

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**ROGÉRIO DE PAULA E SILVA**

**IMAGEM E SEMELHANÇA NO *DE HOMINIS*  
*OPIFICIO* DE GREGÓRIO DE NISSA**

Guarulhos  
2015

**ROGÉRIO DE PAULA E SILVA**

**IMAGEM E SEMELHANÇA NO *DE HOMINIS*  
*OPIFICIO* DE GREGÓRIO DE NISSA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Metafísica, Ciência e Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Maurício Pagotto Marsola.

Guarulhos  
2015

## FICHA CATALOGRÁFICA

Silva, Rogério de Paula e

**Imagem e semelhança no *De hominis opificio* de Gregório de Nissa /**

Rogério de Paula e Silva. – Guarulhos: [s.n.], 2015.

84 f.

Orientador: Maurício Pagotto Marsola

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2015.

Título em inglês: Image and likeness in *De hominis opificio* by Gregory of Nyssa.

1. Imagem e semelhança 2. Dupla criação 3. Problema antropológico 4. Gregório de Nissa I. Título.

**ROGÉRIO DE PAULA E SILVA**

**IMAGEM E SEMELHANÇA NO *DE HOMINIS*  
*OPIFICIO* DE GREGÓRIO DE NISSA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Metafísica, Ciência e Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Maurício Pagotto Marsola.

Aprovação: 11/12/2015

---

Prof. Dr. Maurício Pagotto Marsola – Orientador  
Universidade Federal de São Paulo

---

Prof. Dr. Juvenal Savian Filho  
Universidade Federal de São Paulo

---

Prof. Dr. Joel Gracioso  
Faculdade de São Bento de São Paulo

Dedico este mestrado ao meu saudoso pai,  
*Vicente de Paula e Silva* (25/05/1931-  
22/06/2014), um amante do saber.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço especialmente ao Professor Dr. Maurício Pagotto Marsola pela confiança em mim e no meu trabalho, o que contribuiu para o meu ingresso na Unifesp, e por sua dedicação na orientação deste trabalho.

Ao Professor Dr. Juvenal Savian Filho por suas importantes observações apresentadas no exame de qualificação.

Ao Professor Dr. Joel Gracioso pelas considerações feitas no exame de qualificação.

Ao Professor César Motta Rios por seu apoio aos meus estudos.

Aos amigos Tiago José Risi Leme e Nélio Gilberto dos Santos pela ajuda na língua francesa.

A minha professora de grego Karen Amaral Sacconi, por suas contribuições nas explicações gramaticais e nas traduções.

Ao colega José Ignacio Coelho Mendes Neto por sua revisão do texto.

À Daniela Gonçalves, secretária executiva do programa de pós-graduação em filosofia da EFLCH-Unifesp, por sempre me atender com atenção e dedicação.

A todos os funcionários da Unifesp-Guarulhos que indiretamente colaboraram com esta pesquisa.

O meu agradecimento à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela concessão da bolsa durante o período de realização deste mestrado.

E finalmente agradeço ao Ser Supremo que nos concede a vida e nos dá ânimo, e por isso, sem Ele eu não poderia nem iniciar nem tampouco concluir com êxito este mestrado.

## RESUMO

O *De hominis opificio*, considerado a mais filosófica das obras gregorianas, é um tratado dedicado ao problema antropológico da imagem e semelhança. Deus é simples e imutável, ao passo que na natureza criada há composição e mudança. Também não está na Divindade a diferença entre “macho” e “fêmea”. Sendo assim, Gregório de Nissa apresenta a criação do homem como “dupla”. A “primeira” (cf. *Gênesis* 1, 26-27a), inteligível e atemporal, refere-se ao homem universal (πλήρωμα), ao passo que a “segunda” (cf. *Gênesis* 1, 27b), sensível e histórica, diz respeito à criação da humanidade em suas particularidades sexuais. No entanto, paradoxalmente, o ato criador, por ser indivisível, é único na eternidade. O propósito desta dissertação é demonstrar de que forma Gregório de Nissa, por meio dessa teoria da dupla criação do homem, responde a essa problemática. O Capadócio inicia seu tratado fazendo uma relação entre a cosmologia grega e os relatos bíblicos da criação (*Gênesis* 1, 26-27), destacando as claras diferenças entre a realidade superior do homem, por possuir uma alma racional, e o restante da obra da criação. Deus criou o κόσμος em função dos seres humanos. Se certos elementos naturais (água e ar) estão situados entre a terra (fixa) e a esfera do céu (móvel), de forma semelhante se caracteriza a estrutura ontológica do homem, considerado pelo Capadócio como um meio-limítrofe (μέσος-μεθόριος) entre os reinos inteligível e sensível. Essa condição intermediária do homem também se relaciona com a concepção de προαιρέσις (livre-arbítrio), que possibilita à alma humana fazer um movimento de escolha entre a virtude e o vício. Se, por um lado, o homem tem parentesco (συγγένεια) com os seres sem razão (ἄλόγος), por outro lado somente ele pode participar dos bens divinos. Desse modo, a ideia de imagem e semelhança identifica-se com a noção gregoriana de participação (μέθεξις ou μετουσία), e não com a conotação de cópia idêntica (μίμησις). Somente ao Cristo-λόγος é permitido ter identidade absoluta com Deus-Pai, porque ele, como o Filho, é a perfeita imagem do Ser Supremo. Ao homem, por ser “à” imagem (κατ’εἰκόνα) compete ser apenas imagem da imagem (εἰκὼν εἰκόνος). O Λόγος, por possuir totalmente e simultaneamente divindade e humanidade, pôde tornar-se assim um mediador na criação, e isso tornou possível a viabilidade da ideia de imagem e semelhança. Essa foi a solução definitiva dada por Gregório de Nissa ao problema antropológico.

**Palavras-chave:** imagem e semelhança, dupla criação, problema antropológico, Gregório de Nissa.

## ABSTRACT

*De hominis opificio*, considered the most philosophical of the Gregorian works, is a treatise dedicated to the anthropological problem of image and likeness. God is simple and immutable, while in created nature there is composition and change. In the Divinity there is also no difference between “male” and “female”. Therefore, Gregory of Nyssa presents the creation of man as “double”. The “first” one (cf. *Genesis* 1, 26-27a), intelligible and atemporal, refers to the universal man (πλήρωμα), while the “second” one (cf. *Genesis* 1, 27b), sensible and historical, is related to the creation of humanity with its sexual particularities. However, paradoxically, the act of Creation, being indivisible, is unique in eternity. The purpose of this dissertation is to demonstrate how Gregory of Nyssa, through his theory of the double creation of man, solves this problem. The Cappadocian begins his treatise drawing a relation between Greek cosmology and the biblical accounts of Creation (*Genesis* 1, 26-27), highlighting the clear differences between the superior reality of man, who possesses a rational soul, and the remainder of Creation. God created the κόσμος suited for human beings. If some natural elements (water and air) are situated between earth (fixed) and the celestial sphere (mobile), a similar arrangement describes the ontological structure of man, considered by the Cappadocian as intermediary-limitrophe (μέσος-μεθόριος), between the intelligible and sensible realms. This intermediate condition of man is also related to the conception of προαίρεσις (free will), that enables the human soul to make a movement of choice between virtue and vice. If, on one hand, man is akin (συγγένεια) to beings without reason (ἄλογος), on the other hand only man can participate in the divine goods. So, the idea of image and likeness is identified with the Gregorian notion of participation (μέθεξις or μετουσία), and not with the connotation of an identical copy (μίμησις). Only the Christ-*logos* is allowed to have an absolute identity with God the Father, because Christ, as Son, is the perfect image of the Supreme Being. Man, who is “in” the image (κατ’εἰκόνα), can only be an image of the image (εἰκὼν εἰκόνοσ). Λόγος, since it totally and simultaneously possesses divinity and humanity, was then able to become a mediator in Creation, and this made possible the viability of the idea of image and likeness. This was the definitive solution given by Gregory of Nyssa to the anthropological problem.

**Keywords:** image and likeness, double creation, anthropological problem, Gregory of Nyssa.

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>Introdução histórica ao tratado</b> .....	<b>13</b>
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>A estrutura e o conteúdo do <i>De hominis opificio</i></b> .....	<b>15</b>
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>As potências da ψυχή</b> .....	<b>28</b>
<b>CAPÍTULO IV</b>	
<b>A imortalidade da alma</b> .....	<b>32</b>
<b>CAPÍTULO V</b>	
<b>Entre a matéria e o espírito: o homem como μέσος-μεθόριος</b> .....	<b>41</b>
<b>CAPÍTULO VI</b>	
<b>A participação como semelhança</b> .....	<b>49</b>
<b>CAPÍTULO VII</b>	
<b>O νοῦς e o λόγος</b> .....	<b>55</b>
<b>CAPÍTULO VIII</b>	
<b>O homem como imagem da Imagem</b> .....	<b>61</b>
<b>CAPÍTULO IX</b>	
<b>A teoria da dupla criação</b> .....	<b>64</b>
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>75</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>78</b>

## APRESENTAÇÃO

As reflexões do *De hominis opificio* giram em torno de um tema central, chamado de “problema antropológico”, que trata da concepção do homem feito à imagem e semelhança de Deus conforme o *Gênesis* (1, 26-27). Por isso, elegemos esse assunto como o cerne de nossa pesquisa, através da qual procuramos demonstrar de que forma, ao se deparar com essa dificuldade, o Nisseno elaborou uma tese inédita a respeito da “dupla criação” do homem, desenvolvida a partir do texto bíblico. Esse assunto já tinha sido explorado de forma semelhante por Fílon de Alexandria e Orígenes. A novidade em Gregório reside em sua ideia paradoxal de uma espécie de “uniduplicidade” da criação humana, ou seja, o ato criador divino é único e duplo ao mesmo tempo, diferentemente da ideia de duas criações separadas por um intervalo de tempo, como nos fizeram crer os referidos pensadores alexandrinos.

Explicamos a teoria da dupla criação do homem em Gregório da seguinte maneira: na “primeira criação”, Deus criou o homem “κατ’εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν” (à imagem e semelhança, cf. *Gênesis* 1, 26), enquanto a “segunda criação” (*Gênesis* 1, 27b) aconteceu devido à queda prevista por Deus. A “primeira criação” é atemporal e ideal, trata-se da humanidade em sua totalidade [πλήρωμα] e perfeição; e a “segunda criação” é submetida ao tempo e real, ou seja, refere-se aos seres humanos em suas particularidades. Se, por um lado, o homem foi criado num sentido universal: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança [...]” (cf. *Gênesis* 1, 26) e “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou” (cf. *Gênesis* 1, 27a), por outro lado, na sequência, é relatado o surgimento da distinção sexual: “‘homem’ e ‘mulher’ ele os criou” (cf. *Gênesis* (1, 27b).

Procuramos apresentar no presente trabalho o problema que apareceu para o Padre Capadócio devido à leitura desses versículos no que diz respeito à tentativa de conciliar a condição concreta do homem com tal imagem e semelhança. A dificuldade de conceber uma compatibilidade entre a natureza corruptível da humanidade e a estrutura ontológica divina, que exclui a mortalidade e a sexualidade, fez com que surgisse para Gregório uma angustiada questão oriunda da tradição filosófica grega: “o que é o homem?”. Surgiu assim o chamado problema antropológico, um assunto que permeia todo o tratado de Gregório de Nissa, e que remete a muitos temas, tais como: o mal, a matéria, as paixões, a liberdade, a identidade entre fé e razão, a difícil relação entre a eternidade e o tempo, a trindade divina, a evolução espiritual através da “marcha” da vida e a ressurreição. Por não fazerem parte do escopo de nossa pesquisa, apenas citamos essas e outras matérias no início deste trabalho, no tópico “A estrutura

e o conteúdo do *De hominis opificio*". O objetivo principal desta dissertação é abordar especificamente a antropologia de Gregório de Nissa, procurando demonstrar de que modo é possível ao homem ser feito à imagem e semelhança do seu Criador de acordo com a visão do Padre Capadócio. Dessa forma, procuramos organizar em forma de capítulos próprios os temas que apresentam respostas ao problema antropológico segundo o Bispo de Nissa. Assim, colocamos no início da dissertação dois capítulos referentes às faculdades da alma humana e sua capacidade de possuir imortalidade, para demonstrar a preocupação do Nisseno em evidenciar as grandes diferenças entre a ψυχή humana e a alma do mundo, dos animais e das plantas, porque de todos os seres criados o homem foi o único a receber uma capacidade racional, e por isso somente ele poderia ter sido plasmado à imagem e semelhança do Ser Supremo.

Na sequência, mostramos que Gregório de Nissa, ao fazer uma comparação entre a cosmogênese e a antropogênese, procurou dar uma resposta ao problema da imagem apresentando uma terceira "hipóstase", cuja estrutura ontológica seria por um lado composta de substância divina e por outro caracterizada por uma composição material. Assim como na natureza existem elementos intermediários posicionados entre as estruturas mais leves e as mais pesadas, de certo modo o homem também é um meio (μέσος) "situado" no limítrofe (μεθόριος) entre os reinos "inteligível" e "sensível". De fato, para lidar com a grande problemática da imagem, apareceram na teoria da dupla criação do homem do Nisseno duas realidades intermediárias: uma é humana e a outra é divina. Sendo assim, somente a este último caberia ser identificado de forma absoluta com a imagem (εἰκόν) e com o homem universal (πλήρωμα), porque compete unicamente ao Λόγος, por ser o Deus-Filho, possuir uma substância divina e humana simultaneamente. À humanidade caberia "apenas" participar da natureza divina num sentido de parentesco (συγγένεια), uma expressão que para Gregório é sinônimo de "semelhança". E porque esse termo também se identifica com a palavra "imagem", para o Bispo de Nissa "imagem", "semelhança" e "participação" têm o mesmo significado.

Como a definição de imagem e semelhança não pode ter para Gregório a conotação de cópia idêntica (μίμησις), mas sim de participação (μέθεξις ou μετουσία), o sentido mais apropriado de imagem e semelhança no homem é "imagem da imagem" (εἰκὼν εἰκόνος), porque o homem não é "a" Imagem, mas "à" imagem (κατ'εἰκόνα, cf. *Gênesis* 1, 26-27), o que faz a natureza humana semelhante e dessemelhante ao mesmo tempo.

No último tópico de nosso trabalho, procuramos demonstrar que a teoria da dupla criação é a resposta mais contundente apresentada pelo Bispo de Nissa ao problema

antropológico. Essa tese ajudou Gregório a adequar a ideia de uma criação “dupla” (com intervalo de tempo) à sua convicção de que o ato criador é único e atemporal. Assim, a concepção de simultaneidade da “segunda criação” em relação à “primeira criação” só se tornou possível porque o entendimento gregoriano de πλήρωμα não é concebido como um todo abstrato, mas sim como um todo real e concreto. Instituiu-se assim a originalidade dessa tese em Gregório, isto é, por meio dela foi possível estabelecer o fato de que o ato criador, por ser perfeito, é indivisível na eternidade.

Utilizamos neste trabalho o texto grego de Jean Paul Migne e a tradução para o português de Bento Silva Santos. Consultamos também como aporte as versões em francês, italiano e alemão. Em casos excepcionais, utilizamos palavras distintas em português, em relação à edição da Paulus, para traduzir alguns termos do grego, no intuito de melhor adequá-los aos objetivos de nosso trabalho. Nessas situações, colocamos nas notas a expressão: “tradução nossa”. Agimos da mesma forma em caso de citações de trechos de obras (de Gregório de Nissa ou outros autores) em grego e latim ou em línguas modernas, tais como espanhol e inglês, que não têm tradução para o português.

# CAPÍTULO I

## INTRODUÇÃO HISTÓRICA AO TRATADO

O comentário antropológico ao *Gênesis* (1, 26: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança [...]”) e o discurso cosmológico de Gregório mostram o influxo do *Timeu* nessa obra<sup>1</sup>. Além de Platão, muitos autores relataram como fontes do *De hominis opificio* os estoicos, Aristóteles, Fílon de Alexandria, Plotino, Porfírio e Orígenes. O *De opificio mundi* de Fílon e o *De principiis* de Orígenes também foram importantes para o desenvolvimento da antropologia do Nisseno, ao passo que, em se tratando de ciências naturais, Gregório foi influenciado por Aristóteles, os estoicos Posidônio e Cícero, e o médico Galeno<sup>2</sup>.

