁵⁸ A respeito desse estilo literário, PACHECO (*op.cit.*, p. 68) lembra que, segundo comentários de M.AUBINEAU ao *De virginitate* (*In: Traité de la virginité*. Paris: 1966, p. 120-121), Gregório de Nissa integrou nessa obra a fórmula paulina de Colossenses 3, 2 (“aspirai às coisas do alto, não às terrenas”) em um contexto platônico. Em *De vita Moysis*, o Nisseno cita o tema da escada que surge em Platão (*Banquete*, 211 c) e em Plotino (*Enéadas* I, 6, 1, 20), mas que S. Gregório identifica à figura bíblica de Jacó.

⁵⁹ PACHECO, *op.cit.*, p. 82.

Porque, apesar da grande importância da filosofia grega no sentido de ajudar a penetrar os mistérios da fé, esta é obrigada a admitir a sua mais importante função, que é o reconhecimento de suas limitações quando esgota suas possibilidades. Assim, quando a filosofia se mostra insuficiente, o mistério se impõe, na sua transcendência, para além das capacidades racionais humanas⁶⁰.

A cultura filosófica de Gregório, em sua cosmologia e antropologia, possui principalmente elementos platônicos, aristotélicos e estoicos. Segundo Pacheco, “desde o século II, o platonismo é assumido pelo pensamento cristão como propedêutica à Revelação”⁶¹. Neste campo, torna-se muito importante o pensamento de S. Justino, que define uma posição válida por mais de dez séculos de aceitação da filosofia platônica como a mais próxima da verdade cristã.

Gregório de Nissa faz poucas referências explícitas ao *Timeu* de Platão em suas obras, “no entanto, é inegável que está subjacente à visão cosmológica de S. Gregório, embora combinado com elementos estoicos”. Desta obra ele retém a divisão geral dos seres em inteligível e sensível e a oposição entre o imutável e o devir e a forma como se combinam⁶².

Em *De vita Moysis*, o Nisseno descreve a alma liberta de suas paixões, aproximando-se assim de um texto do *Fedro* (246 D) de Platão. A definição do Ser transcendente e criador como imutável, sem estar sujeito nem ao crescimento nem a diminuição é uma linguagem platônica e está muito próxima do *Banquete* (211 A-B) e da *República* (380 D). O Padre Capadócio também descreve a paixão do prazer, vista na alegoria dos cavalos, onde se reconhece a divisão tripartida da alma em racional, concupiscível e irascível, como é feita no *Fedro*⁶³.

⁶⁰ PACHECO, *op.cit.*, p. 69.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 50.

⁶² *Ibid.*, p. 51.

⁶³ *Ibid.*, p. 52.

Também da *República*, S. Gregório de Nissa cita a crítica que Platão faz a Homero, com a qual também concorda, pelo fato deste poeta ter composto fábulas. Para o Filósofo de Nissa, Homero produziu seu *mythos* “sem um sério compromisso com o pensamento e com a verdade”⁶⁴.

O diálogo platônico que mais influenciou o Padre Capadócio foi o *Fédon*, já que nele, Platão discute a tese da imortalidade da alma e outras questões como o ideal de vida filosófica vivida por Sócrates, ou seja, que propõe a interiorização e a meditação das argumentações filosóficas⁶⁵.

Para Gregório, a humanidade carrega em si certas semelhanças do seu Arquétipo⁶⁶, e como semelhante atrai semelhante, é atraída para ele. A linguagem desta afirmação se aproxima muito da utilizada no *Fédon*, e o argumento de Sócrates é utilizado a serviço da teologia do Nisseno⁶⁷.

Por outro lado, parece que a influência aristotélica é maior em S. Gregório do que em qualquer outro dos Padres da Igreja:

O Bispo de Nissa não era um espírito que coubesse facilmente em qualquer sistema filosófico. A liberdade e autonomia do seu pensamento explicam, talvez, a forma e o grau de acolhimento dispensado a Aristóteles, numa época em que se vivia sob a égide de Platão⁶⁸.

Esta perspectiva ocorre em S. Gregório de Nissa na medida em que ele não entende a realidade humana desligada do mundo. A maioria dos padres gregos, por causa da influência de Platão, desvaloriza os dados sensíveis no processo cognitivo. Parece que S. Gregório pensa da mesma forma, porém, somente em um plano ético, porque gnosiologicamente, o Padre Capadócio é fundamentalmente influenciado por Aristóteles, já que entende que os sentidos

⁶⁴ Cf. SPINELLI, Miguel. *Helenização e recriação dos sentidos. A filosofia na época da expansão do cristianismo* – Séculos II, III e IV. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Coleção Filosofia: 145), p.331.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 336.

⁶⁶ Aqui se encontra a noção platônica de participação do inteligível (modelo) no sensível (imagem), que aparece destacadamente nas obras *Parmênides* (132 D), *Fédon* (74 D e E) e *República* (V, 476 B).

⁶⁷ PESTANA, *op.cit.*, p. 50.

⁶⁸ PACHECO, *op.cit.*, p. 58.

constituem a base de todo o conhecimento e o intelecto depende deles. A sensação não possui um fim em si mesma, mas é o fundamento necessário para um grau superior de conhecimento. Neste aspecto Gregório se afasta de Platão⁶⁹.

Parece que os assuntos de Gregório referentes à filosofia da alma também sofreram influxo de Aristóteles, haja vista a extrema semelhança entre o ensinamento aristotélico e o do Nisseno, já que este último considera a unidade substancial entre alma e corpo, e por isso critica a ideia daqueles (provavelmente os platônicos) que consideram o composto humano como uma mistura de três almas distintas com suas delimitações próprias.

Isto poderia leva a crer que Gregório de Nissa aceitou radicalmente o pensamento de Aristotéles da alma como “forma”, rejeitando a posição de Platão da alma como “substância”. Entretanto, o Bispo de Nissa adota uma posição conciliatória, não desconsiderando a unidade da alma sem a matéria, mas que ao mesmo tempo é ligada à natureza material pelas sensações⁷⁰.

Segundo Pacheco, S. Gregório é muito especialmente permeável ao estoicismo. Em *De hominis opificio* é nítida a presença dos grandes temas estoicos da providência. Outras ideias estoicas no Padre Capadócio: a conaturalidade de Deus e do homem, a harmonia do universo, a valorização da liberdade, o movimento cíclico material, a mutabilidade radical do espírito, a concepção “evolucionista” presente no poder seminal em que se baseia o seu conceito de criação, a ética definida como esforço e tensão, a concepção das paixões como enfermidades e afecções desordenadas, o ideal de *ἀπάθεια*, definido como ausência de paixões, e a noção de virtude como esforço e tensão⁷¹.

Gregório de Nissa cita a teoria dos contrários, utilizada pelos estoicos e anteriormente por Heráclito, para argumentar suas reflexões sobre a vida material sempre submetida à

⁶⁹ PACHECO, *op.cit.*, p. 172; PESTANA, *op.cit.*, p. 48.

⁷⁰ GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, XIV. São Paulo: Paulus, 2011, p. 93.

⁷¹ PACHECO, *op.cit.*, p. 59-60.

mudança. Para isso, o Padre Capadócio faz uma alusão à analogia heraclitiana da fluência de um rio para refletir sobre as transformações daquilo que é sensível:

Como um rio conduzido pela sua própria corrente tem o leito onde corre sempre cheio, mas não aparece sempre a mesma água no mesmo lugar, mas uma transcorre e uma outra sobrevém, assim a nossa vida material através do movimento e pela sucessão contínua dos contrários, se desenvolve de modo que, no seu movimento, não possa jamais deter-se⁷².

Também vem do estoicismo a ideia do Bispo de Nissa de que o “κόσμος foi feito para o homem e que toda a sua riqueza é posta à sua disposição”⁷³, muito embora a concepção de que o céu, a terra e todos os seres viventes foram criados por Deus antes do homem (e por causa dele), também esteja presente no primeiro e segundo capítulos do livro do Gênesis.

É frequente a dependência de Gregório de Nissa em relação a Plotino com quem teve um contato direto e profundo. Isto se explica por causa da familiaridade de seu irmão Basílio com as *Enéadas*. Então, através dele, S. Gregório teria recebido o interesse pela obra de Plotino⁷⁴.

2.2. Fílon de Alexandria

A sólida formação clássica de S. Gregório de Nissa, que lhe possibilitou entrar em contato com os grandes sistemas filosóficos, mostrou-lhe ainda outras direções, explicáveis também pela educação cristã recebida. Além das fontes bíblicas e patrísticas, sua formação permitiu ao Bispo de Nissa chegar a Fílon de Alexandria, filósofo judeu do século I, representante dos judeus alexandrinos junto ao imperador Calígula, o qual foi o primeiro pensador a tentar conciliar o conteúdo bíblico à tradição filosófica ocidental⁷⁵.

⁷² GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, XIII. São Paulo: Paulus, 2011, p. 84.

⁷³ Esta tese estoica se encontra explicitada quase nos mesmos termos em *De natura deorum*, de CÍCERO. Cf. PACHECO (*op.cit.*, p. 153).

⁷⁴ PACHECO, *op.cit.*, p. 65.

⁷⁵ PACHECO, *op.cit.*, p. 65; NASCIMENTO, *op.cit.*, p. 55-56.

O gênero literário de Fílon de Alexandria que busca confluir o pensamento antigo à luz da Bíblia influenciou inegavelmente não somente Gregório, mas também toda a patrística. Deste fato se percebe a importância do filósofo judeu no período patrístico, pois qualquer estudo filosófico desta época impõe normalmente aos seus autores referências a Fílon de Alexandria⁷⁶.

Fílon de Alexandria é considerado importante para a teologia cristã por causa da relação entre sua doutrina e o pensamento cristão, em especial por sua doutrina do λόγος, sobre a qual, mesmo sem os cristãos contemporâneos terem-no citado ou feito alusão a ele, terem sido feitas considerações sobre uma eventual autoria do Evangelho de João (e até mesmo do Evangelho de Marcos) por parte do filósofo alexandrino. Isto faria da filosofia de Fílon de Alexandria uma “ponte fundamental entre o pensamento grego e a teologia cristã”⁷⁷.

Em sua obra *Contra Eunomium*, o próprio Gregório de Nissa menciona explicitamente Fílon duas vezes⁷⁸.