Ao inserir, no *De hominis opificio*, a criação do homem (cf. *Gênesis* 1, 26-27) no debate filosófico sobre a natureza humana, afirmando sua relação com o cosmos, as questões relativas ao corpo, à alma e a suas relações, segundo as diferentes teorias de sua época, Gregório procurou definir a vida e a morte em função da fé na ressurreição, descrevendo a fisiologia e as faculdades do intelecto, a vida segundo o corpo e a vida espiritual, as paixões e as virtudes. O Capadócio contribuiu assim com um saber enciclopédico, realizando uma síntese das concepções filosóficas em seu desejo de articular numa língua teológica o saber científico (ἐπίστημι), a sabedoria dos filósofos (σοφία) e a fé cristã (πίστις). Assim, esse tratado poderia ser considerado uma obra mista constituída de: uma antropogênese, baseada no modelo de uma cosmogênese; um comentário do relato bíblico da criação; e um tratado “científico”, por possuir elementos de fisiologia, psicologia e noética<sup>3</sup>. Entretanto, diante de posições distintas tais como a bíblica, a platônica-neoplatônica e a estoica, a Sagrada Escritura é certamente a fonte principal de Gregório, e na convivência dessas fontes tão diversas se reconhece a originalidade do *De hominis opificio*<sup>4</sup>.

Foram elaboradas várias traduções antigas do tratado gregoriano, tais como a síria (século VI ou VIII), a árabe (século VIII), a georgiana (tradução do árabe nos séculos VIII e

<sup>1</sup> Além deste trecho bíblico, o *Gênesis* 1, 27 também é muito citado nas reflexões de Gregório a respeito do homem, criado à imagem de Deus. Segundo Bento Silva SANTOS (*Introdução*. In: GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 23), a propósito do termo εἰκών (imagem), S. Gregório cita em seu tratado 15 vezes *Gênesis* (1, 26) e 17 vezes *Gênesis* (1, 27).

<sup>2</sup> SELS, Lara. Introduction. In: GREGORY OF NYSSA. *De hominis opificio*. The Fourteenth-Century Slavonic Translation. Köln: Böhlau Verlag, 2009, p. 4-6.

<sup>3</sup> VASILIU, Anca. *Eikôn: l' image dans le discours des trois Cappadociens*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p. 111-113.

<sup>4</sup> SALMONA, Bruno. In: *Introduzione*. Gregorio di Nissa. *L'uomo*. Roma: Città Nuova: 2000, p. 10.

IX) e também uma versão armênia<sup>5</sup>. No período medieval (século XIV), surgiu no Monte Atos (atual Grécia) uma versão eslava (sérvia) cujo tradutor é desconhecido. As versões mais antigas do latim são a de Dionysius Exiguus (*ca.* 450-540), conhecido como Dionísio, o Pequeno, sob o título de *De conditione hominis*<sup>6</sup>, e a do teólogo irlandês carolíngio John Scot Eriugena (João Escoto Erígena) entre 862 e 864, com o título de *De imagine, Sermo de imagine* ou *Liber de imagine*<sup>7</sup>. Não é certo que Erígena teve em mãos a primeira tradução latina do Capadócio. Vasiliu supõe que ele poderia ter traduzido a obra de Gregório justamente porque ignorava a existência da primeira tradução. No entanto, a autora cita Édouard Jeuneau, historiógrafo e editor da obra erigeniana, que parece inclinar-se para a tese contrária, ou seja, João Escoto teria decidido retraduzir o tratado de Gregório do qual ele se serviria amplamente em sua obra, o *Periphyseon*<sup>8</sup>. No século XVI, mais duas edições latinas foram publicadas: uma de Johannes Levenclavius (ou Löwenklau, 1541-1590), com a tradução de Ambrosius Ferrarius de Milão (1553), e a outra de Colônia (1537), a mais antiga a conter o texto de Dionysius Exiguus. Contudo, a partir do momento em que uma edição bilíngue (Basileia, 1567) começou a ser publicada, a versão de Levenclavius passou a ser mais difundida. É o caso do *De hominis opificio* ou *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* (o título mais comum é em latim) da edição de Migne (Patrologia Grega)<sup>9</sup>.

A partir da primeira metade do século XIX, excertos do *De hominis opificio* foram traduzidos para as línguas modernas, no início principalmente o francês. A primeira tradução completa foi realizada na segunda metade desse mesmo século em alemão (*Abhandlung über die Ausstattung des Menschen*, Kempten, 1851, 1874 e *Von der Erschaffung des Menschen*, Leipzig, 1859). Seguiram as traduções em inglês (*On the Making of Man*, Moore & Wilson, 1893); francês (*La création de l'homme*, Sources Chrétiennes, 1943), que teve como base a edição de Migne; e italiano (*L'uomo*, Città Nuova, 1982). Também foram realizadas no século XIX duas traduções para o russo da obra completa de Gregório de Nissa. A primeira (1826, 1830-31, 1842 e 1847) e a segunda (1861 e 1872), em oito volumes, também foram baseadas na edição de Migne<sup>10</sup>. A tradução para o português (*A criação do homem*, Paulus, 2011) foi realizada por Bento Silva Santos a partir da edição francesa.

---

<sup>5</sup> SELS, *op. cit.*, p. 10.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> VASILIU, *op. cit.*, p. 113.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>9</sup> SELS, *op. cit.*, p. 10-11.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 10-12.

## CAPÍTULO II

### A ESTRUTURA E O CONTEÚDO DO *DE HOMINIS OPIFICIO*

O raciocínio desenvolvido por Gregório de Nissa em seu tratado é sutil, claro e lógico. Sua frase é límpida e seu vocabulário preciso. Contudo, seu pensamento não segue uma linha reta<sup>11</sup>. Da mesma forma, Vasiliu afirmou que essa obra não deve ser analisada de forma linear, dentro de uma sequência cronológica, embora ela tenha as características de uma narração, mas sim entendida do mesmo modo que Gregório interpretou a criação humana conforme o *Gênesis* (1, 26), quer dizer, o homem universal na “primeira criação” recebeu uma semelhança, uma imagem, de modo a-histórico, intemporal<sup>12</sup>.

De acordo com Laplace, a unidade da especulação dessa obra decorre de um misterioso centro, do qual a presença se revela pouco a pouco à alma do leitor, ou seja, a marcha dos seus escritos é “concêntrica”, de forma que, “tateando”, aproximamo-nos da luz. Os “circuitos” de pensamento do *De hominis opificio* parecem primeiramente longos, suas digressões e divagações inúteis. Contudo, após muitos rodeios, eles voltam-se repentinamente para o centro<sup>13</sup>. É como um excursionista na montanha. A cada volta do caminho ele revê as mesmas paisagens e encontra as mesmas ladeiras. Porém, na medida em que ele sobe, o ar se torna mais puro e o horizonte é descoberto. Aquele que anda em linha reta permanece no fundo do vale e não consegue alcançar com o olhar nenhum cume. Em contrapartida, quem sobe a montanha de forma concêntrica e ascendente (em espiral) percorre longos caminhos, mas, no fim, vislumbra com um só olhar todos os cumes vizinhos. Aquele que percorre pela primeira vez o caminho com Gregório se pergunta aonde ele vai, porém, quando sua passada acompanha o ritmo do seu guia, ele se abandona à caminhada, e do alto ele revê o caminho percorrido<sup>14</sup>.

O fato de a articulação temática no *De hominis opificio* não ser linear fez com que se tornasse uma ocorrência comum no estilo literário de Gregório retomar assuntos que ele já havia abordado anteriormente. É o caso, por exemplo, de referências diretas ao problema antropológico (capítulos VI, XI e XVI), da participação (capítulos IV, V, IX e XVI), das potências da alma e de sua unidade com o corpo (capítulos VIII, IX, XII e XIII), da presciência divina (capítulos XVI, XVII e XXII) e do pleroma humano (capítulos XVI e XXII).

---

<sup>11</sup> LAPLACE, Jean. Introduction. In: GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, p. 7.

<sup>12</sup> VASILIU, *op. cit.*, p. 123-124.

<sup>13</sup> LAPLACE, Jean. Introduction. In: GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, p. 7-8.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 13.

Antes de iniciar propriamente seu tratado, Gregório de Nissa apresenta um breve prefácio para expor seu tema e o motivo que o levou a escrever, antecipando algumas características da importância que dará ao homem<sup>15</sup>. Nesse prólogo, o Capadócio apresenta um grande problema, que é a limitação do discurso (λόγος) a respeito dos “dois” homens criados: o universal e o histórico, o qual permanece muito aquém do alcance da argumentação. Dessa forma, o Nisseno admite a imposição e a transcendência do mistério da criação para além das capacidades racionais humanas, já que para ele os argumentos a respeito da natureza do homem, cujo princípio e fim se encontram em Deus, não parecem ter uma necessária concatenação lógica (διὰ τινος ἀναγκάιας ἀκολουθίας<sup>16</sup>). De fato, a afirmação de que voltaremos a conhecer o paraíso e recuperaremos a imagem e a condição do início torna-se um grande problema para Gregório de Nissa, porque a esperança de outro reino permanece na impossibilidade de descrever, devido “τὴν τῶν ἀνθρωπίνων λογισμῶν ἀτονίαν” (à fragilidade de nossos raciocínios)<sup>17</sup>. Devemos deixar de lado todos aqueles que se fundam na “filosofia” ou em uma lógica vã para rejeitar a fé em sua simplicidade, afirma o Nisseno no seu discurso a respeito da ressurreição<sup>18</sup>.

Assim, a solução dada por Gregório se fundamenta na fé, ou seja, para as coisas às quais não se descortina uma saída deve existir a confiança na potência divina que transcende a compreensão humana<sup>19</sup>. A grandeza da condição humana sobre todas as coisas é apresentada no prefácio do tratado, no qual é relatado que somente a alma do homem foi criada à imagem do Criador. Assim, para o Nisseno, mesmo qualquer maravilha do cosmos se torna pequena, de

<sup>15</sup> BERGADÁ, María Mercedes. “El hombre y su lugar en el mundo en la obra de San Gregorio de Nisa”. *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, nº 67, 1996, p. 8.

<sup>16</sup> *De hominis opificio*, prefácio (PG XLIV, 128 b).

<sup>17</sup> *Ibid.*, 26 (PG XLIV, 224 b).

<sup>18</sup> *De hominis opificio*, 26 (PG XLIV, 224 c).

<sup>19</sup> Esse entendimento de Gregório não o levou a desprezar a utilidade da filosofia. Ao contrário, ele considerava a importância do uso da linguagem e dos conceitos básicos filosóficos gregos, pois estes possibilitavam a elaboração racional de uma teologia, para a qual as estruturas de pensamento gregas eram decisivas (PACHECO, Maria Cândida da Costa Reis Monteiro. *S. Gregório de Nissa: Criação e tempo*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1983, p. 24). Para o Bispo de Nissa, era perfeitamente possível articular temas filosóficos e bíblicos (*ibid.*, p. 46). Gregório procurava recolher as riquezas da filosofia num ambiente grego e cristão no qual fé e razão se interpenetravam, para assim tornar a revelação mais acessível (*ibid.*, p. 78 e 82). O Nisseno acatava da filosofia tudo aquilo que ele considerava como verdadeiro, tais como as concepções sobre a existência de Deus e a universalidade da alma, porém rejeitava as doutrinas contrárias à fé, tais como a teoria da transmigração das almas (metempsicose) e o materialismo. Nessa interação entre as linguagens filosófica e bíblica, a fé “é o ponto de partida da reflexão de S. Gregório de Nissa” (Cf. SANTOS, Bento Silva. *Introdução*. In: GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 19-20). A fé não inibe o impulso da investigação, mas, pelo contrário, abre campos até aí inacessíveis, amplia o próprio universo intelectual, por isso não se contrapõe à razão, mas a prolonga e a pressupõe (PACHECO, *op. cit.* p. 78). A fé não atua sobre a razão, não a modifica, por isso pôde ser acolhida por Gregório de Nissa quando a verdade ultrapassa o plano racional (*ibid.*, p. 81).

interesse secundário, pois “οὐδὲν ἕτερον Θεῶ ἐκ τῶν ὄντων ὁμοίωται, πλὴν τῆς κατὰ τὸν ἄνθρωπον κτίσεως” (nenhuma outra coisa é semelhante a Deus, exceto a criação do homem)<sup>20</sup>.

Gregório de Nissa inicia o capítulo I de seu tratado citando a Escritura (*Gênesis* 2, 4): “Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς” (Este é o livro da gênese do céu e da terra)<sup>21</sup>. O autor pretende com isso fazer preliminarmente uma análise a respeito da formação do universo para posteriormente, no capítulo seguinte, apresentar a criação do homem. O Capadócio demonstra assim alguns objetivos bem definidos: 1) demonstrar uma ordem na criação na qual o mundo foi preparado para a vinda do homem; 2) distinguir as diferenças entre a natureza divina (eterna e imutável) e a estrutura ontológica do κόσμος (criada e mutável) para que os homens não julgassem tomar a criação por Deus; e 3) preparar os fundamentos da comparação que será feita posteriormente entre a cosmogênese e a antropogênese, a fim de evidenciar as diferenças entre as realidades do homem e do universo<sup>22</sup>.

Nos capítulos II e III, o Nisseno apresenta o homem como “rei” perante os animais irracionais, as plantas, a terra, o éter, o ar, o sol e os astros. Pela potência divina, o céu e a terra foram criados em primeiro lugar com uma única finalidade: servirem de preparação para a contemplação e o regozijo dos seres humanos, aqueles que deveriam chegar por último, como “cumprimento” (τελευταῖος), para reinar sobre todas as coisas<sup>23</sup>. O homem (apenas) foi criado pela deliberação (βουλή) divina.

<sup>20</sup> *De hominis opificio* (PG XLIV, 128 a).

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, 1 (PG XLIV, 128 c).

<sup>22</sup> No início de sua obra, S. Gregório se utiliza de algumas expressões e concepções para relatar a formação do universo as quais também serviram como base de comparação para narrar a criação do homem no capítulo XVI. É o caso dos termos συγγένεια e μεθόριος, e a noção de potência de movimento “dada” por Deus. No capítulo I, o Capadócio afirma que a matéria mais pesada (terra e água) deve se situar embaixo e no centro e o corpo do céu (mais leve) deve se direcionar para cima circundando todas as coisas. A terra é descrita como uma substância que não muda de posição e que pela vontade divina é conduzida a proporcionar a evolução das coisas do céu, que se movem em círculo. A água e o ar, por terem familiaridade (συγγένεια) tanto com a terra quanto com a esfera do céu, e por estarem naturalmente posicionadas entre elas, são apresentados como μεθόριος, que significa “confim”, “limítrofe”. No κόσμος existe uma potência “dada” pelo Ser Supremo para governar com dupla energia: o repouso da terra e o movimento do céu, a geração de todas as coisas. De acordo com María Mercedes BERGADÁ (“El hombre y su lugar en el mundo en la obra de San Gregorio de Nisa”. *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, nº 67, 1996, p. 10), esse cenário que apresenta o homem como fim último na criação de um mundo no qual cada elemento ocupa seu lugar próprio consiste na cosmologia clássica de inspiração estoico-aristotélica que apresenta o universo integrado pelos quatro elementos e pelos princípios de movimento e repouso.

<sup>23</sup> *De hominis opificio*, 2 (PG XLIV, 133 a). Essa é uma tese que também está em Cícero (*De natura deorum*, II, 53, 133): “*Hic quaeret quispiam, cuiusnam causa tantarum rerum molitio facta sit? Arborumne et herbarum, quae quamquam sine sensu sunt tamen a natura sustententur? At id quidem absurdum est. An bestiarum? Nihilo probabilius deos mutorum et nihil intelligentium causa tantum laborasse. Quorum igitur causa quis dixerit effectum esse mundum? Eorum scilicet animantium quae ratione utuntur; hi sunt di et homines, quibus profecto nihil est melius, ratio est enim quae praestet omnibus. Ita fit credible deorum et hominum causa factum esse mundum quaeque in eo [mundo] sint omnia*”. Tradução nossa do inglês, versão de H. Rackman: “Aqui alguém irá perguntar por causa de quem foi projetado todo esse vasto sistema [da natureza]? Por causa das árvores e plantas, as quais, embora não tenham sentidos, tiram seu sustento da natureza? Mas isso de qualquer forma é absurdo.

No capítulo IV, Gregório continua seu discurso a respeito da superioridade do homem na criação e afirma que Deus construiu na natureza humana uma coisa adaptada ao exercício de sua realeza: uma alma (racional) com autonomia, que em sua conduta é soberana de seu próprio querer (αὐτοκρατορικῶς). Essa é uma constatação importante para considerar a centralidade do capítulo IV no que diz respeito à concepção do homem como imagem de Deus, ou seja, além da inteligência, ele é a única obra da criação a possuir a faculdade da liberdade no sentido de “senhor de si” (αὐτεξούσιος)<sup>24</sup>. Ainda neste capítulo aparece pela primeira vez a concepção de um “homem universal” (pleno<sup>25</sup>), que Gregório de Nissa chama de Rei Universal. Também surge nesta parte do tratado, assim como no capítulo V, a ideia de participação na substância inteligível. A natureza humana, por ter sido feita à imagem e semelhança do Rei Universal, participa do Arquétipo (κοινωνοῦσα τῷ ἀρχετύπῳ) em relação a suas “vestimentas” (bens), que são: a virtude (ἀρετή), a mais importante, “uma indizível bem-aventurança”; a justiça; a imortalidade; a ausência das paixões (ἀπάθεια) o afastamento de todos os males; a Inteligência (νοῦς) e a Palavra (λόγος) em essência (Cristo).

Depois de apresentar o homem como imagem de Deus, Gregório aborda a problemática dessa afirmação (no capítulo VI) quando ratifica a diferença entre a divindade e os seres criados; ou seja, na atividade humana existe uma multiplicidade das atividades de percepção (olhos e ouvidos, por exemplo), o que não ocorre na simplicidade de Deus. Sendo assim, como poderia haver semelhança, já que em Deus não existe a necessidade de órgãos sensoriais para se obter qualquer conhecimento? O Bispo de Nissa começa a abordar essa dificuldade criticando a incoerência da heresia dos anomeus, os quais admitiam a tese de uma só imagem, mas ao mesmo tempo não reconheciam a consubstancialidade entre as pessoas divinas do Pai e do Filho.

No capítulo VII, Gregório aborda o tema da superioridade do ser humano, por ser dotado de intelecto, em relação à natureza irracional. O Padre Capadócio desenvolve um tema muito tratado no médio estoicismo e também encontrado em Cícero (*De natura deorum* II, 63 ss.), que é a aparente desvantagem dos homens em relação aos outros seres, já que eles não têm uma pele que os abrigue, nem a força de um boi, nem a velocidade de um cavalo, nem os elementos

---

Então por causa dos animais? Não é razoável que os deuses tenham assumido essa preocupação por causa de criaturas sem palavras e irracionais. Por causa de quem se declara que o mundo foi criado? Sem dúvida por causa daqueles que fazem uso da razão; esses são os deuses e a humanidade, que certamente superam todas as outras coisas em excelência, haja vista que a mais excelente de todas as coisas é a razão. Assim, somos conduzidos a acreditar que o mundo e todas as coisas que estão contidas nele foram feitos por causa dos deuses e dos homens”.

<sup>24</sup> BERGADÁ, *op. cit.*, p. 13-14.

<sup>25</sup> Consideramos este “homem universal” como “pleno” porque Ele como Deus Filho não poderia ter sido criado, e por isso deve ser diferenciado do “homem universal” da “primeira” criação.

ofensivos e defensivos dos animais, como chifres, dentes e garras. No entanto, graças a sua inteligência o ser humano é capaz de pôr a seu serviço a força do boi, a velocidade do cavalo que o transporta, a lã das ovelhas para se abrigar e a rapidez da pomba mensageira para se comunicar<sup>26</sup>. Assim, o homem foi designado para o comando de todos, ou seja, aos animais cabe uma única finalidade: servir ao homem. Essa ideia de realeza humana, relatada anteriormente no capítulo II, foi retomada de forma mais abrangente no Capítulo VIII. O homem é o único entre todos os seres terrestres que não precisa utilizar os membros anteriores como apoio. Na antropogênese, os membros tornaram-se mãos para as necessidades da linguagem, pois elas nos permitem representar as palavras através das letras. A atitude ereta do homem, com seu olhar para o alto e sua capacidade de conversar sem utilizar sons, através da escrita, tornou-lhe apto ao comando e significa seu poder régio (τῆν βασιλικὴν ἀξίαν<sup>27</sup>). Fundamentando-se nos relatos de Moisés (conforme o *Gênesis*), Gregório de Nissa faz uma classificação hierárquica entre três tipos de seres dotados de diferentes potências de ψυχή, os quais deveriam surgir no mundo conforme uma ordem evolutiva (ἀκολουθία), isto é, em primeiro lugar vieram as plantas, depois os animais sem razão e por último o homem, o único que possui uma alma racional. A argumentação da noção do homem como imagem de Deus, que é o fundamento da antropologia e teologia mística do Nisseno, serviu para ele justificar a necessidade dessa sequência de diferentes episódios de criação<sup>28</sup>.

No capítulo IX, o Capadócio volta ao tema da participação na ordem inteligível (já tratado nos capítulos IV e V) quando afirma que certos bens divinos, a inteligência (νοῦς) e a reflexão (φρόνησις), “não podemos dizer propriamente que os deu, mas, antes, que os participou (μετέδοκε) tendo colocado na imagem a ordem própria da sua natureza”<sup>29</sup>. Gregório ressalta nesta parte do tratado a importância de nosso corpo para a mente. Sem ele o intelecto não pode se mostrar. O organismo humano, no qual as estruturas inteligível e sensível se complementam, é comparado à harmonia de dois instrumentos musicais: a flauta e a lira. A mesma tese de relevância da sensibilidade é defendida no capítulo X. Neste caso, é apresentada a imprescindibilidade das sensações na aquisição de conhecimento. É através de nossas estruturas físicas, como boca, ouvido, olhos, nariz, que podemos falar, interpretar as palavras e as imagens, apreender e sentir os cheiros. O intelecto só pode identificar objetos e distinguir gostos diversos por causa do tato e do paladar.

---

<sup>26</sup> BERGADÁ, *op. cit.*, p. 17.

<sup>27</sup> *De hominis opificio*, 8 (PG XLIV, 144 b).

<sup>28</sup> SELS, *op. cit.*, p. 6-7.

<sup>29</sup> Cf. *De hominis opificio*, 9 (PG XLIV, 149 b).

O problema da imagem e da semelhança volta a intrigar o Bispo de Nissa no capítulo XI, a exemplo do capítulo VI, quando ele examina a natureza da inteligência humana. Como o intelecto divino (νοῦς), que é simples, poderia se disseminar na multiplicidade das partes sensíveis? Como seria possível a unidade na diversidade? Gregório de Nissa retorna com sua solução para o problema (dada no capítulo VI) recorrendo à palavra de Deus (*Gênesis* 1, 26): “Ποιήσομεν” (Façamos), diz, “άνθρωπων κατ’εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν ἡμετέρων” (o homem à nossa imagem e semelhança)<sup>30</sup>. Esta é uma parte do ensaio em que o Nisseno, citando a Escritura (*Romanos* 11, 34), afirmou a incognoscibilidade da essência divina: “Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου;” (Quem conheceu o espírito do Senhor?)<sup>31</sup>. E como o homem também não pode conhecer o próprio intelecto, ficaria assim demonstrada de modo perfeito a nossa semelhança com Aquele que domina a imagem.

No capítulo XII, assim como anteriormente no capítulo IX, Gregório defende uma ideia de unidade corpo-mente, comparando o corpo a um instrumento musical, ou seja, a inteligência só pode mostrar seu talento se a flauta não estiver quebrada e o corpo não estiver doente. Nesta parte da obra, o Nisseno trata das causas das alterações do funcionamento do corpo humano, que podem ser físicas ou psíquicas, locais ou distantes da região do sintoma, para refutar o ensinamento de certas correntes filosóficas a respeito do cerceamento das atividades da ψυχή. O Capadócio também recorre a seus conhecimentos bíblicos (*Salmos* 7, 10) para reforçar essa tese de não segmentação da mente, haja vista que a potência superior da alma não poderia estar restrita a uma parte do corpo, pois “Ὁ γὰρ καρδίαν μνησθεὶς καὶ νεφρῶν ἐμνημόνευσεν εἰπὼν Ἐτάζων καρδίας καὶ νεφροῦς ὁ Θεός” (Aquele que, de fato, fez menção ao coração fala também dos rins: “Deus perscruta os corações e os rins”)<sup>32</sup>. Ainda no capítulo XII, Gregório de Nissa começa (de forma incipiente) a abordar um dos assuntos centrais de sua obra, que é a duplicidade da criação humana. Uma antropogênese icônica<sup>33</sup> é relatada pelo Capadócio por meio de uma espécie de movimento de processão entre três substâncias diferentes. Desse modo, a essência humana universal (“primeira” criação) parte da divindade, que é o Bem Supremo (καλόν) ou Uno (ἕν). Este comunica sua beleza como uma imagem para a Inteligência (νοῦς), a qual guia a natureza (φύσις) dos homens singulares da “segunda” criação como imagem da

<sup>30</sup> *De hominis opificio* 11 (PG XLIV, 156 a).

<sup>31</sup> *Ibid.*, 11 (PG XLIV, 153 d). Aqui a palavra νοῦς, exprimida por nós como “inteligência” ou “intelecto”, que foi traduzida por Jean LAPLACE por *esprit*, também pode ser entendida como “pensamento”, conforme tradução de algumas edições bíblicas.

<sup>32</sup> *De hominis opificio*, 12 (PG XLIV, 160 d).

<sup>33</sup> “*L’anthropogenèse iconique*”, termo utilizado por Anca VASILIU (*op. cit.*, p. 12) para comentar o modo como a imagem foi transmitida ao homem de acordo com o pensamento de Gregório de Nissa.

imagem (εἰκὼν εἰκόνοϛ) ou espelho do espelho (κατόπτρου κάτοπτρον). A ideia de deliberação neste capítulo aparece como uma influência decisiva para o bem ou para o mal, e o homem, ao decidir-se pela segunda opção, peca pela primeira vez, e assim inicia seu percurso descendente de afastamento de Deus. No entanto, após sua queda, a natureza humana retornará para seu ponto de origem, porque como a Divindade é a finalidade última dos homens, eles são possuídos necessariamente do desejo do bem.

No capítulo XIII, Gregório de Nissa mostra-se novamente preocupado em fazer comentários sobre a unidade do composto humano, como já tinha feito nos capítulos IX e XII. Assim, o Bispo de Nissa faz investigações psico-fisiológicas a respeito das causas do sono e do sonho<sup>34</sup>, utilizando-se da imagem de um rio em cujo leito não aparece a mesma água no mesmo lugar, e da ideia de uma sucessão contínua dos contrários<sup>35</sup>, a fim de fazer uma distinção “complementar” entre a vida material, na qual existe movimento, e a vida espiritual imutável. A sucessão contínua entre o sono e a vigília é citada para demonstrar a indissociabilidade entre esses dois estados contrários. As três potências da alma (racional, sensitiva e vegetativa) inseparáveis no estado de vigília, também não podem se apartar “plenamente” durante o sono, já que “οὐ γὰρ ἐνδέχεται τὸ ἅπαξ συμπεφυκὸς διατέμνεσθαι” (o que a natureza uma vez uniu não pode ser em seguida completamente separado)<sup>36</sup>. Então, quando estamos despertos é a inteligência que comanda a sensação e a nutrição, ao passo que, durante o sono, há uma inversão: a parte irracional governa, isto é, enquanto a alma vegetativa permanece em atividade, para permitir a distribuição da alimentação pelo corpo, a função das outras potências cessa, mas não se apaga inteiramente. Assim, as imagens dos sonhos seriam fantasias, simulacros da atividade da mente, plasmadas por acaso pela parte irracional da alma. Gregório demonstra assim a importância da sensação, tal como já tinha feito nos capítulos IX e X, haja vista sua afirmação a respeito da dependência do intelecto em relação ao corpo para seu funcionamento completo, pois “διὰ γὰρ τούτων πρὸς τὸν ἄνθρωπον ἢ τοῦ νοῦ συνανάκρασις γίνεται, τῶν οὖν αἰσθήσεων παυσαμένων, ἀργεῖν ἀνάγκη καὶ τὴν διάνοιαν” (é por meio desses [os sentidos] que

<sup>34</sup> Gregório faz uso de formas de avaliação da medicina hipocrática através da observação dos humores e conforme a teoria dos quatro elementos quando dá explicações sobre o sono e os sonhos. Para Jean DANIELLOU (GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, nota 1, p. 137), a teoria de Gregório a respeito do sono está em conformidade com as ideias de Galeno sobre os vapores do fígado que sobem em direção ao cérebro, o que é a causa da sonolência.

<sup>35</sup> Esta é uma alusão à filosofia de Heráclito: “E como uma mesma coisa, existem em nós a vida e a morte, a vigília e o sono, a juventude e a velhice: pois estas coisas, quando mudam, são aquelas, e aquelas, quando mudam, são estas” (Fr 202, Heráclito. In: KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. 6ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. 195). Segundo os mesmos autores, Platão (*Crátilo* 402) e Aristóteles (*Física* III, 253 b 9) atribuíram a Heráclito a ideia de que “tudo está num perpétuo fluir como um rio”.

<sup>36</sup> *De hominis opificio*, 13 (PG XLIV, 169 b). Gregório parece ser bem coerente na sua ideia de unidade corpo-alma. Essa inseparabilidade também é firmemente ratificada por ele quando se refere à doutrina da ressurreição.

se faz a união da inteligência com o homem: cessando as sensações, a inteligência permanece também inativa)<sup>37</sup>.

Nos capítulos XIV e XV Gregório de Nissa retoma um assunto já tratado no capítulo XII, a respeito da impossibilidade de uma atividade localizada da ψυχή. Seu propósito é mostrar que o intelecto não pode estar ligado somente a uma parte do nosso ser<sup>38</sup>. O Capadócio defende um discurso de três potências vitais da alma: a primeira, nutritiva, não tem sensação; a segunda, sensitiva e nutritiva, não tem atividade racional; a última, racional e perfeita (τέλεια), expande-se através de todas as outras<sup>39</sup>. Entretanto, isso não significa para ele que nossa natureza seja um composto de três almas distintas localizadas em regiões diferentes do corpo. Logo, ele não poderia afirmar, por exemplo, que o lugar da razão é o cérebro e que o movimento da vontade se restringe à área do coração. Nessa divisão psíquica, o Bispo de Nissa, embora demonstre a dependência do intelecto em relação aos sentidos, sempre deixa evidente a superioridade da alma racional, porque os perfeitos não colocam a razão a serviço dos instintos da natureza.

Na metade do tratado (capítulo XVI), é apresentado de forma mais contundente o assunto central da investigação gregoriana, que é a problemática da imagem e da semelhança conforme o *Gênesis* (1, 26-27), a qual levou o Bispo de Nissa a desenvolver sua teoria da dupla criação. Nela, a imitação (μίμησις) é inexata, não é imagem (como cópia), por isso ela deve ser alguma outra coisa. Gregório compara a natureza do cosmos com a estrutura ontológica humana, ou seja, se existem elementos da natureza, chamados de μεθόριος, que participam de dois extremos opostos (conforme relatado no capítulo I), de forma semelhante ao comportamento do homem. Então, como não podemos ser uma imagem idêntica de Deus, o composto humano comporta-se como um meio (μέσος) entre a natureza inteligível e a sensível. Se por um lado a semelhança que temos com Deus está no intelecto, por outro lado as paixões que estão em nós provêm de nosso parentesco (συγγένεια) com a natureza irracional. Porém, não é somente numa acepção ontológica que os homens se caracterizam como μέσος, mas o termo também se refere a um caráter ético, isto é, cabe à natureza humana deliberar entre duas

<sup>37</sup> *De hominis opificio*, 13 (PG XLIV, 168 c).