Em *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* é possível constatar uma série de conceitos semelhantes em relação ao pensamento de Fílon de Alexandria:

Comparando *De hominis opificio* com o tratado de Fílon *De opificio mundi*, J. Daniélou registra diversas afinidades: na ordem da exposição das matérias, no intuito de descobrir um encadeamento (εἰρμός) e uma ordem (τάξις) na descrição do *Génesis*, na ideia da preparação do mundo para o homem, no tema da dupla criação do homem, no conceito de μεθόριος aplicado ao homem⁷⁹.

As referências de Gregório de Nissa à potência presciente de Deus, e ao pleroma humano tiveram influência de Fílon (em *Legum allegoriarum* I, 31 e em *De opificio mundi* 134 e 181). Isto quer dizer que ficaria eliminada toda possibilidade de interpretar qualquer texto bíblico no sentido de uma prioridade cronológica, ou seja, Deus antecipa em seu ato

⁷⁶ PACHECO, *op.cit.*, p. 46, 69 e 72.

⁷⁷ Cf. NASCIMENTO, *op.cit.*, p. 57.

⁷⁸ PACHECO, *op.cit.*, p. 71.

⁷⁹ Segundo PACHECO (*op.cit.*, p. 71), a obra em que J. DANIELOU afirma a utilização do termo μεθόριος primeiramente por Fílon de Alexandria é: *Philon et Grégoire de Nysse. In: Actes du colloque National sur Philon d'Alexandrie*. Paris: 1967, p. 333-45.

criador aquilo que, em seguida, o curso do tempo paulatinamente manifestará. Assim, a teoria da dupla criação do Bispo de Nissa (a primeira: do pleroma humano distinta da segunda: do Adão histórico) teve influxo de outros pensadores⁸⁰.

Entretanto, Pacheco lembra que, embora a obra de Fílon seja importante, o Padre Capadócio não se deixava submeter servilmente ao pensador judeu, e frequentemente se afastava das interpretações filonianas, e em muitas oportunidades até mesmo as ultrapassava, aprofundando os mesmos temas. Assim, o Bispo de Nissa manteve a mesma atitude de independência que tinha com as fontes pagãs em relação à Fílon de Alexandria⁸¹.

2.3. Orígenes

Outra zona de influência no pensamento de Gregório de Nissa é a patrística. Os estudiosos do Filósofo Nisseno concordam ao assinalar nele uma forte dependência de Orígenes, um dos grandes representantes do período patrístico.

Orígenes nasceu em 185 d.C. em Alexandria e morreu aos 69 anos, em consequência de maus tratos sofridos na prisão, na cidade de Tiro, por volta de 253 ou 254. Segundo Frangiotti, foi o maior gênio que a Igreja cristã de língua grega produziu. Ninguém, amigo ou inimigo pôde subtrair-se à sua influência⁸².

Orígenes frequentemente se expressava de modo negativo sobre a filosofia grega. Diferentemente de Fílon, ele não a considerava como um dom de Deus aos gregos e, distintamente de Clemente, não a define jamais como um benefício da divina providência em

⁸⁰ Cf. nota de SILVA SANTOS, Bento. In: GREGÓRIO DE NISSA. *A criação do homem*, XVI. São Paulo: Paulus, 2011, p. 103.

⁸¹ PACHECO, *op.cit.*, p. 72.

⁸² Cf. Introdução de Roque Frangiotti. In: *Orígenes. Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 9 e 16.

relação aos homens. Existe algo de tradicional nesta hostilidade de Orígenes em relação à filosofia, que já estava presente em Taciano e Tertuliano⁸³.

A despeito disso, Orígenes era um filósofo cristão, e por isso, para conseguir o seu propósito de edificar um saber cristão a partir do patrimônio seguro da fé, teve de considerar a importância do conhecimento da filosofia grega⁸⁴.

É conhecida a devoção da família de S. Gregório de Nissa por Gregório, o Taumaturgo, discípulo de Orígenes. Os capadócijs são herdeiros diretos da Escola de Alexandria, e existem muitos temas inconfundivelmente origenistas presentes nos escritos de do Bispo de Nissa, tais como: as referências ao mundo interior do homem; a doutrina da imagem que se conserva, embora obscurecida, na criatura decaída; a petrificação do espírito pelas paixões; o Egito como símbolo do cativo espiritual; a doutrina dos sentidos espirituais; a regressão do intelecto, que se torna pesado em contato com o sensível; e a finitude e a irrealdade ontológica do mal⁸⁵.

De acordo com Pacheco, em Orígenes estão as bases de uma teologia mística, genuinamente cristã, que influenciaram Gregório de Nissa. Porém, esta afirmação não está de acordo com o pensamento de alguns autores, que acreditam que o lugar de fundador de uma teologia mística pertence a Gregório de Nissa⁸⁶.

Somando-se a tudo isso, Silva Santos lembra que as teses de Gregório de Nissa sobre a presciência divina e o pleroma (πλήρωμα) humano, além de já estarem presentes em Fílon de Alexandria, também fizeram parte do pensamento de Orígenes⁸⁷.

⁸³ MORESCHINI, *op.cit.*, p. 140

⁸⁴ BOEHNER & GILSON, *op.cit.*, p. 54.

⁸⁵ PACHECO, *op.cit.*, p. 72-73.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁸⁷ Segundo nota do tradutor SILVA SANTOS (*In: GREGÓRIO DE NISSA, op.cit.*, p. 103) as ideias da presciência divina e do pleroma humano em Orígenes estão presentes em *Genesis Homilia I, Patrologia Graeca* 12, 155 C-157 D.

A doutrina da restauração final (ἀποκατάστασις) também teve Orígenes como expoente principal⁸⁸.

Todavia, a princípio, parece que existia uma concepção origenista importante que não estaria em sintonia com o pensamento do Bispo de Nissa. Trata-se da ideia da *preexistência das almas*. Segundo Moreschini, Orígenes defende em suas obras (*Os princípios, Comentário à carta aos Romanos*) que a atuação das escolhas da humanidade na vida anterior determinaria a sua condição na vida atual, e com exceção da de Cristo, “todas as que preexistiam aos corpos, caíram longe de Deus em vários graus, de acordo com o resfriamento do amor deles por aquele que as tinha criado, cada uma delas, mesmo as mais altas, cometeram pecado”⁸⁹.

A ideia de que os méritos ou pecados anteriores determinariam a posição atual de cada pessoa nesse mundo era uma concepção comum ao platonismo e certas correntes do estoicismo. Esta doutrina sustentada por Orígenes lhe implicava facilmente a acusação de crença na teoria da reencarnação ou transmigração de almas (metempsicose). Todavia, Moreschini⁹⁰ afirma que Orígenes, em *Comentário a João VI, 14(7)*, em respeito ao ensinamento da Igreja, sempre foi explicitamente contrário à doutrina da metempsicose. Em *Contra Celso V, 29*⁹¹, é feita uma distinção precisa entre a doutrina da incorporação das almas em corpos materiais, por ele professada, e a doutrina da transmigração de um corpo a outro.

Então, Orígenes teria o entendimento de que a preexistência da alma humana se deu de forma “ideal” e “universal”, na mente de Deus, e não na “existência” dos seres. Portanto, Orígenes teria entendido que as almas dos homens não “habitaram” necessariamente e anteriormente um corpo.

⁸⁸ PESTANA, *op.cit.*, p. 39.

⁸⁹ MORESCHINI, *op.cit.*, p. 168.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 170.

⁹¹ “Não devemos expor aos ouvidos profanos a doutrina sobre a entrada das almas no corpo que não se dá por metempsomatose”. (Cf. ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 412).

Assim, ficaria demonstrada a afirmação de que Gregório de Nissa se inspirou também em Orígenes (assim como em Fílon) para a formulação da teoria da dupla criação (o homem real e ideal, visível e invisível). O homem real retornará ao seu estado ideal, preexistente na mente de Deus⁹².

Além disso, os dois pensadores cristãos estariam de acordo em relação ao início da “existência” da alma, que se dá por criação divina juntamente com o corpo. Então, a ideia da preexistência da alma em Orígenes seria uma importante fonte de inspiração para a sistematização das ideias do Bispo de Nissa sobre a criação do homem em seu conjunto (πλήρωμα).

Na criação dos seres particulares uma coisa não precede a outra na existência: nem o corpo vem antes da alma, nem vice-versa: assim, o homem dividido por uma diferença temporal estaria em contradição consigo mesmo⁹³.

⁹² De fato, cf. nota de PACHECO (*op.cit.*, p. 32), Orígenes ensina a preexistência das almas como a restauração universal de retorno ao princípio espiritual da humanidade (*De Principiis*, III, 64-6).

⁹³ GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, XXIX. São Paulo: Paulus, 2011, p. 142,

CAPÍTULO III

3. A ANTROPOLOGIA DE GREGÓRIO DE NISSA EM *DE HOMINIS OPIFICIO*

3.1. A doutrina da *psyché*

Gregório de Nissa segue a tradição filosófica grega, cuja concepção está bem definida no *Fédon* de Platão (105 C), quando entende a ψυχή como um princípio espiritual e animador do corpo⁹⁴.

A ψυχή uma força que está nos viventes e nos seres animados composta de três gêneros diferentes: a primeira, nutritiva (ou vegetativa), não tem sensação e se encontra nas plantas; a segunda, nutritiva e sensitiva ao mesmo tempo, está presente nos animais sem razão (άλλογος); e a terceira, racional e perfeita, presente na natureza humana, mas que também se nutre (possui uma força vegetativa) e tem sensações⁹⁵.

Assim, “o homem contém em si todos os graus de vida: ele vegeta como as plantas, move-se e percebe-se como os animais, e raciocina, porque é homem”⁹⁶.

Sobre este assunto, Gregório de Nissa está de acordo com a posição de Aristóteles sobre uma graduação de almas presentes nos seres, ou seja, abaixo do homem posicionam-se os animais, que possuem a sensibilidade, o movimento e a vida; depois os vegetais, que só podem crescer e nutrir-se. Numa posição de inferioridade a estes estão os corpos inanimados, que não possuem força vital.

Para Gregório, a sociedade pagã não tinha apreendido esta ordem hierárquica entre os seres. Seguindo o exemplo do Apóstolo Paulo, o Bispo de Nissa diferenciou “espírito”,

⁹⁴ GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A alma e a ressurreição*. Prólogo. São Paulo: Paulus, 2011, p. 172.

⁹⁵ GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, VIII e XV. São Paulo: Paulus, 2011, p. 66-69, 92-93.

⁹⁶ GILSON, *op.cit.*, p. 68.

“alma” e “corpo”⁹⁷. Nos evangelhos⁹⁸, de forma semelhante, o ser humano é entendido como composto de “coração” (para designar corpo), “alma” e “espírito”.