<sup>38</sup> “Δεῖξαι γὰρ ἡμῖν ὁ λόγος προέθετο τὸ μὴ μέρει τινὶ τοῦ σώματος ἐνδεδέσθαι τὸν νοῦν, ἀλλὰ παντὸς κατὰ τὸ ἴσον ἐφάπτεσθαι, καταλλήλως τῇ φύσει τοῦ ὑποκειμένου μέρους ἐνεργοῦντα τὴν κίνησιν” (Desejávamos mostrar que a inteligência não está ligada a uma parte do corpo, mas se junta igualmente a todas, comunicando o movimento em conformidade com a natureza da parte submetida; cf. *De hominis opificio*, 14, PG XLIV, 173 d). “Ἄλλ’ ὅτι οὐχὶ μέρει τινὶ τῶν ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς περιέχεται, ἀλλ’ ἐπίσης ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων ἐστίν” (Mas que a inteligência não se une a uma das partes de nosso ser e que está igualmente em todas e através de todas; cf. *De hominis opificio*, 15, PG XLIV, 177 b).

<sup>39</sup> *De hominis opificio*, 14 (PG XLIV, 176 a).

outras extremidades: o bem e o mal. Gregório volta ao tema da participação (μετουσία) no Bem, abordado anteriormente nos capítulos IV, V e IX, para construir uma ideia de “participação semelhante”. Ainda no capítulo XVI, o homem da “primeira” criação é identificado com o entendimento de conjunto da humanidade (πλήρωμα), e essa universalidade, quando tomada de forma absoluta, é considerada por Gregório como a perfeita Imagem, o Λόγος.

O estabelecimento da diferença entre “macho” e “fêmea” na imagem (criada)<sup>40</sup> é justificado pelo Nisseno (nos capítulos XVI e XVII) por intermédio da ideia de presciência divina, que possibilita a previsão da queda do homem e conseqüentemente a previsão de para onde se inclinaria o movimento da liberdade humana de escolha (προαίρεσις<sup>41</sup>). Gregório de Nissa procura ratificar (no capítulo XVII) o ensinamento bíblico que atesta a interdependência entre procriação e mortalidade, e que ambos só passaram a existir quando Adão e Eva foram expulsos do paraíso. Assim, fundamentado na Escritura, Gregório afirma que os homens devem recuperar na ressurreição seu estado primitivo (semelhante aos anjos) de imortalidade e de uma forma de multiplicação que é indizível e incognoscível para as conjecturas humanas.

No capítulo XVIII, o Padre Capadócio apresenta a trágica situação presente da humanidade, a qual, sendo divina por natureza, por causa do desvio de seu olhar está condenada a um modo de vida comum com os animais irracionais<sup>42</sup>. Nesse estado de distanciamento da imagem, a ψυχή humana comporta-se como uma balança, ou seja, quando o pecado “pesa” demais, a parte superior de nossa alma é “arrastada para baixo”. Por outro lado, quando a força do amor (que gera o desejo do belo) prevalece, a alma do homem inclina-se à virtude, e assim “direciona-se” para cima.

No final do capítulo XVIII e no XIX, com o objetivo de introduzir uma ideia, que ele julga incompreensível, a respeito da dissolução do corpo na restauração final, Gregório aponta para a falta da necessidade de alimentos na ressurreição, pois, se formos semelhantes à natureza angélica quando recuperarmos nosso estado primitivo, e se não há comida junto aos anjos, da mesma forma o homem não terá necessidade de alimentação.

<sup>40</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 185 a). Dupla é a imagem apresentada por Gregório: uma delas é perfeita, e está em Cristo, e a outra são os homens criados.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 16 e 17 (PG XLIV, 185 a, 189 c). Bruno SALMONA (*op. cit.*, p. 82) cita uma obra gregoriana (*Oratio catechetica magna*, capítulo VII) para afirmar que em Gregório a προαίρεσις é a fonte do mal, ou seja, no sentido de que o mal só teve início devido à escolha humana: “Κακόν γάρ ουδέν ἕξω προαίρεσις εφ’ἑαυτου κέϊται” (porque nenhum mal existe em si mesmo fora da vontade). A edição brasileira da Paulus (*A grande catequese*, p. 307) traduziu προαίρεσις como “vontade”. Poderíamos assim entender a προαίρεσις como livre-arbítrio da vontade.

<sup>42</sup> LAPLACE, Jean. Introduction. In: GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l’homme*. Paris: CERF, 1943, p. 16.

A “marcha da vida” em direção ao Bem, que apareceu nos capítulos XII e XVIII, é ratificada nos capítulos XX e XXI. Nestes, o assunto aparece na ocasião em que o Padre Capadócio trata de assuntos difíceis como a imagem e a semelhança e a gênese do mal. Pela sua inexistência ontológica, o mal só pode ser uma privação de bem, porque ele apareceu somente quando nossa natureza se afastou de seu elemento superior, que é o Bem Real, simples e único por natureza. A partir de então, a matéria, separada pela natureza, inicia seu movimento de queda, sua beleza recebida da inteligência é corrompida, e assim não se pode mais ver a imagem plena de Deus na figura plasmada. Esse movimento da alma exposto no capítulo XVIII é apresentado no capítulo XXI como sempre “móvel”, ou seja, Gregório de Nissa entende que nosso caminho em direção ao Bem é perpétuo. O Nisseno nos faz crer que sua concepção de nosso trajeto psíquico não estaria restrita somente a um plano ético, mas também ontológico, por causa de sua afirmação a respeito dos limites do mal, o que possibilitaria ao homem conhecer novamente o paraíso, recuperando assim sua condição de início. O mal não pode se instalar definitivamente em parte alguma, então, o movimento da alma inverterá sua direção e retomará o caminho do bem<sup>43</sup>.

No capítulo XXII, Gregório tem uma grande dificuldade para encontrar uma coerência lógica na explicação do retorno do homem ao seu estado primitivo de imortalidade e assexualidade em perfeita semelhança com Deus. O problema surge quando Gregório cita a passagem da Escritura (“Crescei, multiplicai-vos, enchei a terra”<sup>44</sup>) que comunica ao homem um modo de geração semelhante aos seres sem razão, porém, paradoxalmente, antes da queda. A presença da sexualidade e da mortalidade no gênero humano no paraíso é justificada pela ideia de presciência divina, que apareceu de forma incipiente nos capítulos XVI e XVII, mas que é tratada com mais propriedade no capítulo XXII, no qual o Nisseno começa a fazer um discurso sobre a ressurreição. Isso possibilita a Gregório sugerir a tese de que o pecado original poderia não ter acontecido na realidade histórica, mas somente como intencionalidade na mente divina. Desse modo, por causa de uma indissociabilidade atemporal entre as chamadas “primeira” e “segunda” criação, torna-se possível afirmar uma espécie de “unidualidade” no engendramento humano, isto é, a criação é uma só se levarmos em consideração apenas o nosso mundo terreno, mas ao mesmo tempo ela é dupla, porque, antes de nascermos, “existimos” no pensamento divino de um modo semelhante aos anjos sem o concurso do casamento. Então, a ideia de homem universal ou conjunto da humanidade, que surgiu no capítulo XVI, aparece novamente nesta parte do tratado, na qual o Capadócio afirma que a onipotente sabedoria

---

<sup>43</sup> BERGADÁ, *op. cit.* 24.

<sup>44</sup> “Αὐξανεστε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν” (*Gênesis* 1, 28).

produz em bloco toda a plenitude (πλήρωμα) de nossa natureza. A ausência em Deus de uma sequência cronológica de causas e efeitos é a explicação dada pelo Bispo de Nissa para preservar o ensinamento da Escritura (*Romanos* 6, 23) que considera a entrada da morte no mundo como consequência de nossos pecados.

Os capítulos XXIII e XXIV se caracterizam pela refutação da tese da coeternidade da matéria com Deus. O Bispo de Nissa começa o capítulo XXIII alegando que é necessário recorrer à fé nas ocasiões em que não podemos responder com propriedade certas indagações, ou seja, a questão do “como” deve ser rejeitada de nossa curiosidade quando, fundamentado na Escritura, é afirmado que todas as coisas têm uma origem e um fim e um único princípio em Deus. Tudo o que foi criado pela potência divina passa do nada ao ser. O universo foi feito a partir do nada (ἐκ τε τῶν μὴ ὄντος<sup>45</sup>). Essa certeza faz o Nisseno rejeitar em seu tratado o ensinamento da coeternidade da natureza com Deus e a teoria dualista dos maniqueus. Segundo Gregório, a distensão temporal é um fator importante que fez com que os pagãos não admitissem a interrupção do movimento das coisas. No entanto, a Palavra de Deus nos prediz “τὴν ἀναγκαίαν τῶν ὄντων στάσις” (a cessação necessária dos seres)<sup>46</sup>. Sendo assim, como sustentar a ideia gregoriana de um corpo ressuscitado, no qual não poderia haver qualquer categoria de movimento? Gregório de Nissa volta assim (no capítulo XXIV) ao assunto iniciado nos capítulos XVIII e XIX que trata da concepção de dissolução do corpo, pois se tivermos corpos imortais e desprovidos de alterações (semelhantes aos anjos) na restauração final, os alimentos não seriam necessários para nosso desenvolvimento. Qual seria então a função da boca, dos dentes e de todos os órgãos responsáveis pela digestão num corpo humano ressuscitado? Ou eles simplesmente não existiriam mais? Sendo assim, ainda poderíamos ser considerados homens? Por isso o Nisseno afirmou que um corpo despojado de suas propriedades não seria mais um corpo, mas se revelaria outra coisa. Acreditamos assim que é por causa dessa e de outras dificuldades que Gregório de Nissa termina o capítulo XXIV alegando que, em certos casos, o discurso deve ser conduzido para a fé. E é desse modo que o Padre Capadócio inicia o capítulo XXV, no qual afirma que, pela visão que constata a corrupção dos corpos, não se poderia sustentar o discurso da ressurreição. Por isso, Gregório de Nissa (no capítulo XXVII) procura anunciar a realidade da restauração dos corpos fora do domínio dos fatos que brotam de nossa experiência. Dessa forma, a autoridade das Sagradas Escrituras é levada em consideração para a defesa da doutrina da ressurreição, ou seja, se as profecias feitas

---

<sup>45</sup> *De hominis opificio*, 24 (PG XLIV, 213 c).

<sup>46</sup> *Ibid.*, 23 (PG XLIV, 209 c).

por Cristo no Evangelho a respeito da destruição de Jerusalém<sup>47</sup> se mostraram verdadeiras, parece lógico acreditar que Suas predições a respeito de nossa ressurreição no final dos tempos também se realizarão. Para o Capadócio, Cristo quis que seus ouvintes soubessem antecipadamente de certos eventos para que eles tivessem fé num acontecimento futuro mais importante que se dará na restauração final<sup>48</sup>.

O discurso a respeito da ressurreição se estende desde o capítulo XXIV até o capítulo XXVII. Neles, o autor do *De hominis opificio* relata a pedagogia de Cristo na realização de seus milagres, ou seja, o Senhor manifesta gradativamente sua potência com o intuito de conduzir os homens no caminho da fé na ressurreição. Assim, no que diz respeito aos relatos das pessoas “levantadas” por Jesus, Gregório os coloca em ordem de importância: em primeiro lugar o filho do oficial de Cafarnaum, depois o filho da viúva de Naim, na sequência seu amigo Lázaro, e finalmente a ressurreição do próprio Cristo.

Gregório tinha soluções para todas as refutações daqueles que rejeitavam a doutrina da ressurreição. Para os filósofos de sua época, como seria possível que corpos decompostos pelo tempo, destruídos pelo fogo ou devorados por animais retornassem à vida? Segundo o Nisseno, a decomposição do corpo acontece nos quatro elementos dos quais era composto, e todos eles, pelo fato de sempre estarem dentro do cosmos, voltarão a se reunir na ocasião da ressurreição, por uma atração misteriosa da natureza, em direção a sua alma particular. Gregório de Nissa dedicou todo o capítulo XXVII a explicar essa identidade da alma em relação ao corpo. Para isso, ele introduziu sua ideia de εἶδος, uma “marca” não submetida ao envelhecimento de nossos corpos, a qual, por permanecer após a morte, permite que cada aparência particular seja reconhecida nas almas mesmo depois de sua separação da matéria.

O capítulo XXVIII se caracteriza pela crítica ao ensinamento dos gregos a respeito da preexistência das almas e da metempsicose. Também a interpretação (segundo *Gênesis* 2, 7) de que a alma teria sido criada posteriormente ao corpo foi rechaçada pelo Nisseno nesta parte de seu tratado. O pensamento de Gregório sobre esse assunto é esclarecido no capítulo XXIX, em que ele relatou que “ἐν δὲ τῇ καθ' ἑκάστον δημιουργία μὴ προτιθέναι τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον, μήτε πρὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, μήτε τὸ ἔμπροσθεν” (na criação dos seres particulares uma coisa não precede a outra na existência: nem o corpo vem antes da alma, nem vice-versa)<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Cf. *Marcos* 13, 1 e *Lucas* 23, 28-29.

<sup>48</sup> Para Jean DANIELLOU (GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, nota 1, p. 199), o cumprimento das profecias é o primeiro argumento de Gregório em defesa da veracidade da ressurreição.

<sup>49</sup> *De hominis opificio*, 29 (PG, XLIV, 233 d).

Logo, como um só é o princípio de ambos, o Padre Capadócio explicou que tanto a alma quanto o corpo só poderiam ter sido criados simultaneamente.

Em grande parte do capítulo XXX, Gregório de Nissa, por meio do seu conhecimento de medicina, faz enormes digressões sobre a fisiologia do corpo humano (assim como já tinha feito nos capítulos IX, XII e XIII)<sup>50</sup>. No entanto, o Capadócio nunca perde seu foco, ou seja, Deus está no fundo da natureza que se desenvolve como uma semente<sup>51</sup>. Assim, Gregório procura demonstrar a harmonia das partes de nossos corpos, e de que maneira a “atividade onipotente” atua nas almas para o desenvolvimento e funcionamento da estrutura física humana. Então, após um amplo discurso fisiológico, o Nisseno repassa em poucas linhas a visão da humanidade enfim restituída na perfeição da imagem. Desse modo, conclui o último capítulo de seu tratado citando a noção de *Gênesis* (1, 26) que fundamenta toda a reflexão do *De hominis opificio*: “Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν” (Façamos o homem à nossa imagem).

---

<sup>50</sup> Segundo Jean DANIÉLOU (GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l’homme*. Paris: CERF, 1943, nota 1, p. 231), Gregório reproduz as ideias fisiológicas de Galeno (ver CHAUVET. *La philosophie des médecins grecs*, p. 322 ss.).

<sup>51</sup> LAPLACE, Jean. Introduction. In: GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l’homme*. Paris: CERF, 1943, p. 18-19.

## CAPÍTULO III

### AS POTÊNCIAS DA ΨΥΧΗ

Não existe no *De hominis opificio* uma definição sistemática de ψυχή da mesma forma que ocorre no diálogo *De anima et resurrectione* (Patrologia Grega, 29 b). Ao abordar esse assunto em seu tratado, Gregório, fundamentando-se nos relatos de Moisés (conforme o *Gênesis*), elencou três potências psíquicas, classificando-as segundo uma ordem hierárquica evolutiva, na qual é afirmada a superioridade da alma humana em relação à natureza irracional. Assim, em primeiro lugar foi formada a alma nutritiva ou vegetativa, chamada de φυσική, que está nas plantas e não tem sensação; na sequência a alma sensitiva (αἰσθητική), que também possui a faculdade de nutrição, presente nos animais sem razão (ἄλογος); e por último a perfeição (τέλεια) da alma racional (λογική), mas que também se nutre (possui uma força vegetativa) e tem sensações, a qual está na natureza humana<sup>52</sup>. Quer dizer, 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; e, por fim, numa posição de inferioridade a estes estão os corpos inanimados, que não possuem força vital.

Gregório afirma que a natureza avança por um caminho lógico, que ele entende por ἀκολουθία, em direção a uma finalidade última, que é o homem<sup>53</sup>. Isso remete a uma ideia de “evolução”. Porém, é preciso estar atento àquilo que o Capadócio entendia sobre esse assunto, ou seja, ainda que ele tenha afirmado uma mesma linha sequencial evolutiva, entre a planta, o animal e o homem, eles são irredutivelmente distintos. Há entre eles “continuidade” e “descontinuidade”<sup>54</sup>. O fato de apregoar uma ordem na criação dos seres não significa que o Bispo de Nissa tivesse sugerido uma mutação evolutiva entre espécies diferentes, ou seja, não foi de um único ato fundador que todas as criaturas surgiram continuamente de forma sequencial, mas através da criação de múltiplos seres dotados de vários mecanismos de organização os quais poderíamos chamar de “germes atuantes”<sup>55</sup>. Ao comentar aquilo que Gregório de Nissa entendia sobre a alma humana, Gilson afirmou que somente o homem pode conter em si todos os graus de vida: “ele vegeta como as plantas, move-se e percebe-se como

<sup>52</sup> *De hominis opificio*, 8 (PG XLIV, 144 d-a).