Segundo o Nisseno, as Escrituras deixam clara a ideia de que o espírito (por sua capacidade de pensar e agir) possui uma natureza mais elevada. Assim, o homem “carnal” e “animal” é inferior ao homem “espiritual”⁹⁹.

Apesar dessas classificações, não seria correto deduzir daí que o homem possua três almas, visto que ele possui uma só (a racional), que contém todas estas faculdades. A ideia que Platão tem da alma tripartida daria à alma racional uma independência que lhe possibilitaria subsistir mesmo separada do corpo¹⁰⁰. Platão considera a alma como uma substância incorpórea completa em si mesma e por isso conclui que “o homem não é sua alma e seu corpo, mas uma alma que se serve do corpo”¹⁰¹. Porém, em contrapartida, Gregório de Nissa entende que o conhecimento só é possível com o auxílio das sensações “Entre o sensível e o racional [intelecto] há uma relação íntima, uma mútua interdependência”¹⁰².

Os textos bíblicos do Antigo Testamento não permitem qualquer ideia de oposição entre corpo e alma como a que foi encontrada na época clássica da Grécia

⁹⁷ GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, VIII. São Paulo: Paulus, 2011, p. 66-67. “O Deus da paz vos conceda santidade perfeita; e que vosso ser inteiro, o espírito, a alma e o corpo sejam guardados de modo irrepreensível para o dia da Vinda de nosso Senhor Jesus Cristo” (1Ts 5, 23). Para Gregório de Nissa, Paulo de Tarso entende que o corpo é a parte nutritiva; a alma, a parte sensitiva; e o espírito, a parte intelectual.

⁹⁸ “Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu **coração**, de toda a tua **alma** e de todo o teu **espírito**”. (Cf. Mateus 22, 37; Marcos 12, 30; e Lucas 10, 27. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2006). (os grifos são meus).

⁹⁹ “Quanto a mim, irmãos, não vos pude falar como a homens espirituais, mas somente como a homens carnaís, como a crianças em Cristo”. (Cf. 1 Coríntios 3, 1. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2006). “O homem psíquico não aceita o que vem do Espírito de Deus. É loucura para ele; não pode compreender, pois isso deve ser julgado espiritualmente. O homem espiritual, ao contrário, julga a respeito de tudo e por ninguém é julgado”. (Cf. 1 Coríntios 2, 14-16. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2006).

¹⁰⁰ PESTANA, *op.cit.*, p. 89, afirma que Platão não deixa de considerar no *Fédon* a alma como uma unidade. Contudo, esta unidade significa uma autonomia do pensamento na aquisição de conhecimento. É no ato de raciocinar que a alma apreende a realidade de um ser (cf. *Fédon* 65b). Isto é, a alma racional (o pensamento) seria capaz de fazer o (re) conhecimento das formas (ou das essências), independentemente das sensações. Neste diálogo, também é acentuado o aspecto imortal da alma, pois mesmo separada do corpo, ela seria capaz de pensar, porque o conhecimento puro só seria possível quando a alma se separa do corpo (cf. *Fédon* 66e). A divisão da alma em três partes (λογιστικόν – θυμοειδής – επιθυμητικόν), que não está presente no *Fédon*, aparece em outros diálogos por questões somáticas, para explicar o seu aspecto resultante do comportamento humano.

¹⁰¹ Cf. GILSON, *op.cit.*, p. 74.

¹⁰² PACHECO, *op.cit.*, p. 172.

[entre 500-338 a.C.] e nos períodos posteriores. A unidade entre o corpo e a alma é também compartilhada no pensamento grego arcaico [entre 800-500 a.C.]¹⁰³.

No fim do século VI a.C., entretanto, surge subitamente no mundo grego a doutrina da transmigração das almas. Enquanto em Homero, a *ψυχή* era um conceito obscuro e vago, no orfismo e na sua literatura, *ψυχή* passou a denotar uma personalidade existente antes e depois da vida corporal presente: a alma é distinta do corpo e está dentro dele. A *ψυχή* tem agora, uma individualidade permanente. É uma divindade temporariamente decaída e desterrada e é, por conseguinte, imortal. A grande preocupação dos devotos do orfismo é a prática de certas normas que há de levar a *ψυχή* à sua libertação final do círculo de reencarnações até sua completa restauração à comunhão com os deuses¹⁰⁴.

A doutrina da reencarnação teria chegado à Grécia com a seita misteriosa dos Órficos e com o ensinamento de Pitágoras¹⁰⁵. Com isso, segundo Pestana, “Sócrates e Platão receberam grande impulso para a conceituação e defesa da imortalidade da alma em termos da filosofia”¹⁰⁶.

Este aparecimento súbito da doutrina da reencarnação na época da Grécia clássica poderia ser explicado pela hipótese colocada pelo historiador grego Heródoto de que teriam sido os egípcios os primeiros a sustentar a crença de que a alma humana é imortal e que, quando o corpo perece, ele poderia entrar em outro animal (metamorfose) ou em outro homem (metempsicose). Assim, os gregos, em um possível encontro com os egípcios, “teriam adotado esta doutrina como se fosse da sua própria invenção”¹⁰⁷.

Entretanto, Kirk *et al* não concordam com esta afirmativa, pois somente a metamorfose se encontraria atestada nos documentos ou na arte dos egípcios. Esta crença também poderia ter sido importada do estrangeiro pelos Gregos (da Índia, da Ásia Central ou do sul da Rússia). Quanto ao fato de Heródoto também atribuir aos egípcios a paternidade da

¹⁰³ PESTANA, *op.cit.*, p. 85.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 81.

¹⁰⁵ Cf. NICOLA, Ubaldo. *Antologia ilustrada de Filosofia*. Das origens à idade moderna. São Paulo: Globo, 2005, p. 26.

¹⁰⁶ PESTANA, *op.cit.*, p. 82.

¹⁰⁷ KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. 6ª. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. 229.

metempsicose não seria uma atitude rara, pois este historiador teria o hábito de pressupor uma origem egípcia para ideias e práticas que seriam verdadeiramente gregas¹⁰⁸.

De qualquer forma, seja a reencarnação uma ideia grega ou de outro povo, o pensamento cristão adotou a ideia da imortalidade da alma, sem, contudo, aceitar a doutrina da transmigração das almas, porque esta é contrária à revelação bíblica. Por isso, “a παλιγγενεσία, tardiamente chamada de μετεμψύχωσις mencionada por Platão não pôde ser assumida por Gregório”¹⁰⁹.

Quando Gregório fala da imortalidade da alma, ele evita a ideia platônica de que a alma seja incriada e eterna, para ressaltar a concepção cristã de que as almas individuais são criadas por Deus no momento da “concepção”¹¹⁰. Para ser fiel ao ponto de vista bíblico, o Nissenso tem que falar de “imortalidade concedida por participação na natureza divina”¹¹¹.

Para o Padre Capadócio somente a substância divina pode ser eterna:

[...] ninguém considerará que o Verbo vive porque participa da vida; porque tal concepção, segundo a qual um está no outro, implica composição; mas uma vez que dele se reconheça a simplicidade, é absolutamente necessário que o Verbo tem a vida em si e não por participação¹¹².

Se por um lado o Verbo de Deus foi gerado e não criado, e por isso não poderia ter a vida por participação, porque sempre existiu; por outro lado, “era necessário também ao

¹⁰⁸ KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. 6ª. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. 229.

¹⁰⁹ Cf. PESTANA, *op.cit.*, p. 57.

¹¹⁰ O termo está entre aspas porque, naturalmente, na época de Gregório de Nissa o óvulo ainda não havia sido descoberto. Por isso, os termos “concepção” ou “fecundação” não poderiam ser conhecidos. Os antigos acreditavam que somente no líquido seminal estava presente a essência, a potencialidade para o desenvolvimento de um novo ser. Isso levava a crer que somente ao sexo masculino caberia o lugar de agente da procriação. À mulher consistia a função de fornecer a matéria básica para o acolhimento do sêmen e o desenvolvimento do embrião. Assim, era comum o paralelo entre um ser humano em formação gestacional e o crescimento de um vegetal, onde o solo era comparado ao útero, e a sementes de uma planta ao sêmen. Mesmo assim, Salvino LEONE (Cf. *As raízes antigas de um debate recente*. In: CORREA, Juan de Dios; SGRECCIA, Elio. *Identidade e estatuto do embrião humano*. Atas da terceira assembleia da Pontifícia Academia para a vida. Bauru: EDUSC, 2007, p. 45) ressalta o fato de que, apesar da falta de conhecimento científico com respeito ao gameta feminino, o sêmen era identificado com o produto do desabrochar do “fruto” humano em sua completude. Assim, havia a compreensão por parte de S. Gregório que a alma humana é criada por Deus no momento em que a “semente” que vem do homem é depositada no “solo” (ventre) da mulher.

¹¹¹ Cf. PESTANA, *op.cit.*, p. 88.

¹¹² GREGÓRIO DE NISSA. Santo. *A grande catequese*, I, 6. São Paulo: Paulus, 2011, p. 289-290.

homem, criado para desfrutar dos bens divinos, tivesse em sua natureza algo que fosse afim ao participado”¹¹³.

Apesar de refutar a ideia da eternidade da alma, a formulação filosófica da doutrina da ψυχή de Gregório de Nissa, teve importante colaboração de Platão e de filósofos posteriores, mas também teve a fundamental influência da cultura bíblica e dos conceitos judaico-cristãos. “Cristãos como Gregório tinham na Septuaginta e no Novo Testamento as suas maiores fontes de terminologia e doutrina. O sentido de ψυχή nestes textos terá grande influência sobre Gregório”¹¹⁴.

Para se compreender a doutrina da ψυχή de Gregório de Nissa é preciso levar em consideração o pressuposto bíblico de que não pode haver distinção entre alma e corpo. Isto lhe possibilita sintetizar a doutrina cristã da ressurreição ao formular a ideia de que o fim último da alma é o retorno ao seu próprio corpo, porém, reconstituído e transfigurado. Assim, como afirma Pestana, fica resgatado um papel positivo do corpo, “não o excluindo do alvo salvífico de Deus”¹¹⁵.

Portanto, “a imortalidade grega é imortalidade da alma e, a cristã, é do homem, na unidade do corpo e da alma”¹¹⁶.

3.2. A estrutura metafísica do homem

Uma articulação fundamental na ontologia de Gregório de Nissa é a divisão dos seres em duas ordens: “inteligível” (imaterial) e “sensível” (material), os quais são submissos ao

¹¹³ GREGÓRIO DE NISSA. Santo. *A grande catequese*, IV, 5. São Paulo: Paulus, 2011, p. 298.