<sup>53</sup> *Ibid.*, 145 b.

<sup>54</sup> LAPLACE, Jean. Introduction. In: GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, p. 37.

<sup>55</sup> Termo usado por Maria Cândida da Costa Reis Monteiro PACHECO, *op. cit.*, p. 117.

os animais, e raciocina, porque é homem”<sup>56</sup>. No mesmo sentido, Gregório compara certas passagens do Antigo Testamento atribuídas a Moisés (*Gênesis*) com alguns textos do Novo Testamento (Evangelhos e cartas de S. Paulo). As palavras do Apóstolo aos Efésios atestam que os homens são constituídos de corpo (σώματος), alma (ψυχῆ) e espírito (πνεύματος). Quer dizer, “corpo” designa a parte nutritiva, “alma” significa a parte sensitiva, e “espírito”, está relacionado com a parte intelectual<sup>57</sup>. O Filósofo Nisseno diz que o mesmo ocorre no Evangelho:

Ὡσαύτως καὶ τὸν γραμματέα διὰ τοῦ Εὐαγγελίου παιδεύει ὁ Κύριος πάσης ἐντολῆς προτιθέναι τὴν εἰς Θεὸν ἀγάπην, τὴν ἐξ ὅλης καρδίας καὶ ψυχῆς καὶ διανοίας ἐνεργουμένην. Καὶ γὰρ ἐνταῦθα τὴν αὐτὴν δοκεῖ μοι διαφορὰν ἐρμηνεύειν ὁ λόγος, τὴν μὲν σωματικωτέραν κατάστασιν καρδίαν εἰπόν, ψυχὴν δὲ τὴν μέσσην, διάνοιαν δὲ τὴν ὑψηλοτέραν φύσιν, τὴν νοεράν τε καὶ ποιητικὴν δύναμιν<sup>58</sup>.

Da mesma maneira, o Senhor no Evangelho ensina ao escriba que o amor de Deus precede todos os mandamentos e que ele deve se exercer com todo o coração, com toda a alma e com toda a inteligência. Aqui também me parece que a Escritura faz a mesma distinção: ela fala de “coração” para designar a natureza corporal, de “alma” para aquilo que é intermediário entre o corpo e o espírito, e de “espírito” para a natureza mais elevada, a capacidade de pensar e agir.

Para o Padre Capadócio, a alma humana, que é uma só (racional), contém as outras duas faculdades (vegetativa e sensitiva). Por isso, não se deve afirmar que o composto humano seja formado por uma mistura de três almas diferentes, pois se assim fosse poderíamos concluir que cada uma delas teria uma delimitação espacial própria<sup>59</sup>. De acordo com Gregório, alguns

<sup>56</sup> Comentário de Étienne GILSON (*A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 68) a respeito daquilo que Gregório de Nissa entendia por “alma”.

<sup>57</sup> *De hominis opificio*, 8 (PG XLIV, 145 c-d). Segundo Jean DANIELÉLOU (GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, nota 1, p. 110), a referência pode ser *Efésios* 4, 23 e 5, 18, mas a noção provém de 1 *Tessalonicenses* 5, 23: “Αὐτὸς ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὅλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖν”, cf. *Novum testamentum graece et latine*. Editado por Gianfranco Noll. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001, p. 1074. (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).

<sup>58</sup> *De hominis opificio*, 8 (PG XLIV, 145 d). De acordo com Jean DANIELÉLOU (GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, nota 1, p. 110), Gregório se refere aqui aos textos evangélicos de Mateus 22, 37; Marcos 12, 30; e Lucas 10, 27: “Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito”.

<sup>59</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 176 b). Essa crítica é direcionada a todos os filósofos que afirmavam que “partes” da alma estariam encerradas em determinadas regiões do corpo. Segundo José Janini CUESTA (*La antropología y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1946, p. 82-83), Parmênides e Epicuro afirmavam que o local onde se assentava o espírito era o peito. Platão, no *Timeu*, afirmava que a alma racional (ou logística), princípio imortal do animal sujeito à morte, estaria unida à massa encefálica (73 d); a alma irascível (ou timocrática), onde residiriam a cólera e o ardor guerreiro,

diziam que a atividade inteligível estaria localizada no coração (καρδίᾳ), outros diziam no cérebro (ἐγκεφαλῷ)<sup>60</sup>.

Ὁ μὲν γὰρ πρὸς τὸ πυρῶδες συγγενῶς ἔχειν τὴν ἐκ τῆς διανοίας κίνησιν λέγει, διὰ τὸ ἀεικίνητον εἶναι καὶ τὸ πῦρ καὶ τὴν διάνοιαν. Καὶ ἐπειδὴ πηγάζειν ἐν τῷ μορίῳ τῆς καρδίας ἢ θερμότης ὁμολογεῖται, διὰ τοῦτο τῷ εὐκινήτῳ τῆς θερμότητος τὴν τοῦ νοῦ κίνησιν ἀνακεκρᾶσθαι λέγων, δοχεῖον τῆς νοεράς φύσεως τὴν καρδίαν εἶναι φησιν, ἐν ἧ τὸ θερμὸν περιεῖληπται. Ὁ δὲ ἕτερος πᾶσι τοῖς αἰσθητηρίοις οἷον ὑποβάθραν τινὰ καὶ ρίζαν εἶναι λέγει τὴν μήνιγγα (οὕτω γὰρ ὀνομάζουσι τὸν περιεκτικὸν τοῦ ἐγκεφάλου ὑμένα), καὶ τούτῳ πιστοῦνται τὸν ἴδιον λόγον, ὡς οὐχ ἑτέρωθι τῆς νοητικῆς ἐνεργείας καθιδρυμένης, εἰ μὴ κατ' ἐκεῖνο τὸ μέρος, ᾧ καὶ τὸ οὖς ἐφηρμοσμένον τὰς ἐμπιπτούσας αὐτῷ φωνὰς προσαράσσει. Καὶ ἡ ὄψις κατὰ τὸν πυθμένα τῆς τῶν ὀφθαλμῶν ἕδρας συμπεφυκυῖα, διὰ τῶν ἐμπιπτόντων ταῖς κόραις εἰδώλων πρὸς τὸ ἔσω ποιεῖται τὴν τύπωσιν. Καὶ τῶν ἀτμῶν αἱ ποιότητες διὰ τῆς τῶν ὀσφρήσεων ὀλκῆς ἐν αὐτῷ διακρίνονται. Καὶ ἡ κατὰ τὴν γεῦσιν αἴσθησις τῇ ἐπικρίσει τῆς μήνιγγος δοκιμάζεται, ἐκ τοῦ σύνεγγυς ἐκφύσεις τινὰς νευρώδεις ἀφ' ἐαυτῆς αἰσθητικὰς διὰ τῶν ἀυχενίων σπονδύλων ἐπὶ τὸν ἠμοιοειδῆ πόρον κατὰ τοὺς αὐτόθι μύας ἐγκαταμιξάσης<sup>61</sup>.

Alguns dizem que o movimento do pensamento é do mesmo gênero que o do fogo porque fogo e pensamento estão em perpétuo movimento. E, uma vez que se pensa que o calor tem a sua fonte no espaço do coração, dizendo que o movimento da inteligência se confunde com a mobilidade do calor, afirmam que é receptáculo da inteligência o coração no qual está contido o calor. Outros, como fundamento e raiz de todos os órgãos dos sentidos, dizem ser a meninge [μήνιγγα] (assim de fato chamam a membrana que envolve o cérebro) e confirmam sua tese dizendo que a atividade inteligível não pode ter sede em outro lugar senão naquela parte onde se ajusta o ouvido e onde o percutem os sons que para ele se dirigem. Da mesma maneira é em virtude de sua união a esta membrana na cavidade dos olhos que, graças às imagens que incidem sobre as pupilas, a visão expressa as coisas no interior [da inteligência]. Do mesmo modo é no cérebro que, pela atração do olfato, se distinguem as qualidades dos odores. A sensação do gosto é submetida também ao discernimento dessa meninge: esta, comunicando a sensibilidade aos

---

estaria situada no tórax, acima do diafragma (70 a); e a alma concupiscente (ou epitimética), que estaria associada às dores e aos desejos de prazer, e por isso completamente separada das outras duas, teria sua sede no ventre (70 e, 77 b). Para os filósofos estoicos a parte principal da alma residiria no coração. Seguiam, pois, as impressões trazidas por Empédocles e Aristóteles, que atribuíam à víscera cardíaca um papel decisivo em nossas reações psíquicas e sensoriais.

<sup>60</sup> *De hominis officio*, 20 (PG XLIV, 156 c). Aqui se trata das controvérsias que opunham platônicos e estoicos. Estes (em particular Posidônio) localizavam o νοῦς no coração, princípio do fogo que anima o corpo, já aqueles situavam a mente no cérebro (cf. notas de Jean DANIELOU. In: Grégoire de Nysse. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, p. 124-126). Os platônicos e certos médicos aceitaram a ideia de que é no cérebro que reside o pensamento. É o caso de Galeno, que se preocupava em provar, contra os filósofos estoicos, que a faculdade noética ou hegemônica da alma não reside no coração, mas sim no cérebro (cf. CUESTA, José Janini. *La antropología y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1946, p. 84).

<sup>61</sup> *De hominis officio*, 12 (PG XLIV, 157 a-b).

desenvolvimentos nervosos próximos, os espalha nos músculos dessa região, através das vértebras do colo que conduzem ao canal etmoide.

No entanto, o discurso acima, segundo Gregório atestado por aqueles que se ocupam da fisiologia, não foi suficiente para convencê-lo de que “οὐ μὴν ἀπόδειξιν ποιῶμαι ταύτην τοῦ τοπικαῖς τισι περιγραφαῖς ἐμπεριελῆσθαι τὴν ἀσώματον φύσιν”<sup>62</sup> (a natureza incorpórea seja circunscrita por delimitações espaciais). Para o Nisseno, “τὸν δὲ νοῦν ὁμοτίμως ἐκάστω τῶν μορίων κατὰ τὸν ἄφραστον τῆς ἀνακράσεως λόγον ἐφάπτεσθαι νομιστέον”<sup>63</sup> (ao contrário, é necessário julgar que a inteligência, segundo um modo indizível de mistura, se une a cada uma das partes do corpo). E mesmo para aqueles que utilizam a Escritura para afirmar que a parte superior da alma estaria restrita ao coração, essa argumentação não deve ser acolhida sem maiores pesquisas, pois “ὁ γὰρ καρδίαν μνησθεὶς καὶ νεφρῶν ἐμνημόνευσεν εἰπὼν Ἐτάζων καρδίας καὶ νεφροῦς ὁ Θεός· ὥστε ἢ ἀμφοτέροις ἢ οὐδετέρῳ τὸ νοερὸν κατακλείουσιν” (aquele que, de fato, fez menção ao coração fala também dos rins: “Deus perscruta os corações e os rins” [cf. *Salmos* 7, 10], de sorte que seria preciso encerrar o inteligível nos dois órgãos ou em nenhum)<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> *De hominis opificio*, 12 (PG XLIV, 157 d).

<sup>63</sup> *Ibid.*, 160 d.

<sup>64</sup> *Ibid.*

## CAPÍTULO IV

### A IMORTALIDADE DA ALMA

Para Gregório, Moisés “descortinou” uma filosofia da alma que a educação pagã não foi capaz de apreender claramente, ou seja, a perfeição anímica só pode ser encontrada na natureza humana, que se alimenta, tem sensações, participa (μετέχουσα) da razão (λόγος) e é governada pela inteligência (νοῦς)<sup>65</sup>. Entretanto, a força intelectual de “governo” existente nos homens, e que também está presente no universo, não deve ser concebida de forma absoluta, mas compreendida por concessão divina, ou seja, esse princípio inteligente, que é externo em relação à natureza corpórea, é transferido aos seres, para causar e ordenar qualquer movimento na matéria<sup>66</sup>. No entanto, como somente ao homem cabe participação no νοῦς divino, apenas nele o princípio de movimento pode ser caracterizado pela soberania do próprio querer (ἀυτοκρατορικῶς<sup>67</sup>).

Para o Nisseno, a força de criação é transcendente, sem deixar, contudo, a atuação imanente em todos os seres. Se fosse de outra forma, seria preciso admitir a tese grega de imortalidade por natureza da ψυχή (do mundo e dos homens), e essa concepção é incompatível com o pensamento gregoriano. No entanto, a “alma” do universo não é eterna, porque o κόσμος “recebeu” (ἐναπετέθη) do Ser Supremo, no tempo, uma inteligência motriz que parte de duas realidades: uma imutável (a força que está na terra, centro do universo) e outra mutável (a potência que está no céu em torno da terra): “ἡ θεία τέχνη καὶ δύναμις τῆ φύσει [...] ἐναπετέθη διπλαῖς ἐνεργείαις ἥνιοχοῦσα τὰ πάντα”. Logo, o “repouso” e o “movimento” são os mecanismos de funcionamento “estabelecidos” pelo Criador para o universo:

Σύνδεσμος δέ τις καὶ βεβαιότης τῶν γεγενημένων ἡ θεία τέχνη καὶ δύναμις τῆ φύσει τῶν ὄντων ἐναπετέθη διπλαῖς ἐνεργείαις ἥνιοχοῦσα τὰ πάντα. Στάσει γάρ καὶ

<sup>65</sup> *De hominis opificio*, 8 (PG XLIV, 145 a).

<sup>66</sup> Aqui existe uma forte oposição às filosofias materialistas (neste caso o atomismo e o estoicismo) que afirmavam a autodeterminação da matéria. Os atomistas não aceitavam a existência de uma inteligência exterior e superior que precedesse a matéria e atuasse nela. De acordo com a doutrina de Demócrito, que teve seguidores como Epicuro e Lucrecio, o movimento dos “corpos”, isto é, a aglomeração de átomos é autossuficiente, ou seja, eles teriam princípios em si mesmos. No estoicismo, embora se admita uma classe de alma anterior e superior aos corpos, sua estrutura é material, ou seja, para os estoicos, a razão (λόγος) é composta de um “éter” (αἰθήρ), que é um hálito (πνεῦμα) intelectual e quente ou um fogo intelectual. (Nota de Jesús IGAL. In: PLOTINO. *Enéadas*, IV 7 [2], 4, 5, p. 495). Assim, a alma é composta de matéria (fogo e ar), como uma espécie de quinto elemento.

<sup>67</sup> *De hominis opificio*, 4 (PG XLIV, 136 c).

κινήσει τὴν γένεσιν τοῖς μὴ οὖσι, καὶ τὴν διαμονὴν τοῖς οὖσιν ἐμηχανήσατο, περὶ τὸ βαρὺ καὶ ἀμετάθετον τῆς ἀκινήτου φύσεως, οἷόν περὶ τινα πάγιον ἄξονα, τὴν ὀξυτάτην τοῦ πόλου κίνησιν τροχοῦ δίκην ἐν κύκλῳ περιελάνουσα, καὶ δι' ἀλλήλων ἀμφοτέροις συντηροῦσα τὸ ἀδιάλυτον τῆς τε κυκλοφορουμένης οὐσίας διὰ τῆς ὀξείας κινήσεως τὸ ναστὸν τῆς γῆς ἐν κύκλῳ περισφιγούσης, τοῦ τε στερόου καὶ ἀνευδότητος διὰ τῆς ἀμεταθέτου παγιότητος ἀδιαλείπτως ἐπιτείνοντος τῶν περὶ αὐτὴν κυκλουμένων τὴν δίνησιν.<sup>68</sup> Ἴση δὲ καθ' ἑκάτερον τῶν ταῖς ἐνεργείαις διεστηκότων ἢ ὑπερβολὴ ἐναπειργάσθη, τῇ τε στασίμῳ φύσει καὶ τῇ ἀστάτῳ περιφορᾷ. Οὕτε γὰρ ἢ γῆ τὴν ἰδίας βάσεως μετατίθεται, οὔτε ὁ οὐρανὸς ποτε τὸ σφοδρὸν ἐνδίδωσι καὶ ὑποχαλᾷ τῆς κινήσεως. Ταῦτα δὲ καὶ πρῶτα κατὰ τοῦ πεποιηκότος σοφίαν, οἷόν τις ἀρχὴ τοῦ παντός μηχανήματος προκατεσκευάσθη τῶν ὄντων, δεικνύντος οἶμαι, τοῦ μεγάλου Μωσέως διὰ τοῦ ἐν ἀρχῇ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρὰ τοῦ θεοῦ γεγενῆσθαι εἶπειν, ὅτι κινήσεως τε καὶ στάσεως ἕκγονα τὰ ἐν τῇ κτίσει φαινόμενα πάντα, τὰ κατὰ τὸ θεῖον βούλημα παραχθέντα εἰς γένεσιν<sup>68</sup>.