¹¹⁴ PESTANA, *op.cit.*, p. 84.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.87.

¹¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 96.

esquema Criador-criatura. Este dualismo se encontra no platonismo, porém, o entendimento que o Nisseno tem das esferas sensível e inteligível o afasta de Platão nesta questão¹¹⁷.

A ideia gregoriana é que o cosmo, por ter movimento, teve um princípio e terá um fim, e que os séculos foram fundados pela palavra de Deus, e “como diz o Apóstolo [Paulo], que as coisas visíveis procedem daquelas que não se mostram”¹¹⁸. Por isso, a antropologia de S. Gregório se baseia em dados de razão e de fé¹¹⁹.

A θεοφύα gregoriana distingue por um lado o “ser”, criador, imutável e eterno; e por outro lado os “seres”, criaturas, mutáveis e temporais. O domínio dos seres abrange o ὑπερκόσμος ou ὑπερουράνιος, correspondente ao mundo dos anjos, e o κόσμος, o habitat dos seres vegetais, animais e humanos. Esta ideia já estava presente no Fédon (79a), onde Platão diz que há duas espécies de seres: uma visível e outra invisível.

Na tentativa de fundamentar a sua visão do homem, Gregório de Nissa parte de uma concepção da realidade que se baseia na distinção de origem platônica entre “inteligível” e “sensível”: é esta a “suprema divisão de todos os seres” da qual parte Gregório de Nissa em suas obras, e tal divisão corresponde à esfera hipercósmica, o *kosmos noētós*, de um lado, e o cosmo sensível, o âmbito da matéria, de outro lado. O hipercosmo, que fora criado anteriormente ao cosmo, contém “o pleroma das criaturas inteligíveis”, isto é, o mundo das naturezas angélicas. Compreendido como uma das duas metades da criação, o hipercosmo é um *lugar* (e, enquanto tal se distingue de Deus que não é de modo algum localizável), mas dificilmente definível: seja como for, ele se encontra acima do cosmo (constitui o terceiro céu de Paulo), é separado do cosmo material, não se comunica com ele, não pode identificar-se com o éter e não se divide em ambientes, para os inteligíveis¹²⁰.

“Por isso, não há nenhum ser criado que não seja no tempo e no espaço”¹²¹.

¹¹⁷ PACHECO, *op.cit.*, p. 120.

¹¹⁸ GREGÓRIO DE NISSA. Santo. *A criação do homem*, XXIII. São Paulo: Paulus, 2011, p. 124. Esta é a concepção cristã da criação do mundo *ex nihilo*, ou seja, a partir do nada, diferente da filosofia platônica que admite a criação a partir de uma matéria preexistente.

¹¹⁹ Cf. PACHECO, *op.cit.*, p. 149.

¹²⁰ SILVA SANTOS, Bento. O horizonte da antropologia de Gregório de Nissa. In: *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*. 1ª ed. Porto Alegre: Est Edições, 2006, p. 151-156.

¹²¹ Cf. PACHECO, *op.cit.*, p. 226.

Esta terminologia (hipercosmo e cosmo) foi utilizada por Clemente de Alexandria, mas é possível que sua origem seja gnóstica. Ela equivale ao universo visível e invisível da tradição cristã¹²².

Esta divisão gregoriana significa que o ser humano, pelo fato de habitar um plano visível, não deve ser considerado apenas como um ser vivo. A significação metafísica do homem é muito mais profunda, pois, sua dimensão espiritual que o faz participar da imagem e semelhança de Deus também lhe confere identidade com a natureza inteligível. Já os seres vegetais e os animais irracionais pertencem totalmente ao mundo sensível por não possuírem razão. Deus é de natureza totalmente inteligível, o único ente dotado de eternidade e imutabilidade. Com relação aos anjos, Gregório, sob influência platônica, também os considera como seres inteligíveis (em um grau inferior a Deus), “mas dentro de uma tradição neoplatônica e cristã, como pessoal e existencial”¹²³.

Os anjos habitam um lugar, o hipercosmo, diferente da natureza divina que não pode ser delimitada por um espaço. “Assim, em relação a Deus, o anjo e o homem são ontologicamente idênticos, isto é, ambos são criaturas, distinguindo-se apenas porque o corpo do anjo não é formado por elementos materiais”¹²⁴. Entretanto, mesmo a natureza corporal angélica sendo tão sutil e não possuindo peso, ela não é totalmente espiritual. Logo, está ligada a um lugar com o qual deverá ter afinidades¹²⁵. Assim, deduz-se que os anjos, a exemplo dos homens, devem possuir mutabilidade¹²⁶. Tanto os homens quanto os seres angélicos só possuem imortalidade de alma por participação, e não por natureza.

¹²² PACHECO, *op.cit.*, p. 120.

¹²³ *Ibid.*, p. 121 e 150.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 121.

¹²⁵ *Id. Ibid.*

¹²⁶ Somente Deus é imutável. O movimento angélico não teria relação com o processo de nascimento, crescimento e morte que existe nos corpos materiais. A mutabilidade dos anjos seria de outra natureza, que se refere ao seu livre-arbítrio do pensamento, ou seja, a possibilidade de escolher o mal. Durante a Idade Média houve uma importante discussão, que contraria a ideia de Gregório de Nissa, sobre a possibilidade dos anjos também possuírem uma matéria, porém de natureza espiritual. De qualquer forma, os anjos são seres inteligíveis, porém, não são imutáveis nem podem ser eternos por natureza. Estas duas últimas características são de exclusividade divina.

Esta oposição espírito-matéria se torna um grande problema antropológico, porque a divindade dotada de uma natureza espiritual se identifica com um mundo “inteligível” que se opõe à matéria, ao passo que essa se caracteriza por um princípio ligado a um mundo “sensível” habitado pelos homens. Então, a relação antagônica entre os mundos sensível e inteligível se desloca para a distinção entre Criador e criatura. Começa a surgir assim uma tendência de considerar como má a inclinação para a matéria e o corpo e como boa a inclinação para o espiritual. Segundo Pacheco, a unidade corpo-alma passa a ficar comprometida sempre que os pensadores cristãos se deixam influenciar pelas correntes filosóficas pagãs, e Orígenes seria um exemplo importante a esse respeito. Por conseguinte, o dualismo religioso com sua tendência para uma concepção espiritual da divindade completamente afastada do mundo sensível não seria algo verdadeiramente cristão e levaria à problemática do desejo de superar esta distância. Com a acentuação da transcendência divina surgiram a ascese e a espiritualidade monásticas no cristianismo primitivo que por muitas vezes acentuam esta perspectiva¹²⁷.

Por isso, mesmo nos primórdios do cristianismo, surge a preocupação de se corrigir os rigores ascéticos excessivos¹²⁸. Para Pacheco, a antropologia do Padre Capadócio se posiciona de um modo a mostrar que o homem está enraizado no mundo, embora o ultrapasse como ser espiritual¹²⁹.

3.3. O homem como imagem e semelhança de Deus

Com o surgimento de uma concepção de profunda distância entre a criatura, com uma vida efêmera e instável; e Deus, com um estado de ser pleno e puro, aparece uma dificuldade

¹²⁷ PACHECO, *op.cit.*, p. 31-32.

¹²⁸ Cf. *Apophthegmata Patrum* (escritos atribuídos aos padres do deserto do século V. Descreve experiências e práticas espirituais dos eremitas cristãos do Egito), *apud* PACHECO, *op.cit.*, p. 32.

¹²⁹ PACHECO, *op.cit.*, p. 149.

de entendimento de uma humanidade criada como imagem e semelhança de Deus conforme as Sagradas Escrituras¹³⁰.

Se somente Deus é imutável, e permanece sempre o mesmo, “ao passo que é impossível que a natureza criada tenha consistência sem mudança”¹³¹, Gregório de Nissa procura responder a esse angustiante problema que envolve a relação modelo-imagem:

Qual é o significado da imagem? Como diremos, o incorpóreo é semelhante ao corpo? Como o que é submetido ao tempo é semelhante ao eterno? O que se modifica, com aquilo que não muda? Aquilo que é perfeitamente livre e incorruptível com o que está sujeito às paixões?¹³².

A antropologia gregoriana situa-se sob o signo da ambiguidade e da antinomia. O homem é definido, sempre, em termos que, se não são contraditórios, são pelo menos opostos: é ser e não ser, não é Deus e é *imagem* de Deus, é corpo e espírito, transitório e imortal [...]¹³³.

Então, é por causa dessa dificuldade que o Filósofo Nisseno começa a utilizar o entendimento platônico de que “participar” é ser “semelhante”¹³⁴. A afinidade com o divino se dá por “participação” em sua imagem, “tanto na criação como na restauração final de todas as coisas”¹³⁵.

[...] “segundo a imagem de Deus foi gerado o homem”. É o mesmo que dizer: [Deus] fez a natureza humana partícipe de todo bem e a Divindade é a plenitude; se o homem é à sua imagem, não é nesta plenitude que a imagem terá sua semelhança com o arquétipo?¹³⁶

Gregório de Nissa procura deixar bem claro em *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*¹³⁷ a diferença entre a divindade e o que lhe é semelhante. Deus sempre existiu, não foi criado, enquanto os seres humanos “participam” plenamente da existência, recebendo-a por criação. Contudo, participar da plenitude dos bens divinos não significa que o homem, como imagem,

¹³⁰ “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança; [...]. E Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus ele o criou; homem e mulher ele os criou” (cf. Gênesis 1, 26-27). Versão *A Bíblia do peregrino*. São Paulo: Paulus, 2006.

¹³¹ GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, XVI. São Paulo: Paulus, 2011, p. 101.

¹³² *Ibid.*, p. 96.

¹³³ PACHECO, *op.cit.*, p. 152.

¹³⁴ Cf. *Parmênides* 132 D e *Sofista* 240 ss.

¹³⁵ Cf. PESTANA, *op.cit.*, p. 94.

¹³⁶ GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, XVI. São Paulo: Paulus, 2011, p. 100.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 101.

deva possuir a mesma estrutura metafísica de seu modelo original, pois, caso contrário, se não houvesse nenhuma diferença entre Deus e suas criaturas, o Nisseno não poderia conceber a “semelhança” do homem com o arquétipo divino¹³⁸.

É nesse sentido que, em *Oratio catechetica magna*, “o Bispo de Nissa afirma claramente que semelhança não é “identidade” e que ser à imagem é ser, ao mesmo tempo, semelhante e dessemelhante”¹³⁹.

É naquilo que existe de comum entre os diferentes que Gregório compartilhou a ideia platônica de identificar a “semelhança” com a “participação”. Somente assim existe a possibilidade de uma “semelhança dessemelhante” e de uma “dessemelhança semelhante”, ora se acentuando a diversificação do Arquétipo, ora se valorizando a sua semelhança¹⁴⁰.

Se há algo em comum entre os seres humanos e Deus, mas também há diferenças, então, “o que é o homem?” S. Gregório, que viveu em ambiente cultural helenista, procurou dar uma resposta cristã a esta angustiante pergunta constantemente formulada por todos aqueles que possuíam formação filosófica grega¹⁴¹.

¹³⁸ Alguns comentadores entendem que semelhança não significa a necessidade de uma relação hierárquica, mas pode ser também recíproca, como entre dois homens. Segundo Maura IGLÉSIAS (“A relação entre sensível e inteligível: *methexis* ou *mimesis*?” In: PERINE, Marcelo (org.). *Estudos platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 96-97), isso ocorre por causa da interpretação dos diálogos posteriores ao *Parmênides*, nos quais haveria uma relação modelo-imagem incompatível com a noção de participação. Entretanto, para a referida autora, o paradigma platônico de participação (μέθεξις) se caracteriza *sempre* por empregar o vocabulário de semelhança (cf. *Parmênides* 132 D) em uma relação assimétrica e hierárquica. A presença da ideia na coisa que se lhe assemelha se dá na medida em que essa última é inferior (φαυλότερον) à primeira (cf. *Fédon* 74 D/E), ou seja, existe uma diferença radical entre o semelhante e aquilo a que ele é semelhante, entre o original e a imagem, como se pode observar no *Fédon* (100 C 5), e na *República* (V 476 B). Para IGLÉSIAS, portanto, a semelhança em Platão não pode pressupor um modelo e uma cópia. É dessa forma que Gregório de Nissa entende a participação, isto é, como o homem é imagem de Deus, para que ele possa ser semelhante, é necessário que, como criatura, seja parecido, e assim tenha um grau de parentesco (συγγένεια) com seu modelo (παράδειγμα), sem ser substancialmente idêntico a ele.

¹³⁹ PACHECO, *op.cit.*, p. 167. Através dessa maneira de interpretar a semelhança, torna-se possível, para Gregório, defender a unidade inteligível-sensível sem afirmar uma identidade ontológica entre Deus e os homens criados.

¹⁴⁰ PACHECO, *op.cit.*, p. 165. Essa concepção gregoriana de participação já constava do *Parmênides* (129 b), onde Sócrates afirma que não há nada de espantoso no fato das coisas sensíveis participantes sejam tanto semelhantes quanto dessemelhantes (ὁμοιά τε καὶ ἀνόμοια). Por isso é provável que o Bispo de Nissa tenha tomado essa noção do referido diálogo platônico.

¹⁴¹ Cf. LAPLACE, Jean. Introdução à *Criação do homem*. In: GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: Les éditions du CERF, 1943, p. 34.

Gregório de Nissa¹⁴² destaca o fato de que não está na natureza divina a diferença entre macho e fêmea, e por isso, “a sexualidade não entrava no plano primitivo de Deus”¹⁴³. Porém, o ser humano foi criado na existência com diferenças sexuais. Gregório ressalta esta questão ao afirmar que as Escrituras (cf. Gênesis, 1, 27) informam que a humanidade foi criada por Deus de duas formas: a primeira delas, escrita em primeiro lugar, segundo a imagem; e outra, citada posteriormente, conforme dois gêneros sexuais: homem e mulher¹⁴⁴.

Então, segundo *A criação do homem*¹⁴⁵, a humanidade possui duas características, uma delas tem relação com o divino, e a outra possui afinidade com o animal irracional. Assim, Gregório se utiliza da noção filoniana de μεθόριος¹⁴⁶ para tentar classificar o homem como um ser intermediário entre a natureza divina e a irracional. Por isso, a raça humana estaria em um plano intermediário entre Deus e o mundo sensível.

Desta forma, o ser humano é um composto, e pode assim ser constatadas em sua natureza duas ordens das quais participa integralmente: “do divino, a “razão” e a “inteligência” não admitindo a distinção em macho e fêmea; e do irracional ao qual participa a constituição somática dividida em macho e fêmea”, com prioridade para a primeira (do intelecto sobre o sexo), pois está dito em primeiro lugar “Fez Deus o homem segundo a imagem de Deus”¹⁴⁷.

Outra consideração importante sobre esta temática em *De hominis opificio* diz respeito ao pensamento de Gregório de Nissa de que a imagem não deve se aplicar à alma individual, mas à humanidade em seu conjunto (πλήρωμα).

¹⁴² GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, XXII. São Paulo: Paulus, 2011, p. 120.

¹⁴³ Cf. PACHECO, *op.cit.*, p. 190.

¹⁴⁴ GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, XVI. São Paulo: Paulus, 2011, p. 98.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 98-100.

¹⁴⁶ Além de PACHECO e J. DANIÉLOU (como citado em capítulo anterior), MAZZANTI também destaca que a palavra μεθόριος já tinha aparecido em Fílon de Alexandria (*In: De opificio Mundi*, 135): “τὸν ἄνθρωπον θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως εἶναι μεθόριον” (MAZZANTI, A.M. “L’aggettivo μεθόριος e la doppia creazione dell’uomo in Filone de Alessandria”. *In: BIANCHI, Ugo et al. La ‘doppia creazione’ dell’uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*. Roma: Edizioni dell-ateneo & Bizzari, 1978, p. 27).

¹⁴⁷ GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, XVI. São Paulo: Paulus, 2011, p. 98-100.

Portanto, o homem possui uma semelhança *noética* que lhe dá a possibilidade de conhecer a Deus¹⁴⁸. Então, o “parentesco” (συγγένεια) com Ele, de acordo com *A criação do homem*¹⁴⁹, está relacionado à “razão” e à “inteligência”. “O Bispo de Nissa afirma que a semelhança [no sentido daquilo que existe em comum] do homem e de Deus reside na alma”¹⁵⁰, porque “não está de fato, na natureza divina a diferença entre macho e fêmea”¹⁵¹.

3.4. O problema da criação do homem

Parece que a maioria dos filósofos concorda que o pensar humano não pode prescindir de tempo e espaço. Partindo-se desta concepção, um problema começa a surgir, pois, se é desta forma, todos os eventos bíblicos relacionados à criação divina só poderiam ser pensados dentro de uma sequência cronológica.

Em *De hominis opificio*, Gregório de Nissa segue uma linha filosófica cristã que somente admite a entrada da morte no mundo como consequência do pecado¹⁵², e isto passa a ser uma dificuldade para o Padre Capadócio, porque para ser fiel a este pressuposto, ele terá que explicar dois grandes problemas: o primeiro se refere à aparente contradição da humanidade já ter entrado no mundo sofrendo as consequências de dois “males” (sexualidade e mortalidade)¹⁵³ mesmo sem ter tido responsabilidade neles (a partir da existência terrena); e o segundo, que trata de um inadequado entendimento dos textos bíblicos conforme uma ordem no tempo.

¹⁴⁸ PACHECO, *op.cit.*, p. 86.

¹⁴⁹ GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, XVI. São Paulo: Paulus, 2011, p. 99.

¹⁵⁰ Cf. PACHECO, *op.cit.*, p. 190.

¹⁵¹ Cf. GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 120.

¹⁵² “O salário do pecado é a morte”. (Cf. Romanos 6, 23. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2006). Alguns filósofos cristãos seguem outra linha de pensamento acreditando que a morte é uma condição normal de um ser ligado à vida corpórea.

¹⁵³ Segundo BOEHNER & GILSON, (*op.cit.*, p.102), a sexualidade não é vista por Gregório de Nissa como um mal em si mesma, mas como um aspecto decorrente da queda, que fez com que a humanidade se tornasse mortal. Somente a morte poderia ser considerada como um mal, como o “salário” do pecado, pois, o Padre Capadócio rompe com a tradição platônica que fazia uma separação radical de corpo e alma.

O livro do Gênesis relata que primeiramente a humanidade foi criada com distinção de sexos: “homem e mulher os criou”¹⁵⁴. E Deus, estando em perfeita harmonia com eles no “jardim”¹⁵⁵, ordenou-lhes que fossem “fecundos e multiplicassem”¹⁵⁶. Somente em uma ocasião posterior (no tempo) o livro do Gênesis cita a ocorrência do pecado, que culminou com a expulsão de Adão e Eva do Paraíso.

De acordo com o raciocínio de Gregório de Nissa os corpos humanos foram criados corruptíveis desde o princípio, já que para o Nisseno a sexualidade pressupõe nascimento, crescimento e conseqüentemente mortalidade. Assim, a morte sempre fez parte da existência humana no mundo, o que, a princípio, parece inaceitável, pois como é possível que o Deus da vida e do amor pudesse criar seres mortais para habitar um mundo idealizado previamente corruptível, preparado especialmente pela potência divina para a vinda do homem, e onde existe uma grande privação de bem?

Para dar uma resposta a esse problema, a fim de isentarmos Deus de qualquer injustiça pela mortalidade humana e pelas dores que existem no mundo, teríamos que imaginar duas possibilidades que imputariam ao homem a responsabilidade pelos seus males que existem no mundo: a primeira seria pressupor uma espécie de preexistência “real” das almas; e a segunda seria admitir uma preexistência “ideal” das almas.

No primeiro caso, essa preexistência seria entendida no sentido platônico e estoico, com isso, teríamos que admitir a metempsicose, o que não é aceito pela doutrina cristã. Na segunda alternativa, proposta por Orígenes e aceita por Gregório de Nissa, é possível admitir a preexistência das almas no sentido de que o homem foi concebido de forma universal na mente de Deus.

¹⁵⁴ Cf. Gênesis 1, 27. *A Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2006.

¹⁵⁵ Cf. Gênesis 3, 8. *A Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2006. Estar em harmonia significa que o homem e a mulher já estavam no Paraíso antes da queda.

¹⁵⁶ Cf. Gênesis 1, 28. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2006.

3.5. O Pleroma humano e a teoria da dupla criação

A partir do momento que o surgimento da humanidade é concebido de duas formas diferentes: a “primeira” “ideal”, na mente de Deus; e a “segunda” “real”, na existência terrena, Gregório de Nissa estabelece com base nessa ideia uma teoria de dupla criação do homem, na qual existe uma distinção entre aquilo que o Nisseno chamou de πλήρωμα (um conjunto humano incriado, como se fosse um único corpo), e a criação do Adão histórico.