Para que houvesse entre os seres gerados um liame sólido, a natureza recebeu nela a arte e a potência divina para governar com dupla energia todas as coisas: por meio do repouso e do movimento se produz a geração das coisas que ainda não existem e a conservação daquelas que existem. Ao redor da natureza pesada e imóvel, muito rápido o movimento do polo avançando em círculo tal como um disco, os elementos são mantidos em uma união indissolúvel. De fato, a substância que se move circularmente pela velocidade do movimento circunda a solidez das terras e, de outro lado, a substância estável e firme pela sua fixidez imutável aumenta a evolução das coisas que se movem em círculo. Uma mesma tensão foi situada em cada uma das substâncias separadas por meio de suas atividades próprias: aquilo que é estável por natureza e aquilo que gira com necessária rapidez. Assim, de fato, nem a terra muda da própria posição, nem o céu se cansa do grandíssimo ímpeto do próprio movimento. Eis os primeiros elementos que a sabedoria do Criador estabeleceu como princípio de todo o mecanismo dos seres. Julgo que o grande Moisés, declarando que, no princípio, Deus criou o céu e a terra, desejasse significar que, na criação, todos os fenômenos que, por vontade de Deus, foram conduzidos à geração se originaram do movimento e do repouso.

Com apoio na Escritura, Gregório procura desenvolver uma antropogênese baseada numa cosmogênese. Logo, se na obra divina dos seis dias, em primeiro lugar, foi feito o universo com uma capacidade de dupla energia (o repouso e o movimento), da mesma forma, posteriormente, foi criado o homem. Como essa aptidão foi dada pelo Ser Supremo para toda a sua criação, Ele é o único que possui uma forma absoluta de “governar”, ou seja, somente Nele

<sup>68</sup> *De hominis opificio*, 1 (PG XLIV, 128 c-d, 129 a).

o movimento é eterno. Porque “ὁ γὰρ ἀρχὴν τῆ κινήσει διδούς, οὐκ ἀμφιβάλλει πάντως καὶ περὶ τέλους” (aquele que reconhece a origem do movimento [do cosmos] não tem dúvida sobre seu fim)<sup>69</sup>, quer dizer, de acordo com o Capadócio, a cessação [do movimento] dos seres (τῶν ὄντων) é necessária<sup>70</sup>.

No caso dos seres humanos é possível afirmar a permanência de uma capacidade autônoma de movimento após a morte. Todavia, a ψυχὴ humana não pode ser necessária e naturalmente imortal, ou seja, como pela vontade divina (θειὸν βούλημα<sup>71</sup>) o todo criado (alma e corpo) passa do não-ser ao ser, as almas, da mesma forma, podem ser extintas se assim for da vontade do Onipotente. É dessa forma que o Bispo de Nissa entendia a imortalidade da alma humana, isto é, para ser fiel ao ponto de vista bíblico, ele evitava a ideia da filosofia grega de que a ψυχὴ seria incriada e eterna para defender a tese de que seres criados só podem possuir imortalidade “concedida” por “participação” na natureza divina<sup>72</sup>. Com isso, ele ressaltava a concepção cristã de que as almas individuais são criadas por Deus juntamente com seus corpos<sup>73</sup>, rejeitando assim a ideia da preexistência das almas e conseqüentemente a μυθοποιία<sup>74</sup> (ficção poética) da passagem das almas de um corpo para o outro (metempsicose).

Para o Filósofo da Capadócia, o discurso que afirma que as almas vivem por si mesmas antes de viverem na carne deve ser refutado<sup>75</sup>. Quer dizer, o mundo teve um princípio e os séculos foram fundados pela palavra de Deus<sup>76</sup>. No entanto, o ponto de discórdia com a filosofia grega não está nessa relação de causa-efeito, nem tampouco na negação de um Criador da humanidade. O desacordo ocorre quando pensadores gregos sugeriam a coeternidade da matéria e da alma em relação a Deus<sup>77</sup>. A dificuldade não está na “preexistência”, mas sim na ideia de eternidade, porque, de certo modo, a tese gregoriana sobre a criação dos primeiros homens também admite uma “existência” anterior da alma e do corpo. Para Gregório de Nissa, não pode

<sup>69</sup> *De hominis opificio*, 23 (PG XLIV, 209 b).

<sup>70</sup> *Ibid.*, 209 c.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 16 (PG XLIV, 184 d).

<sup>72</sup> A natureza humana “participa” no arquétipo (κοινονοῦσα τῷ ἀρχέτυπῳ) de seus bens, que são a virtude, a justiça, a ausência de paixões, o afastamento do mal e também a imortalidade (*De hominis opificio*, 4 e 5, PG XLIV, 136 c-137 b).

<sup>73</sup> *De hominis opificio*, 29 (PG XLIV, 236 b).

<sup>74</sup> *Ibid.*, 28 (PG XLIV, 229 b).

<sup>75</sup> *Ibid.*, 233 b.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 23 (PG XLIV, 209 b).

<sup>77</sup> Platão fazia uso de duas ordens que davam a entender a necessidade da relação causa-efeito. A expressão “o que é” (τὸ ὄν) significa “ser”, algo imutável e eterno, que por isso não pode ser gerado por nenhum princípio anterior. Já “o que devém” ou “devir” (τὸ γινόμενον) denota “não-ser”, aquilo que é gerado “no tempo” por algo que lhe precede. “Tudo aquilo que devém (τὸ γινόμενον) é inevitável que venha por alguma causa, pois é impossível que alguma coisa venha sem o contributo duma causa” (*Timeu* 28 a). De fato, para Platão, os primeiros seres humanos foram criados por uma causa eficiente (o Demiurgo) através de estruturas sensíveis e inteligíveis já existentes (*Timeu*, 41 d).

ocorrer preexistência no sentido de que alguma coisa “boa”, perfeita (com unidade), possa preceder outra coisa na existência do mesmo ser, isto é, nem o corpo pode vir antes da alma, nem vice-versa, pois, se assim fosse, a potência do Criador seria imperfeita e o homem, dividido por uma diferença temporal, estaria em contradição consigo mesmo:

Ἀλλ' ἐνὸς ὄντος τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ διὰ ψυχῆς τε καὶ σώματος συνεσθηκότος, μίαν αὐτοῦ καὶ κοινὴν τῆς συστάσεως τὴν ἀρχὴν ὑποτίθεσθαι, ὡς ἂν μὴ αὐτὸς ἑαυτοῦ προγενέστερός τε καὶ νεώτερος γένοιτο, τοῦ μὲν σωματικοῦ προτερεύοντος ἐν αὐτῷ, τοῦ δὲ ἐτέρου ἐφυστερίζοντος<sup>78</sup>.

Uma vez que o homem é uno, em sua composição de alma e corpo, seu ser não deve ter senão uma única e comum origem; em outras palavras: se o corpo viesse primeiro e a alma depois, seria preciso dizer o homem ao mesmo tempo mais velho e mais jovem do que ele próprio.

Para o Padre Capadócio, a alma individual pode perfeitamente “preexistir”, porém no sentido de uma presença “essencial” na mente divina antes de seu surgimento no mundo sensível, e no entendimento de que essa alma, de natureza intelectual e racional, seja transmitida aos homens de forma “semelhante”, e não como uma cópia idêntica. De outro modo, Gregório teria que admitir a teoria da metempsicose, e aceitar uma tese panteísta de identidade absoluta entre o intelecto humano e o divino. Com relação ao corpo humano, o Nisseno também não admite sua preexistência:

[...] μηδ' αὖ πάλιν οἶονεὶ πέλινον ἀνδριάντα προδιαπλασθέντα τῷ λόγῳ τὸν ἄνθρωπον, τούτου ἕνεκα τὴν ψυχὴν γίνεσθαι λέγειν. Ἡ γὰρ ἂν ἀτιμότερα τοῦ πηλίνου πλάσματος ἢ νοερά φύσις ἀποδειχθεῖν<sup>79</sup>.

[...] não admitimos tampouco que o homem foi primeiramente modelado pelo Verbo como uma estátua de barro; em seguida, que a alma foi feita em vista do corpo. De fato, a natureza inteligente se mostraria inferior à obra de barro.

Esta é uma clara alusão ao texto do *Gênesis* (2, 7)<sup>80</sup>, no qual se relata que a estrutura corpórea humana foi moldada pelo Ser Supremo de um “barro” preexistente. Gregório criticou

<sup>78</sup> *De hominis opificio*, 29 (PG XLIV, 233 d).

<sup>79</sup> *Ibid.*, 28 (PG XLIV, 233 c).

<sup>80</sup> “Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente” (Cf. *Gênesis* 2, 7).

aqueles<sup>81</sup> que citam essa ordem seguida por Moisés na narração da formação do homem com o intuito de defender a tese de que temporalmente a alma foi criada depois do corpo: “Ἐπειδὴ πρῶτον λαβὼν ὁ Θεὸς χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς, ἔπλασε τὸν ἄνθρωπον, εἴθ' οὕτως ἐνύχωσε διὰ τοῦ ἐμφυσηματος” (Com efeito, Deus, primeiramente, tomando o pó da terra, formou o homem; em seguida, o animou com um sopro)<sup>82</sup>. Com esse discurso, estes estariam defendendo a tese de que a carne é mais importante que a alma, já que esta seria introduzida numa matéria formada anteriormente; de fato, eles dizem que a alma nasceu em vista do corpo, a fim de que a figura não permanecesse sem espírito e sem movimento. Também para Gregório “πᾶν δὲ τὸ διὰ τι γινόμενον, ἀτιμότερον πάντως ἐστὶ τοῦ δι' ὃ γίνεται” (tudo aquilo que é em vista de alguma coisa é de todo menos importante do que aquilo em visto do qual nasce)<sup>83</sup>, mas para ele a alma é mais importante:

Καθὼς τὸ Εὐαγγέλιον λέγει, ὅτι πλεῖον ἐστὶ τῆς τροφῆς ἢ ψυχῆ καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος, διότι τούτων ἕνεκεν ἐκεῖνα. Οὐ γὰρ διὰ τὴν τροφήν ἢ ψυχὴ οὐδὲ τοῦ ἐνδύματος χάριν κατασκευάσθη τὰ σώματα, ἀλλὰ τούτων ὄντων, ἐκεῖνα διὰ τὴν χρεῖαν προσεξήρθη<sup>84</sup>.

Como diz o Evangelho, a alma vale mais que o alimento e o corpo mais que a vestimenta, porque esses são por causa daqueles: não é para a nutrição que foi criada a alma, nem em vista da vestimenta foi formado o corpo, mas já existindo aqueles, foram descobertos em seguida esses para as suas necessidades.

Seguramente o Bispo de Nissa não questiona a veracidade de certos textos bíblicos e nem os considera contraditórios. Sua intenção foi chamar a atenção para a importância de se interpretá-los de forma correta. Por isso, Gregório refutou discursos equivocados que surgiram a partir das Sagradas Escrituras para sustentar uma ou outra opinião, “τῶν τε προβιοτεύειν τὰς ψυχὰς ἐν ἰδίᾳ τινὶ καταστάσει μυθολογούντων καὶ τῶν ὑστέρως τῶν σωμάτων κατασκευάζεσθαι νομιζόντων” (tanto aquela que imagina que as almas tiveram uma existência anterior em alguma cidade particular quanto aquela que sustenta que as almas foram feitas depois dos corpos)<sup>85</sup>. A estátua de barro (πέλινον ἀνδριάντα) moldada, conforme *Gênesis 2*,

<sup>81</sup> Crítica à doutrina de Metódio de Olimpo (DANIÉLOU, Jean. GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, nota 1, p. 217).

<sup>82</sup> *De hominis opificio*, 28 (PG XLIV, 229 c). Referência a *Gênesis 2*, 7.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 28 (PG XLIV, 229 c).

<sup>84</sup> *Ibid.*, 229 c-d.

<sup>85</sup> *De hominis opificio*, 28 (PG XLIV, 229 d). Gregório de Nissa fica em uma posição intemediária entre aqueles que ensinam que o corpo é anterior à alma e os que acreditam na preexistência desta em relação à matéria por causa de Orígenes (DANIÉLOU, Jean. GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, nota 1, p. 217). O Padre Capadócio (*De hominis opificio*, 28, PG XLIV, 229 a) critica aqueles que “καθάπερ τινὰ

7, só passou a ter um “hálito de vida” quando o Verbo lhe “assoprou” o espírito e infundiu nela a potência de ser um corpo real. Gregório defendeu assim a simultaneidade da criação, porque antes desse evento o “barro” não passava de algo constituído somente por elementos materiais inanimados sem a presença de uma força de “atualização” do seu ser. Então, ele não poderia existir de fato, como um ente substancialmente completo.

Para Gregório, todos os entes devem surgir do não-ser (ἐκ τε τοῦ μὴ ὄντος<sup>86</sup>), exceto a substância divina, a única digna de eternidade. Por possuir a vida por si mesma, ela é a única que nunca poderia ter sido criada:

[...] οὐκέτι ἂν τις κατὰ μετουσίαν ζωῆς ἐν ζωῇ θεωροίη τὸν Λόγον. Οὐ γὰρ ἂν ἐκτὸς εἶη συνθέσεως ἢ τοιαύτη ὑπόληψις, τὸ ἕτερον ἐν ἑτέρῳ λέγειν εἶναι· ἀλλὰ ἀνάγκη

---

δῆμον ἐν ἰδιαζούσῃ πολιτείᾳ τάς ψυχὰς προὔφεσθάναι λέγειν” (dizem que as almas preexistem e formam por assim dizer um povo numa cidade à parte) por terem lido o *Περὶ τῶν ἀρχῶν* (*Sobre os princípios*) de Orígenes. De fato, de acordo com Claudio MORESCHINI (*História da filosofia patrística*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 168-170), Orígenes escreveu (*Comentário à Carta aos Romanos* III 1) que a atuação das escolhas da humanidade na vida anterior determinaria 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”. Para MORESCHINI, a ideia de que os méritos ou pecados anteriores determinariam a posição atual de cada pessoa neste mundo era uma concepção comum ao platonismo e a certas correntes do estoicismo. Essa doutrina sustentada por Orígenes implicava facilmente a acusação de crença na teoria da transmigração das almas, também conhecida como “metempsomatose”. Entretanto, o autor 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 (“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), 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, porque no entendimento de Orígenes a ideia de preexistência da alma humana ocorreria de forma “ideal” e “universal”, na mente de Deus, e não na “existência” histórica dos seres.