Portanto, aquele que, como diz a profecia, conhece todas as coisas antes do nascimento, tendo seguido tudo de perto, ou melhor, tendo percebido com a presciência para onde terá se inclinado o movimento da liberdade humana de escolha, em plena posse de si mesma, em seu conhecimento do futuro estabeleceu para a imagem a diferença entre macho e fêmea, que não olha mais em direção ao arquétipo divino, mas, como se disse, torna-se familiar com a natureza irracional¹⁵⁷.

A ideia da “primeira” criação, chamada por alguns intérpretes de “virtual”¹⁵⁸, não difere da análise metafísica de Aristóteles sobre “potência” e “ato”. O Filósofo de Nissa¹⁵⁹ faz uma comparação entre a criação do homem e as atividades manifestadas pelo embrião, as quais no início são somente vegetativas e sensitivas e somente depois racionais. O embrião não possui de fato uma capacidade racional, mas ela já existe “virtualmente”¹⁶⁰ desde o princípio.

A configuração do futuro homem aí já está em potência [ἐστὶ τῆ δυνάμει], mas a alma está ainda escondida, uma vez que ela não pode manifestar senão segundo a ordem lógica. Assim também a alma está no embrião, mas não visível: ela se manifestará em sua atividade segundo a natureza, acompanhando o crescimento do corpo¹⁶¹.

¹⁵⁷ GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, XVI. São Paulo: Paulus, 2011, p. 102.

¹⁵⁸ A criação virtual (*virtual creation*) do homem é um termo usado por PACHECO (*op.cit.*, p. 109, 115) e foi tirado de MESSENGER (*Evolution and Theology. The problem of man's origin*. Londres: 1931). A ideia foi considerada por esse como um grande feito do período patrístico (senão de toda a era cristã) e por aquela como extremamente importante e de grande originalidade. O termo “virtual” é colocado por MESSENGER a partir da palavra *power*, em grego δύναμις, que neste caso quer dizer potência/potencialidade.

¹⁵⁹ *Apud* PACHECO, *op.cit.*, p. 115.

¹⁶⁰ PACHECO (*op.cit.*, p. 109) lembra que na obra gregoriana *In Hexaemeron explicatio apologetica* todas as coisas estavam “virtualmente” (δυνάμειως) no impulso criador, em uma espécie de potência espermática (τῷ σπέρματι δύναντιν).

¹⁶¹ GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, XXIX. São Paulo: Paulus, 2011, p. 147-148.

[...] a criação ἐν ἀρχῇ do pleroma da humanidade é intencionalidade divina, correspondente ao seu presente sempiterno e adiastrático que, numa ordem real, só se realizará escatologicamente. Se, para Deus, o princípio e o fim do mundo coincidem, na ordem histórica a distensão temporal afasta-os, porque implica um suceder de seres, de gerações e acontecimentos¹⁶².

Esta criação fora do tempo, como intencionalidade na mente divina, Pacheco chama de “metadevir”, o qual coincide com o querer, o poder e a sabedoria de Deus, e implica na realização imediata de Sua obra. É inacessível e incompreensível ao homem, já que este está limitado por sua realidade histórica¹⁶³.

A justificativa da criação do homem em uma natureza mortal se dá graças à presciência divina que já previa o pecado original do homem, causa da morte e de todos os males do mundo, antes mesmo de sua existência real, pois o ser humano resolveu não mais querer olhar “em direção ao arquétipo divino”¹⁶⁴. Porque “pela potência (δύναμις) de Deus, não há nem passado nem futuro”¹⁶⁵, “tudo é simultâneo”. Assim, como “a referência à presciência e à potência divina elimina toda possibilidade de interpretar o texto no sentido de uma prioridade cronológica”¹⁶⁶, é possível atribuir responsabilidade ao homem pela entrada da morte no mundo, e também aceitar o fato de que o pecado original da humanidade não precisaria ter acontecido necessariamente após o surgimento do homem e da mulher no mundo. A respeito disso, Pacheco cita o Bispo de Nissa para afirmar que o rompimento do homem com Deus por causa do pecado “nunca foi na realidade existencial, na condição histórica presente, mas apenas “intencionalidade” na mente divina, como “metadevir”¹⁶⁷.

¹⁶² PACHECO, *op.cit.*, p. 188

¹⁶³ *Ibid.*, p. 108 e 116.

¹⁶⁴ GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, XVI. São Paulo: Paulus, 2011, p. 102.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.104.

¹⁶⁶ Cf. SILVA SANTOS. In: GREGÓRIO DE NISSA, *op.cit.*, XVI, p.103.

¹⁶⁷ PACHECO, *op.cit.*, p. 127.

Gregório de Nissa¹⁶⁸ cita uma passagem do evangelho para mostrar que a graça da ressurreição não é apresentada ao homem de outro modo senão com o restabelecimento ao estado primitivo daqueles que morreram:

Os que vivem neste mundo tomam marido ou mulher. Os que forem dignos da vida futura e da ressurreição da morte não tomarão nem marido nem mulher; porque não podem morrer e são como anjos; e, tendo ressuscitado, são filhos de Deus¹⁶⁹.

Esta passagem do evangelho reforçou muito a crença de S. Gregório de que o casamento só existe por causa da morte, porque não se tomará nem marido nem mulher quando não se puder morrer mais. Esta citação bíblica é de extrema importância para convencer o Padre Capadócio de que não se pode fazer uma separação entre “sexualidade” e “mortalidade”. Se o ser da humanidade é dividido em dois sexos, torna-se necessária a presença conjunta da morte. Não é possível existir sexualidade e imortalidade em um único ser. Uma coisa implica na outra, porque em caso contrário, se a morte não existisse desde o princípio da existência do homem na terra, não haveria a necessidade de multiplicação através de ato sexual. Os órgãos sexuais simplesmente não seriam necessários, haja vista que o seu fim é a procriação, e Deus não cria nada desnecessariamente.

Para Gregório de Nissa, o primeiro estado do homem era angélico. Então, o retorno à nossa natureza primitiva (após a ressurreição) fará com que nos tornemos semelhantes aos anjos também na sua forma de multiplicação, que, por participarem da imortalidade divina, não dependem do ato sexual. Segundo o Padre Capadócio, o modo de multiplicação dos anjos¹⁷⁰, que teria sido também a dos homens antes do pecado, “é indizível e incognoscível para as conjecturas humanas, exceto o fato de que [este modo] existe”¹⁷¹.

¹⁶⁸ GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, XVII. São Paulo: Paulus, p. 105.

¹⁶⁹ Cf. Lucas 20, 34-36 (*A Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2006).

¹⁷⁰ Gregório de Nissa cita o livro bíblico Daniel (7, 10), que relata a existência infinita (“milhões”) de anjos. Cf. *A criação do homem*, XVII. São Paulo: Paulus, p. 106.

¹⁷¹ Cf. GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, XVII. São Paulo: Paulus, p. 106.

Diante desse pressuposto, S. Gregório terá que explicar uma aparente contradição em suas afirmações: como é possível afirmar que o homem em seu estado primitivo possuía imortalidade como os anjos, se Deus por sua vontade livre criou a natureza humana desde o princípio de sua existência terrena composta de sexualidade e mortalidade? Como o homem poderia retornar a um estado inicial de imortalidade que nunca teria possuído?

Tudo isso passa a ser um problema, ou seja, a conciliação racional entre a teoria gregoriana da dupla criação do homem, que corresponde à junção duas perspectivas: a divina, que é intemporal; e a humana, submetida ao tempo, em uma só realidade.

A primeira concepção de criação seria incriada (em potência, somente na mente de Deus) e a segunda recebe a existência por uma criação na realidade sensível (em ato). Aliás, segundo Luiz Jean Lauand¹⁷², de acordo com a tradição platônico-agostiniana, não ficava clara a distinção entre um homem real e um homem simplesmente pensado, ideal.

Então, se Deus pensou a realidade criada, esta realmente existiu, porque Seu querer e seu atuar são projetados em uma unidade¹⁷³.

Se na mente de Deus o homem foi criado em uma natureza incorruptível, e, portanto, sem sexualidade, surgem algumas aporias ontológicas relacionadas ao retorno do homem ao seu estado original, que Gregório de Nissa¹⁷⁴ julga como incompreensível e impossível à linguagem humana descrever, mas que não coloca a ressurreição no âmbito do inverossímil.

Em Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, esta questão é tratada como um mistério indizível do paraíso, que somente poderia aparecer em sua evidência às pessoas iniciadas como o Apóstolo Paulo¹⁷⁵.

¹⁷² In: TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Verdade e conhecimento*. Martins Fontes, 2001, p. 61.

¹⁷³ PACHECO, *op.cit.*, p. 117.

¹⁷⁴ GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, XXI e XXVI. São Paulo: Paulus, 2011, p. 118 e 136.

¹⁷⁵ *Ibid.*, XVII, p. 105.

3.6. O problema da ressurreição

Na época de Gregório era comum a crítica dos filósofos pagãos contra a fé cristã em relação à doutrina da ressurreição. Para refutar estes questionamentos, o Bispo de Nissa passou a defender a doutrina da restauração final (ἀποκατάστασις), cujo principal expoente foi Orígenes¹⁷⁶.

Em Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου a referência à ἀποκατάστασις se dá quando Gregório de Nissa afirma que o “retorno ao estado primitivo nos torna semelhantes aos anjos”¹⁷⁷ e “com o cumprimento do gênero humano, o tempo cessará definitivamente e então todas as coisas retornarão aos seus elementos primitivos, e será transformada também a humanidade e, de seu estado perecível e terrestre, passará a um estado impassível e eterno”¹⁷⁸.

Esta doutrina apregoava que o fim de tudo tinha que ser igual ao começo, ou seja, “a restauração é a ressurreição do homem à sua natureza original perfeita, como Deus o criou”¹⁷⁹, que, segundo o Padre Capadócio¹⁸⁰ só é possível com a derrota do mal e o retorno ao bem.

Então, os dois “males” (sexualidade e mortalidade) que acometeram a humanidade em sua existência terrena, ao serem vencidos, não pertencerão mais ao seu ser e a perfeição original do homem poderá ser retomada em uma estrutura metafísica mais próxima de Deus.

A dificuldade de entendimento da ressurreição dos corpos acontece por causa da existência de diferentes concepções antropológicas em filosofia. Aristóteles classifica o ser humano como uma unidade substancial entre alma e corpo, e por isso entende a alma como “forma” do corpo. Por outro lado, os platônicos entendem que a alma é uma “substância” incorpórea completa em si mesma.