<sup>86</sup> “ἡμῖν δὲ πάλιν ἐπὶ τὴν πίστιν ἐπανακτέον τὸν λόγον δι’ ἧς ἐκ τε τοῦ μὴ ὄντος ὑποστῆναι τὸ πᾶν ἐδεξάμεθα”, in *De hominis opificio*, 24, PG XLIV, 213 C. Tradução nossa: “Nós devemos conduzir o discurso para a fé, pela qual aceitamos que todas as coisas foram criadas a partir do não-ser”. Essa concepção remonta a alguns escritos do Antigo Testamento, como o segundo livro dos *Macabeus* e os *Salmos*. De acordo com 2 *Macabeus* (7, 28) não foi de coisas existentes (οὐκ ἐξ ὄντων) que tudo foi criado: “ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται” (eu te suplico, meu filho, contempla o céu e a terra e observa tudo o que neles existe. Reconhece que não foi de coisas existentes que Deus os fez, e que também o gênero humano surgiu da mesma forma). Nos *Salmos* (90, 1-2), a eternidade é admitida somente para Deus: “Senhor, tu foste nosso refúgio de geração em geração. Antes que nascessem as montanhas ou fosse gerado o orbe da terra, desde sempre e para sempre tu és Deus”. Desde os primórdios do cristianismo o conceito de criação a partir do nada foi divulgado pelos Padres da Igreja. Santo Agostinho, por exemplo, falava de uma criação “de nihilo”: “*De nihilo enim a te, non de te facta sunt, non de aliqua non tua uel quae antea fuerit, sed de concreata, id est simul a te creata materia, quia eius informitatem sine ulla temporis interpositione formasti. Nam cum aliud sit caeli et terrae materies, aliud caeli et terrae species, materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia, simul tamen utrumque fecisti, ut materiam forma nulla morae intercapedine sequeretur*”; ou seja: “Na verdade, foram feitas [as obras de Deus] do nada por ti, não de ti, não de alguma coisa não tua ou que antes tenha existido, mas de uma matéria concriada, isto é, de uma matéria criada ao mesmo tempo por ti, porque, sem qualquer intervalo de tempo, deste forma à sua informidade. Com efeito, sendo uma coisa a matéria do céu e da terra, outra a forma do céu e da terra, na verdade tu fizeste a matéria a partir do nada absoluto e a forma do mundo a partir da matéria informe, mas uma e outra coisa ao mesmo tempo, a fim de que a forma seguisse a matéria sem nenhum tempo de demora. (Cf. *Confissões*, XIII, 33, 48. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2004, p. 753).

πᾶσα τῆς ἀπλότητος ὁμολογουμένης, αὐτοζωὴν εἶναι τὸν Λόγον οἴεσται, οὐ ζωῆς μετουσίαν<sup>87</sup>.

[...] não se consideraria mais que o Verbo vive em vista da participação (μετουσία) na vida. Tal concepção que diz um estar no outro não existe fora da composição; mas uma vez que dele se reconheça a simplicidade, é absolutamente necessário que o Verbo tem a vida em si e não por participação (μετουσίαν)<sup>88</sup>.

Corpo e alma se complementam desde sua criação e devem permanecer unidos após a morte. É dessa forma que o Capadócio entende o conceito de imortalidade da alma, isto é, a sobrevivência da ψυχή humana, se daria somente em conexão com seus elementos materiais, e sempre na dependência da vontade do Criador. Então, a alma teria a capacidade de ser algo, quer dizer, de ter alguma atividade após separar-se do seu corpo, porém desprovida de sua plenitude ontológica:

φυσικῆ γάρ τινι σχέσει καὶ στοργῆ πρὸς τὸ συνοικῆσαν σῶμα τῆς ψυχῆς διακειμένης, ἔστι τις κατὰ τὸ λεληθὸς αὐτῆ διὰ τῆς συνανακράσεως τοῦ οικείου σχέσις τε καὶ ἐπίγνωσις, οἷον σημείων τινῶν παρὰ τῆς φύσεως ἐπικειμένων, δι' ὧν ἡ κοινότης ἀσύγχυτος μένει διακρινομένη τοῖς ἰδιάζουσι. Τῆς τοίνυν ψυχῆς τὸ συγγενές τε καὶ ἴδιον ἐφ' ἑαυτὴν πάλιν ἐλκούσης, τίς πόνοσ, εἰπέ μοι, τῆ θεία δυνάμει κωλῶσαι τῶν οικείων τὴν συνδρομήν, ἀρρήτω τινὶ τῆ τῆς φύσεως ὀλκῆ πρὸς τὸ ἴδιον ἐπειγομένων; Τὸ γὰρ ἐπιδιαμένειν τινὰ τῆ ψυχῆ καὶ μετὰ τὴν διάλυσιν σημεία τοῦ ἡμετέρου συγκρίματος δείκνυσιν ὁ κατὰ τὸν ἄδην διάλογος, τῶν μὲν σωματῶν τῶ τάφω παραδοθέντων, γνωρίσματος δέ τινος σωματικοῦ ταῖς ψυχαῖς παραμείναντος, δι' οὗ καὶ ὁ Λάζαρος ἐγνωρίζετο καὶ οὐκ ἠγνοεῖτο ὁ πλούσιος<sup>89</sup>.

A alma tem naturalmente uma inclinação afetuosa pelo corpo com quem ela habita e, por causa de sua união com ele, ela possui uma aptidão secreta para reconhecer seu familiar, como se naturalmente ela reconhecesse alguns signos [σημείων τινῶν] especiais impressos por parte da natureza, mediante os quais a massa comum [κοινότης], sem confusão, permanece diferenciada nas propriedades. Tirando a alma junto de si novamente aquilo que lhe é congênera e próprio, qual força poderia impedir à potência divina a reunião dos elementos da mesma família que, por uma atração misteriosa da natureza, são levados em direção àquilo que lhes é próprio? De fato, a conversação do Cristo sobre o Hades mostra que na alma, mesmo depois de sua separação,

<sup>87</sup> *Oratio catechetica magna*, 1 (PG XLV, 13 d). Não existe consenso entre os comentadores a respeito do ano de redação dessa obra (entre 380 e 387). Porém, como esta passagem considera o Λόγος (*Verbum*) como uma entidade divina, por possuir vida por si mesmo, certamente esse livro foi escrito após o Concílio de Niceia de 325, e provavelmente é posterior ao Concílio de Constantinopla de 381, pois nestes ficou definida e ratificada a doutrina trinitária que considera uma única substância (ὁμοούσια) entre o Pai e o Filho.

<sup>88</sup> Tradução nossa.

<sup>89</sup> *De hominis opificio*, 27 (PG XLIV, 225 b-c).

permanecem marcas distintivas [σημεῖα] do composto que éramos. Quando os corpos são depositados na tumba, permanece nas almas algum sinal corporal [γνωρίσματος δέ τινος σωματικοῦ] que permite reconhecer Lázaro e não permite ao rico permanecer desconhecido<sup>90</sup>.

Assim, pela potência divina, os elementos que foram separados na decomposição do corpo que sempre estarão presentes no cosmos, e que na sua estrutura mais ínfima não podem ser destruídos, voltarão a ficar reunidos na ocasião da ressurreição<sup>91</sup>. Se a degeneração corporal não pode interromper a vida do composto humano, foi preciso que Gregório de Nissa desse uma explicação de como se mantém o vínculo da alma com o corpo, mesmo após a morte física, e antes da restauração final no último dia. Desse modo, o Nisseno relata a existência de um elemento que permanece, mesmo nas transformações de nossos corpos causadas pelo envelhecimento e pela doença: a forma (εἶδος)<sup>92</sup>. Se é possível o retorno da aparência saudável do corpo após uma doença, como no caso dos leprosos que o Evangelho narra, Gregório entende que da mesma forma acontecerá na ressurreição:

[...] τοῦ εἶδους οἷον ἐκμαγείῳ σφραγίδος τῆ ψυχῆ παραμείναντος, οὐδὲ τὰ ἐναπομαζάμενα τῆ σφραγίδι τὸν τύπον ὑπ' αὐτῆς ἀγνοεῖται, ἀλλ' ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἀναστοιχειώσεως ἐκεῖνα δέχεται πάλιν πρὸς ἑαυτήν, ἅπερ ἂν ἐναρμόση τῷ τύπῳ τοῦ εἶδους, ἐναρμόσειε δὲ πάντως ἐκεῖνα, ὅσα κατ' ἀρχὰς ἐνετυπώθη τῷ εἶδει. Οὐκοῦν οὐδὲν ἕξω τοῦ εἰκότος ἐστί, πάλιν ἐκ τοῦ κοινοῦ πρὸς τὸ καθέκαστον ἐπαναλύειν τὸ ἴδιον<sup>93</sup>.

[...] como o aspecto exterior do corpo [τοῦ εἶδους] permanece na alma que é como a marca em relação ao selo, os materiais que com a marca modelaram a forma não permanecem desconhecidos à alma, mas no instante da ressurreição retornam novamente a esta aquelas coisas que se harmonizam com a marca deixada nela pelo aspecto exterior do corpo [τοῦ εἶδους]; e se harmonizam completamente com ela aqueles elementos que desde a origem formaram este aspecto exterior [τῷ εἶδει]. Portanto, não é de todo inverossímil que da massa comum retorne a cada um o que lhe é próprio.

<sup>90</sup> Lázaro era um mendigo que, coberto de úlceras, jazia à porta de um homem rico. “Desejava saciar-se do que caía da mesa do rico [mas ninguém lho dava]”, cf. *Lucas* 16, 20. Quando os dois morreram, o jovem rico estando num 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.

<sup>91</sup> *De hominis opificio*, 27 (PG XLIV, 225 c). Esta ideia já se encontrava em MINÚCIO FÉLIX, um advogado romano nascido na África latina, autor do primeiro escrito apologético cristão em latim e em forma de diálogo, *Octavius*, 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.

<sup>92</sup> *De hominis opificio*, 27 (PG XLIV, 225 d).

<sup>93</sup> *Ibid.*, 228 b.

A demonstração do conceito de εἶδος permitiu ao Nisseno construir uma concepção própria de “alma como substância” [completa em si mesma]<sup>94</sup>, porém uma substância “criada” (οὐσία γεννητή<sup>95</sup>), inseparável, de certo modo, de sua natureza material, antes mesmo do último dia (na ocasião da ressurreição), no qual a alma voltará a se unir completamente ao seu próprio corpo restaurado. Ficaria assim resgatado um papel positivo do corpo, “não o excluindo do alvo salvífico de Deus”<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> Segundo Étienne GILSON (*op. cit.*, p. 75), Nemésio (bispo de Émeso, Síria, no século IV) considerava a alma como substância completa em si mesma por causa da autoridade de São Gregório de Nissa. Philotheus BOHNER e Étienne GILSON (*op. cit.*, p. 94) também afirmam que Gregório de Nissa concebe a alma como substância.

<sup>95</sup> A definição gregoriana de alma aparece em *A Alma e a ressurreição*: “Ψυχή ἐστὶν οὐσία γεννητὴ οὐσία ζῶσα νοερά σώματι ὀργανικῶ καὶ αἰσθητικῶ δύναμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι’ ἑαυτῆς ἐνιοῦσα ἕως ἄν ἡ δεκτικὴ τούτων συν- ἐστήκε φύσις”, in *De anima et resurrectione*, PG XLVI, 29 b. Tradução nossa: “A alma [humana] é uma substância engendrada [ou criada], vivente e racional [inteligível], que confere por si mesma a vida e a sensibilidade a um corpo dotado de órgãos e suscetível de sensações enquanto sua natureza receptiva estiver constituída dessas coisas”.

<sup>96</sup> 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. 87.

## CAPÍTULO V

### ENTRE A MATÉRIA E O ESPÍRITO: O HOMEM COMO ΜΕΣΟΣ-ΜΕΘΟΙΟΣ

Mesmo que Gregório tenha feito uma distinção entre o inteligível (νοητόν) e o corpóreo (σωματικόν)<sup>97</sup>, isso não lhe permitiu admitir uma separação total entre essas duas realidades, porque a antropologia de Gregório se posiciona de modo a mostrar que o homem está enraizado no mundo, embora o ultrapasse como ser espiritual<sup>98</sup>. O problema em adequar a distância entre a vida da criatura, efêmera e instável, e a de Deus, em estado de ser pleno e puro, dificulta o entendimento de uma humanidade criada como imagem e semelhança de Deus conforme o *Gênesis* (1, 26-27). Por isso, Gregório de Nissa se pergunta como é possível que Aquele que só conhece o bem tenha semelhança com os homens que crescem com o mal todo o tempo:

Τίς οὖν ὁ τῆς εἰκόνης λόγος, ἴσως ἐρεῖς, πῶς ὁμοίωται τῷ σώματι τὸ ἀσώματον, πῶς τῷ αἰδίῳ τὸ πρόσκαιρον, τῷ ἀναλλοιώτῳ τὸ διὰ τροπῆς ἀλλοιούμενον, τῷ ἀπαθεῖ τε καὶ ἀφθάρτῳ τὸ ἐμπαθὲς καὶ φθειρόμενον, τῷ ἀμιγεῖ πάσης κακίας τὸ πάντοτε συνοικοῦν ταύτῃ καὶ συντρεφόμενον;<sup>99</sup>

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, àquilo que não muda? Aquilo que é perfeitamente livre e incorruptível, ao que está sujeito às paixões e à morte? Aquilo que não conhece o mal, ao que em todo o tempo habita e cresce com ele?<sup>100</sup>

De acordo com Pacheco, 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”<sup>101</sup>. Deus é simples e imutável, ao passo que na natureza criada é impossível ter consistência sem mudança<sup>102</sup>. Também não está na natureza divina a diferença entre “macho” e “fêmea”<sup>103</sup>. Diante da dificuldade de adequação da imagem perante tantas diferenças entre o Ser Supremo e Suas criaturas, Laplace pergunta: “o que é o homem?”<sup>104</sup>. Ao

<sup>97</sup> *De hominis opificio*, 8 (PG XLIV, 145 a).

<sup>98</sup> PACHECO, *op. cit.*, 1983, p. 149.

<sup>99</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 180 a-b).

<sup>100</sup> Tradução nossa.

<sup>101</sup> Cf. PACHECO, *op. cit.*, p. 152.

<sup>102</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 184 c).

<sup>103</sup> *Ibid.*, 22 (PG XLIV, 205 a).

<sup>104</sup> Cf. LAPLACE, Jean. Introduction. In: GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, p. 34.

se deparar com esse problema antropológico, Gregório buscou a solução de acordo com seus discursos a respeito do homem como “meio”, do λόγος, e da teoria da dupla criação, como veremos na sequência.

Gregório apresentou o gênero humano como um “meio (μέσος<sup>105</sup>) entre a natureza divina e incorpórea e a vida sem razão dos animais”<sup>106</sup>. A expressão também foi utilizada pelo Capadócio quando quis se referir às características de alguns elementos da natureza:

Τοῦ τοίνυν οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ἐκ διαμέτρου πρὸς ἄλληλα κατὰ τὸ ἐναντίον τῆς ἐνεργείας διεστηκότων, ἢ μεταξὺ τῶν ἐναντίων κτίσις ἐν μέρει τῶν παρακειμένων μετέχουσα δι' αὐτῆς μεσιτεύει τοῖς ἄκροις, ὡς ἂν ἐπίδηλον γενέσθαι τὴν πρὸς ἄλληλα τῶν ἐναντίων διὰ τοῦ μέσου συνάφειαν. Τὸ γὰρ ἀεικίνητον καὶ λεπτὸν τῆς πυρώδους οὐσίας μιμεῖται μὲν πως ὁ ἀήρ, ἔν τε τῷ κούφῳ τῆς φύσεως καὶ τῷ πρὸς τὴν κίνησιν ἐπιτηδείως ἔχειν. Οὐ μὴν τοιοῦτός ἐστιν, οἷος τῆς πρὸς τὰ πάγια συγγενείας ἀλλοτριουῖσθαι, οὔτε ἀεὶ μένων ἀκίνητος, οὔτε διαπαντὸς ῥέων καὶ σκεδαννύμενος· ἀλλὰ τῇ πρὸς ἕτερον οικειότητι οἷόν τι μεθόριον τῆς τῶν ἐνεργειῶν ἐναντιότητος γίνεται, μιγνύς ἅμα καὶ διαιρῶν ἐν αὐτῷ τὰ διεστῶτα τῇ φύσει. Κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ἡ ὑγρὰ οὐσία διπλαῖς ποιότησι πρὸς ἐκάτερον τῶν ἐναντίων ἀρμόζεται. Τῷ μὲν γὰρ βαρεῖά τε καὶ κατωφερῆς εἶναι, πολλὴν πρὸς τὸ γεῶδες τὴν συγγένειαν ἔχει. Τῷ δὲ μετέχει ῥοώδους τινὸς καὶ πορευτικῆς ἐνεργείας, οὐ πάντῃ τῆς κινουμένης ἠλλοτριώται φύσεως, ἀλλὰ τίς ἐστὶ καὶ διὰ τούτου μίξις τῶν ἐναντίων καὶ σύνοδος, τῆς τε βαρύτητος εἰς κίνησιν μετατεθείσης καὶ τῆς κινήσεως ἐν τῷ βάρει μὴ πεδηθείσης, ὥστε συμβαίνειν πρὸς ἄλληλα τὰ κατὰ τὸ ἀκρότατον τῇ φύσει διεστηκότα διὰ τῶν μεσιτευόντων ἀλλήλοις ἐνούμενα<sup>107</sup>.