¹⁷⁶ PESTANA, *op.cit.*, p. 39.

¹⁷⁷ GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, XVII. São Paulo: Paulus, 2011, p. 106.

¹⁷⁸ *Ibid.*, XXII, p. 121.

¹⁷⁹ PESTANA, *op.cit.*, p. 46.

¹⁸⁰ GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, XX. São Paulo: Paulus, 2011, p. 117.

Porém, na visão cristã, a alma adquire imortalidade por participação no ato da criação divina juntamente com o corpo, diferente da visão grega de eternidade da ψυχή. Para o cristianismo, a alma só é imortal em unidade com o corpo.

Se a visão aristotélica de unidade psicossomática do composto humano (que também é a cristã) estiver certa, surgiria um problema aparentemente contraditório para os filósofos cristãos: a explicação do fato da alma não perecer junto com o corpo.

Alguns intérpretes entendem que, neste caso, ficaria mais fácil compreender o ensinamento bíblico de que Deus ressuscitará os corpos no último dia. Assim, a alma ficaria “inativa”, em estado de “dormição” por algum tempo, mas sempre conectada ao corpo, até o dia do juízo final quando o ser inteiro do homem “despertará” para a vida eterna.

Porém, ainda restaria uma dificuldade: como explicar a doutrina católica sobre a intercessão dos santos falecidos?¹⁸¹

Este problema abriria espaço para estudiosos da escatologia cristã interpretarem a ressurreição como um evento particular, o que contrariaria a doutrina oficial da Igreja que prevê uma ressurreição universal somente no último dia, quando acontecerá o juízo final.

Gilson¹⁸² entende que, para quem aceita a ideia de alma como forma do corpo, ficaria mais fácil “compreender porque Deus ressuscitará um dia o corpo de que é a forma sem o qual ela não é “completamente” o que é”. Se assim for, este autor dá uma abertura para a aceitação de que a alma poderia ter alguma atividade sem o corpo, mesmo que desprovida de sua plenitude ontológica.

E esse é um bom caminho de argumentação para os cristãos que defendem a tese platônica da alma como substância, pois desta maneira não haveria qualquer impedimento

¹⁸¹ A passagem bíblica de 2 Macabeus 15, 12-15, um dos livros deuterocanônicos não aceitos pelos protestantes, é a mais emblemática para os católicos no sentido de defender a intercessão dos santos e obviamente era conhecida por S. Gregório: “No sonho viu [Judas, o macabeu] o seguinte: Onias [já falecido], o antigo sumo sacerdote [...], estendia as mãos e rezava por toda a comunidade judaica. [...] Onias tomou a palavra para dizer: - Este é Jeremias [já falecido], o profeta de Deus, que ama seus irmãos e intercede continuamente pelo povo e pela Cidade”. (A Bíblia do Peregrino. São Paulo: Paulus, 2006).

¹⁸² GILSON, *op.cit.*, p. 75.

para a aceitação racional de sua sobrevivência após o perecimento corporal. Contudo, por outro lado, surgiria uma problemática de justificação de uma concepção contraditória que apregoa que a alma se bastaria sozinha e ao mesmo teria necessidade de unidade com o corpo.

A dificuldade de se defender a tese de que a alma é dependente e independente, completa e incompleta ao mesmo tempo se assemelha ao constante problema metafísico, desde os primórdios da filosofia, que trata da interação da unidade e da multiplicidade no ser.

Parece que a posição adotada pelo Pensador Nisseno é a platônica, pois Nemésio, bispo de Émeso¹⁸³, quando considera a alma como uma substância completa em si mesma, afirma fazê-lo sob a autoridade de São Gregório de Nissa. Bohner & Gilson¹⁸⁴ também afirmam que Gregório de Nissa concebe a alma como uma substância.

Mesmo pensando desta maneira, o Padre Capadócio, como cristão, não pode deixar de levar em consideração o conceito bíblico de ψυχή, que também dá ao corpo um valor positivo, não o excluindo do plano salvífico de Deus. Por isso, Gregório sintetiza a doutrina da ressurreição ao formular a ideia de que o fim último da alma é o retorno ao seu próprio corpo, porém, reconstituído e transfigurado¹⁸⁵.

O Bispo de Nissa diz que “a alma tem naturalmente nela uma inclinação afetuosa pelo corpo com quem ela habita e, por causa de sua união com ele, ela possui uma aptidão secreta para reconhecer seu familiar”¹⁸⁶.

Assim, pelo poder de Deus, os elementos do corpo que foram separados na decomposição do corpo, que sempre estarão presentes no cosmo e que na sua estrutura mais ínfima não podem ser destruídos, voltarão a ficar reunidos na ocasião da ressurreição e por

¹⁸³ Apud GILSON, *op.cit.*, p. 75.

¹⁸⁴ BOHNER, Philotheus; GILSON, Étienne, *op.cit.*, p. 94.

¹⁸⁵ A ideia cristã da ressurreição prevê a aquisição de um corpo transformado: “O mesmo se dá com a ressurreição dos mortos; semeado corruptível, o corpo ressuscita incorruptível; semeado desprezível, ressuscita reluzente de glória; semeado na fraqueza, ressuscita cheio de força; semeado corpo psíquico ressuscita corpo espiritual”. (Cf. 1 Coríntios 15, 42-44. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2006).

¹⁸⁶ Cf. GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, XXVII. São Paulo: Paulus, 2011, p. 138.

uma atração misteriosa da natureza serão levados espontaneamente em direção à alma que lhes é própria¹⁸⁷.

Se a decomposição corporal não pode interromper a vida do composto humano, é preciso que Gregório de Nissa dê uma explicação de como se mantém o vínculo da alma com o corpo, mesmo após a morte física. Assim, em *De hominis opificio*, o Nisseno relata a existência de um elemento permanente na mudança de nosso corpo: o εἶδος¹⁸⁸.

De fato, a conversação do Cristo sobre o Hades mostra que na alma, mesmo depois de sua separação, permanecem marcas distintivas do composto que éramos. Quando os corpos são depositados na tumba, permanece nas almas algum sinal corporal que permite reconhecer Lázaro e não permite ao rico permanecer desconhecido¹⁸⁹.

Com relação à restauração final, se todos os raciocínios de Gregório de Nissa forem aceitos, além da questão da unidade de corpo e alma, talvez ainda exista um problema de maior complexidade no sentido de se tentar dar uma solução à questão do corpo da espécie humana, que retornará a um estado de imortalidade, similar aos anjos.

O pressuposto de Gregório de Nissa é que, ao interpretar as palavras atribuídas a Jesus¹⁹⁰, uma relação íntima entre morte e sexualidade seria detectada. Quer dizer, as relações sexuais só existiriam como consequência da entrada da mortalidade no mundo. Portanto, a conclusão natural a que se chega é que após a ressurreição, quando não houver mais a morte,

¹⁸⁷ Esta ideia já se encontrava em MINÚCIO FELIX (século III) que afirmava que mesmo com a dissolução do corpo, que desaparece para nós, Deus “se ocupa da conservação dos elementos”. In: *Octavio*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2000, p. 136.

¹⁸⁸ Esta palavra grega normalmente é traduzida como *forma*, a oposição da matéria; mas para não confundir com outra expressão grega, a μορφή; optou-se por traduzir εἶδος como *aspecto* ou *espécie*.

¹⁸⁹ GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem*, XXVII. São Paulo: Paulus, 2011, p. 138. Lázaro era um mendigo doente que jazia na porta de um homem rico, “*todo coberto de chagas, que desejava matar a fome com as migalhas que caíam da mesa do rico, [mas ninguém lhe dava]*”. (Cf. Lucas 16, 20. *O Santo Evangelho de N.S. Jesus Cristo*. 26ª ed. Caxias do Sul: Paulinas, 1978). Quando os dois morreram, o jovem rico estando em um lugar de tormentos pôde reconhecer Lázaro, que estava no paraíso. O próprio Cristo, após sua morte e antes da ressurreição, desceu à mansão dos mortos: “*Morto na carne, foi vivificado no espírito, no qual foi também pregar aos espíritos em prisão*”. (Cf. 1 Pedro 3, 18-19. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2006).

¹⁹⁰ “*Os que vivem neste mundo tomam marido ou mulher. Os que forem dignos da vida futura e da ressurreição da morte não tomarão marido nem mulher, porque não podem morrer e são como anjos*” (Cf. Lucas 20, 34-36. *A Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2006).

o matrimônio também não existirá mais. Então, os órgãos sexuais não seriam mais necessários para a preservação da espécie.

Vencida a morte, um corpo incorruptível não precisaria mais nascer, crescer e morrer. Por isso, os alimentos também não seriam mais necessários, já que, no pensamento gregoriano, a única finalidade da alimentação seria o desenvolvimento do corpo. Se assim for, a consequência lógica é que, do mesmo modo, a boca, os dentes, as vísceras, e os orifícios, cujos fins são respectivamente a recepção, a trituração, a digestão, e a excreção (das coisas inúteis) dos alimentos, também não possuiriam mais qualquer função, e, portanto, da mesma forma, não teriam mais necessidade de existir.

S. Gregório¹⁹¹ cita o Apóstolo Paulo que prediz a imobilidade do tempo e a renovação de tudo o que é submetido ao movimento, porque Deus sabe exatamente o número de almas que virão até o fim do mundo para o “crescimento”¹⁹². Logo, após a plenitude do homem, ocorreria a supressão do movimento, o que nos leva a pensar em uma inexistência corporal quando o homem retornar ao seu estado original semelhante aos anjos.

Se assim for, as mãos, que servem para agir, e os pés para caminhar, também não serviriam de nada quando a humanidade habitar um mundo onde não haverá mais divisão temporal. Sem as propriedades do corpo com suas qualidades materiais (tamanho, cor, peso etc) a ideia de corpo seria dissolvida¹⁹³.

Diante da dificuldade de se afirmar a existência de um corpo (com todas as suas propriedades espaciais e temporais) em um plano inteligível, Gregório de Nissa coloca duas alternativas: ou a nossa transformação futura não poderia se chamar ressurreição, já que em vista da inutilidade das partes corporais na outra vida, elas não poderiam ressuscitar junto com

¹⁹¹ Cf. *A criação do homem*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 121.

¹⁹² Cf. *Id. Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*, p. 127.

o corpo; ou as realidades corporais criadas pelo autor da restauração universal seriam vãs e inúteis para a vida futura¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Esta problemática da dissolução da concepção de corpo (sem partes nem órgãos) é afirmada no diálogo de Gregório com a sua irmã Macrina sobre *A alma e a ressurreição*. Contudo, esta difícil questão sobre a ressurreição também está implícita em *A criação do homem*, capítulos XXII, XXIII e XXIV, quando o Bispo de Nissa diz que como um dia o mundo do movimento terá fim, também será necessária a “cessação dos seres”, isto é, não haverá mais o crescimento dos seres humanos, que vindos do *não ser*, serão novamente transformados em um novo estado.

CONCLUSÃO

A justificação da doutrina cristã da ressurreição, que pressupõe uma unidade entre corpo e alma, é um problema que Gregório de Nissa julga como insolúvel. Todavia, em *De hominis opificio*, o Nisseno afirma que este fato não impossibilita a aceitação da ideia de uma restauração final, pois as limitações e as fragilidades de nossos raciocínios lógicos não podem debilitar a alma na esperança da ressurreição. Assim, a conclusão a que se chega é que a ideia de corpo com certas propriedades temporais (como movimento e conseqüentemente tempo) na eternidade pode ser coerente.

Segundo o Padre Capadócio, não se pode indagar coisas que não se pode compreender, no sentido de se avaliar a potência divina segundo nossas medidas, e por isso, a doutrina da restauração final, assim como a criação de Deus, são assuntos que devem ser conduzidos pela fé. Porque, do mesmo modo que é difícil para o entendimento racional entender o fato, citado por Gregório, que tem como fonte a Escritura, de que o universo [e conseqüentemente os seres] surgiu do nada através de uma grande transformação do “não ser” para o “ser”; da mesma forma não é concebível para a razão aceitar a concepção de que o mundo e o homem ainda deverão ser transformados em um novo estado.

Em *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* é nítida a exclusão radical que o Nisseno faz de qualquer característica passional em um mundo inteligível, por causa de sua dificuldade de aceitar a possibilidade de que qualquer ser espiritual (como os anjos e o homem restaurado) possua algum tipo de natureza material. Por isso, ele deixa claro que após a transformação dos seres não haveria mais partes nem extensão. Os humanos renovados “necessariamente” cessariam de crescer, e não seriam mais “arrastados para baixo pelo peso de sua carne”, porque viveriam nos espaços celestiais. Em contrapartida, S. Gregório também afirma que somente Deus pode ser totalmente imutável e atemporal. Esta aparente contradição gregoriana

faz com que alguns comentadores ressaltem o fato de que não pode existir nenhum ser criado que não seja no tempo e no espaço.

Conceber seres com propriedades materiais implicaria lhes imputar crescimento, e consequentemente mortalidade, o que tornaria paradoxal a teoria da dupla criação do homem, que apregoa o retorno do ser humano a um estado original de imortalidade. Então, como conciliar a ideia de que um ser possa ser imortal e ao mesmo tempo dotado de movimento, já que Gregório de Nissa afirma que a cessação [do desenvolvimento] dos seres é uma verdade de fé que consta da Escritura?

É nesse ponto que surge uma grande dificuldade para Gregório de Nissa demonstrar racionalmente a existência da dupla criação do homem.

Constatado este fato, os estudiosos cristãos não conseguem escapar de uma grande problemática na tentativa de explicar o surgimento da vida humana na terra, pois, levando-se em consideração a narrativa do livro do Gênesis, as duas possibilidades de se tentar responder a esta questão se tornam paradoxais. Aqueles que defendem que o pecado original foi cometido pelo Adão histórico não conseguem explicar como a morte entrou no mundo mesmo antes da queda. Por outro lado, defender a culpa da humanidade através de uma ideia paradoxal (para a mente humana) de uma “virtualidade factual” [esse termo é meu] não torna possível para a razão entender a compatibilidade entre corpo e alma na eternidade.

Apesar desta situação conflitante, em *De hominis opificio*, Gregório de Nissa considera a teoria da dupla criação como uma possibilidade real, desde que aceita pela fé. Desta forma, esta se posiciona em um grau de superioridade em relação à razão, e isto se torna claro quando o Nisseno, em sua referida obra, ao se referir à “cessação dos seres”, afirma que devemos deixar de indagar as coisas que não podemos compreender, e assim o “como” deve ser rejeitado de nossa curiosidade.

Defender a questão da unidade substancial de um corpo noético na restauração final parece ser um grande desafio filosófico. Para defender a ideia da presença de movimento no hipercosmo, a única solução que parece viável seria pesquisar a possibilidade de uma maior participação humana na imagem divina em relação a que teve em sua existência terrena. Para isso, seriam necessários estudos especulativos mais aprofundados no sentido de se investigar e buscar respostas sobre eventuais graduações hierárquicas de “semelhança” entre Deus e as duas estruturas metafísicas da humanidade (homem mortal e homem imortal), a fim de se desenvolver uma filosofia de participação (de uma humanidade restaurada) na eternidade de Deus. Somente assim seria possível verificar a viabilidade de conciliação entre movimento e imortalidade na composição dos seres inteligíveis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: (contra os pagãos)*, parte I. 11^a. ed., São Paulo: Vozes, 2009.

BIANCHI, Ugo; SPADA, S. di C.A.; CERUTTI, M.V.; CIGOGNINI, M.; MAZZANTI, A.; GIUFFRÈ, C.S.; GASPARRO, G.S. *La 'doppia creazione' dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*. Roma: Edizioni dell-ateneo & Bizzari, 1978.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da Filosofia Cristã*. 12^a. ed., Petrópolis: Vozes, 2009.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Stromata I*. Cultura y religión. Edición bilingüe preparada por Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1996.

CORREA, Juan de Dios; SGRECCIA, Elio. *Identidade e estatuto do embrião humano*. Atas da terceira assembleia da Pontifícia Academia para a vida. Bauru: EDUSC, 2007.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *O que é filosofia medieval*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

FÉLIX, Minucio. *Octavio*. Introducción, traducción y notas de Víctor Sanz Santacruz. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2000.

GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Introduction et traduction par Jean Laplace, S.J. – Notes par Jean Daniélou S.J. – Réimpression de la première édition revue et corrigée. Paris: Les éditions du CERF, 1943.

GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. Tradução Bento Silva Santos. São Paulo: Paulus, 2011. [Coleção Patrística].

GREGORY OF NYSSA. *On the making of man*. Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series. Volume V – Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises. New York: Cosimo, 2007 (1893).

GREGOR VON NYSSA. *Von der Erschaffung des Menschen*. Griechlich und Deutsch von Dr. Franz Dehler. Leipzig: Bibliothek der Kirchenväter, 1859. Harvard College Library, 1880.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica Fides et Ratio aos bispos da Igreja Católica sobre as relações entre fé e razão*. 14 de setembro de 1998.

JUSTINO, mártir. Santo Justino de Roma. *I e II Apologias: diálogo com Trifão*. [introdução e notas Roque Frangiotti; tradução Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin]. São Paulo: Paulus, 1995 (Patrística).

KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. 6ª.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

MIGNE, Jean Paul. *Patrologia Graeca*. Tomus XLIV. Gregorio Nysseno. *De hominis opificio*. Bibliothecae Cleri Universi, 1863.

_____. *Patrologia Graeca*. Tomus XII. Origenes. *Genesim Homilia I*. Bibliothecae Cleri Universi, 1862.

MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2008.

NASCIMENTO, Dax Fonseca Moraes Paes. Fílon de Alexandria e a tradição filosófica. *Μετανόια*: Revista Eletrônica, São João Del-Rei, UFSJ, n.5, p.55-90, jul. 2003.

NICOLA, Ubaldo. *Antologia ilustrada de Filosofia*. Das origens à idade moderna. São Paulo: Globo, 2005.

ORÍGENES. *Contra Celso*. Tradução Orlando dos Reis. Introdução e notas Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004. (Patrística; 20).

PACHECO, Maria Cândida da Costa Reis Monteiro. S.Gregório de Nissa. *Criação e tempo*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1983.

PESTANA, Álvaro César. *Estudo do “Fédon” de Platão em comparação com o “Diálogo da alma e da ressurreição” de Gregório de Nissa*. Dissertação (Mestrado em Letras) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 114 f. 1998.

PLATÃO. *Parmênides*. Texto grego estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. 4ª ed. Rio de Janeiro: PUC e São Paulo: Loyola, 2013.

_____. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 11ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

PÉREZ, Laura. Orfeo y el plagio de la filosofía hebrea: citas órficas em Stromata 5. 14 de Clemente de Alejandría. *Circe de clásicos y modernos*: Santa Rosa, Universidad Nacional de La Pampa, v. 15, n.2, p. 113-131, dic. 2011.

PERINE, Marcelo (org.). *Estudos platônicos. Sobre o ser e o aparecer; o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009.

PHILO. *On the Creation. Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3*. Volume 1. Loeb Classical Library. Translated by F.H. Colson and G.H. Whitaker.

POSSENTI, Vittorio. A aliança socrático-mosaica pós-metafísica, deselenização, terceira navegação. *Síntese*: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, FAJE, v.36, n.116, p.325-353, 2009.

RATZINGER, Joseph; FLORES D'ARCAIS, Paulo. *Deus existe?* Trad. Sandra Martha Dolinsky. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2009.

_____. *Fé, verdade e tolerância*. O cristianismo e as grandes religiões do mundo. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2007.

_____. *Introdução ao cristianismo*. Preleções sobre o símbolo apostólico com um novo ensaio introdutório. São Paulo: Loyola, 2005.

REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Lisboa: Edições 70, 1997.

ROSA, Dirlei Abercio da. *Projeto do Pai*: roteiro para estudo do Antigo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2010.

SILVA SANTOS, Bento. O horizonte da antropologia de Gregório de Nissa. In: *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*. 1ª ed. Porto Alegre: Est Edições, 2006.

SPINELLI, Miguel. *Helenização e recriação dos sentidos. A filosofia na época da expansão do cristianismo – Séculos II, III e IV*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Coleção Filosofia: 145).

The Works of Philo Judaeus, the contemporary of Josephus. Translated from the greek by C.D. Yonge, B.A. Vol. I. London: George Bell & Sons, York Street, Covent Garden, 1890.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Verdade e conhecimento*. Tradução, estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand, Mário Bruno Sproviero. 2ª. ed., São Paulo: WMF Martins Fontes, 2001.

VEIGA, Bernardo. *É impossível o diálogo inter-religioso?* O pensamento de Bento XVI e a visão de Raimundo Lúlio sobre o diálogo inter-religioso. São Paulo: Instituto de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2008.

Endereço eletrônico para contato com o autor: rogiesu@gmail.com