Sendo o céu e a terra diametralmente opostos entre si por causa das suas atividades, a criação (κτίσις), que está no meio, em parte participa (μετέχουσα) das situações vizinhas e se coloca no meio dos extremos, a fim de tornar evidente a conexão que possuem entre si as coisas contrárias. Através desse meio (διὰ τοῦ μέσου), o ar imita a incessante mobilidade e sutileza da essência do fogo pela leveza da natureza e por sua aptidão ao movimento. O que não lhe impede aparentar-se (συγγενείας) às coisas estáveis, não permanecendo sempre desprovido de movimento, nem sempre fluindo e dispersando-se. Pela familiaridade com uma e com outra parte do cosmos, torna-se um confim (μεθόριον) entre as propriedades opostas, misturando e separando em si mesmo os elementos por natureza heterogêneos; pela mesma razão também a substância úmida

<sup>105</sup> Segundo Thomas H. TOBIN (*The creation of man: Philo and the history of interpretation*. Washington: The Catholic Biblical Association of America, p. 33), a expressão “meio” já fora utilizada por Filon de Alexandria em *De plantatione* (44-46) com o sentido de uma “mente intermediária” (μέσος νοῦς).

<sup>106</sup> “μέσον ἐστὶ τὸ ἀνθρώπινον, τῆς τε θείας καὶ ἀσωμάτου φύσεως, καὶ τῆς ἀλόγου καὶ κτηνώδους ζωῆς” (*De hominis opificio*, 16, PG XLIV, 181 b-c). O sentido dessa frase também está em outra obra gregoriana, mas ao invés de utilizar μέσον, Gregório preferiu μεθόριος: “a alma humana está no confim (μεθόριος) entre duas naturezas, das quais uma é incorpórea, inteligível e incorruptível; a outra, corpórea, material e irracional” (*In Canticum Canticatorum*, GNO VI, 333,13-15).

<sup>107</sup> *De hominis opificio*, 1 (PG XLIV, 129 a-c).

se harmoniza com um e com outro dos contrários. Por seu peso e sua tendência para baixo, ela tem muita familiaridade (συγγένειαν) com a terra, e pela participação (μετέχειν) na fluidez e na permeabilidade não é de todo estranha à natureza do movimento. Então é possível a mistura dos contrários, a saber: da densidade que se transforma em movimento e do movimento não encontrando obstáculo em um corpo pesado, de sorte que se juntam entre si substâncias por natureza extremamente separadas, graças à união que colocam entre elas as substâncias intermediárias.

O Nisseno utilizou nessa passagem duas palavras, μέσος (meio) e μεθόριος (limítrofe, confim), para expressar um único sentido, ou seja, a posição intermediária do ar e da água entre dois extremos opostos (terra e céu). O ar e a água podem ter familiaridade (συγγένεια) com a terra ou tornar-se parecidos com o céu, isto é, esses elementos podem permanecer estáveis, como a terra, ou se movimentar, como a esfera do céu. Em se tratando da natureza humana, o sentido de parentesco (συγγένεια) foi empregado pelo Bispo de Nissa para se referir àquilo que ele considerava secundário, ou seja, o irracional, porque a inteligência detém o primeiro lugar:

Ἐξεστι γὰρ ἑκατέρου τῶν εἰρημένων ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ συγκρίματι θεωρῆσαι τὴν μοῖραν, τοῦ μὲν θεοῦ τὸ λογικόν τε καὶ διανοητικόν, ὃ τὴν κατὰ τὸ ἄρρην καὶ θῆλυ διαφορὰν οὐ προσίεται, τοῦ δὲ ἀλόγου τὴν σωματικὴν κατασκευὴν καὶ διάπλασιν εἰς ἄρρην τε καὶ θῆλυ μεμερισμένην. Ἐκάτερον γὰρ τούτων ἐστὶ πάντως ἐν παντὶ τῷ μετέχοντι τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς. Ἀλλὰ προτερεύει τὸ νοερόν, καθὼς παρὰ τοῦ τὴν ἀνθρωπογονίαν ἐν τάξει διεξεληθόντος ἐμάθομεν, ἐπιγεννηματικὴν δὲ εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ τὴν πρὸς τὸ ἄλογον κοινωνίαν τε καὶ συγγένειαν. Πρῶτον μὲν γὰρ φησιν, ὅτι Ἐποίησεν ὁ Θεὸς κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ τὸν ἄνθρωπον, δεικνὺς διὰ τῶν εἰρημένων, καθὼς φησιν ὁ Ἀπόστολος, ὅτι ἐν τῷ τοιοῦτῳ ἄρρην καὶ θῆλυ οὐκ ἔστιν. Εἶτα ἐπάγει τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὰ ἰδιώματα, ὅτι Ἄρρην καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς<sup>108</sup>.

E no composto podemos constatar as duas ordens: do divino, a razão e a inteligência não admitindo a distinção entre macho e fêmea, e do irracional do qual participa a constituição somática dividida em macho e fêmea. Todo ser que participa da vida humana possui tanto uma como a outra característica em sua integralidade. Mas a inteligência detém o primeiro lugar, como aprendemos, na ordem da criação do homem. Não é senão secundariamente que aparece para este sua união e seu parentesco (συγγένεια) com o irracional. De fato, está dito em primeiro lugar: “Fez Deus o homem segundo a imagem de Deus”, mostrando através das palavras, como diz o Apóstolo, que neste ser não existe nem macho, nem fêmea. Em seguida, se acrescenta a particularidade da natureza humana: “macho e fêmea os criou” [cf. *Gênesis* 1, 27 b].

<sup>108</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 181 c-d).

O composto humano, que traz semelhança com dois objetos opostos, por um lado uma mente deiforme e por outro as paixões das feras, é comparado a uma curiosa criação de uma escultura, na qual se vê esculpida uma dupla forma representada em uma só cabeça por duas faces de aspectos diferentes<sup>109</sup>. Então, como os elementos água e ar podem estar pesados ou leves, adquirindo assim características estáticas (como a terra) ou móveis (como a esfera do céu), da mesma forma, a parte superior de nossa alma pode ser arrastada para baixo por causa do vício ou se dirigir para o alto devido à virtude. Como faz parte do estilo deste tratado fazer uma comparação entre o ato de ser do cosmos e do homem, Gregório também utilizou o termo μέσος-μεθόριος para se referir à natureza humana, porém com um significado próprio. Quer dizer, quando o Padre Capadócio afirmou que “μέσον ἐστὶ τὸ ἀνθρώπινον, τῆς τε θείας καὶ ἀσωμάτου φύσεως, καὶ κτηνώδους ζωῆς” (o homem é meio entre a natureza divina e incorpórea e a vida sem razão dos animais)<sup>110</sup>, o que convém asseverar é que o gênero humano, além de pertencer às duas esferas: sensível e inteligível, também está na “fronteira” entre o Bem e o mal, e por isso pode se inclinar para um ou outro lado. Logo, a liberdade de escolha também faz parte da concepção de Gregório sobre o uso antropológico de μεθόριος<sup>111</sup>.

Poderíamos dizer assim que, para Gregório, o referido termo, aplicado ao homem, refere-se a dois planos: o ontológico e o ético. Com relação ao primeiro, o Nissen procurou dar à expressão uma acepção própria em comparação com o cosmos, porquanto para ele não pode haver nos seres humanos uma relação de oposição “absoluta” entre dois termos da mesma forma daquela entre dois elementos contrários da natureza (a terra e o céu). Assim, entre o inteligível e o sensível (no nível ontológico), e também entre o Bem e o mal (no nível ético), não poderia haver “propriamente” uma oposição, porque nessas correspondências somente um dos termos poderia ser considerado uma substância completa em si mesma. É nesse sentido que o Capadócio afirmou: “ὅτι τὸ ὄντως ἀγαθὸν ἀπλοῦν καὶ μονοειδές ἐστὶ τῇ φύσει, πάσης διπλῆς καὶ τῆς πρὸς τὸ ἐναντίον συζυγίας ἀλλότριον” (o bem real é simples e único por natureza,

<sup>109</sup> *De hominis opificio*, 18 (PG XLIV, 192 c). Esta é uma clara referência a uma escultura chamada Hermes Bifronte, da época romana (século I d.C.), composta de duas faces (uma masculina e outra feminina) voltadas para lados opostos, representando o “inteligível” e o “sensível”.

<sup>110</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 181 b-c).

<sup>111</sup> Assim como a expressão “meio”, o termo μεθόριος foi utilizado anteriormente por Filon de Alexandria. De acordo com Angela M. MAZZANTI (“L’aggettivo μεθόριος e la doppia creazione dell’uomo in Filone di Alessandria”. In: BIANCHI, Ugo. *La ‘doppia creazione’ dell’uomo: negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnose*. Roma: Edizioni dell’Ateneo & Bizzari, 1978, p. 27 e 34), a definição do homem como μεθόριος apareceu na obra filoniana com um sentido de “limítrofe” entre a natureza mortal e a imortal: “τόν ἀνθρώπον θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως εἶναι μεθόριον” (cf. *De opificio mundi*, 135), mas também como alguém que está numa zona intermediária (ἐν μετορίῳ) entre a virtude e o vício (*De praemiis et poenis*, *De exsecrationibus*, 62).

estranho à união com o contrário)<sup>112</sup>. Não há, portanto, um antagonismo complementar entre a natureza inteligível divina e a estrutura material, nem tampouco entre o Bem e o mal<sup>113</sup>. Tanto neste quanto naquele, somente o primeiro termo pode subsistir por si mesmo. No último caso, o maligno, por ser comparado à ausência de luz solar<sup>114</sup>, não pode existir “substancialmente”. Ele é uma privação de bem. É por isso que a expressão μεθόριος, devido à incompatibilidade absoluta entre o Bem e o mal, não poderia se aplicar à natureza humana na acepção de um espaço intermediário, no sentido de passagem, conforme a doutrina estoica da mistura dos contrários<sup>115</sup>.

O caminho é entendido por Gregório de outra forma. Para o Bispo de Nissa, a estrutura ontológica humana passa por dois níveis de ser. Em sua origem, o homem pertencia a um plano superior, inteligível. Num determinado momento, com a queda, a alma humana passou a habitar um reino inferior, sensível:

Καί μοι δοκεῖ φυσικώτερον εἶναι τι κατὰ τὸ μέρος τοῦτο θεώρημα, δι' οὗ μαθεῖν ἔστι τι τῶν ἀστειότερων δογμάτων. Ἐπειδὴ γὰρ τὸ κάλλιστον πάντων καὶ ἐξοχώτατον ἀγαθὸν αὐτὸ τὸ Θεῖον ἔστι, πρὸς ὃ πάντα νένευκεν, ὅσα τοῦ καλοῦ τὴν ἔφεσιν ἔχει, διὰ τοῦτό φαμεν καὶ τὸν νοῦν, ἅτε κατ' εἰκόνα τοῦ καλλίστου γενόμενον, ἕως ἂν μετέχη τῆς πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητος καθόσον ἐνδέχεται καὶ αὐτὸν ἐν τῷ καλῷ διαμένειν, εἰ δέ πως ἔξω γένοιτο τούτου, γυμνοῦσθαι τοῦ κάλλους ἐν ᾧ ἦν. Ὡσπερ δὲ ἔφαμεν τῇ ὁμοιώσει τοῦ πρωτοτύπου κάλλους κατακοσμεῖσθαι τὸν νοῦν, οἷόν τι κάτοπτρον τῷ χαρακτηρι τοῦ ἐμφαινομένου μορφοῦμενον· κατὰ τὴν αὐτὴν ἀναλογία καὶ τὴν οἰκονομουμένην ὑπ' αὐτοῦ φύσιν ἔχεσθαι τοῦ νοῦ λογιζόμεθα καὶ τῷ παρακειμένῳ κάλλει καὶ αὐτὴν κοσμεῖσθαι οἷόν τι κατόπτρου κάτοπτρον γινομένην· κρατεῖσθαι δὲ ὑπὸ ταύτης καὶ συνέχεσθαι τὸ ὑλικὸν τῆς ὑποστάσεως, περὶ ἣν θεωρεῖται ἡ φύσις. Ἔως ἂν οὖν ἔχηται τοῦ ἐτέρου τὸ ἕτερον, διὰ πάντων ἀναλόγως ἢ τοῦ ὄντως κάλλους κοινωνία διεξιῖται, διὰ τοῦ ὑπερκειμένου τὸ προσεχὲς καλλωπίζουσα. Ἐπειδὴν δὲ τις γένηται τῆς ἀγαθῆς ταύτης συμφυΐας διασπασμός, ἢ καὶ πρὸς τὸ ἔμπαλιν, ἀντακολουθῆ τῷ ὑποβεβηκότι τὸ ὑπερέχον, τότε αὐτῆς τε τῆς ὕλης, ὅταν μονωθῆ τῆς φύσεως, διηρέχθη τὸ ἄσχημον (ἄμορφον γάρ τι κατ' ἑαυτὴν ἢ ὕλη καὶ ἀκατάσκευον) καὶ τῇ ἀμορφίᾳ ταύτης συνδιεφθάρη τὸ κάλλος τῆς φύσεως, ἢ διὰ τοῦ νοῦ καλλωπίζεται. Καὶ οὕτως ἐπ' αὐτὸν τὸν νοῦν τοῦ κατὰ τὴν ὕλην αἴσχους διὰ τῆς φύσεως ἢ διάδοσις γίνεται, ὡς μηκέτι τοῦ Θεοῦ τὴν εἰκόνα ἐν τῷ χαρακτηρι καθορᾶσθαι τοῦ πλάσματος<sup>116</sup>.

<sup>112</sup> *De hominis opificio*, 20 (PG XLIV, 200 c).

<sup>113</sup> No século IV existiam dois grandes representantes do dualismo: os gnósticos e os maniqueus. Estes herdaram a doutrina dos primeiros a respeito de duas causas que estariam no mesmo plano: o Bem e o mal. Gregório de Nissa combatia duramente essa ideia, pois para ele somente o Bem, por existir substancialmente, pode ser um princípio.

<sup>114</sup> *De hominis opificio*, 21 (PG XLIV, 201 c-d).

<sup>115</sup> DANIÉLOU, Jean. *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden: E.J. Brill, 1970, p. 122.

<sup>116</sup> *De hominis opificio*, 12 (PG XLIV, 161 c – 164 a).

Eis: a Divindade é o Bem Supremo, para a qual tendem todos os seres possuídos do desejo do Bem. Por essa razão também nossa inteligência, que é à imagem do Bem perfeito enquanto conserva a semelhança com o arquétipo, porquanto lhe é possível, se mantém no bem; mas se dele se afasta, ela é despojada de sua beleza primeira. E como dizemos que a inteligência extrai sua perfeição de sua semelhança com a beleza protótipa de todas as outras, como um espelho recebendo uma forma pela impressão do objeto que aí se reflete, por analogia dizemos que a natureza, administrada pela inteligência, se une a ela e desta beleza colocada junto dela recebe o seu ornamento como um espelho de um espelho (κατόπτρου κάτοπτρον); por sua vez ela governa e sustenta a parte material da substância que a natureza considera. Tanto quanto uma depende da outra, analogamente subsiste para todas as partes a comunhão da beleza em si, pois o elemento superior transmite sua beleza àquele que é colocado abaixo dele. Mas no exato momento em que acontece uma ruptura dessa comunhão de bens ou também, contrariamente àquilo que deve ser, o superior está submetido ao inferior, então a matéria separada pela natureza mostra, através da diversidade, o seu ser disforme (de fato, de per si a matéria nem tem forma nem constituição); em seguida, a deformidade corrompe a beleza da natureza, que recebe a beleza da inteligência. E assim, através da natureza, passa a deformidade da matéria, de sorte que não se pode mais ver a imagem de Deus na figura plasmada.

Esse “percurso descendente” da gênese humana assemelha-se a ideia plotiniana de processão, que envolve três hipóstases: o Uno, o Intelecto e a Alma, que no entendimento gregoriano são: o Bem (καλόν), o Intelecto (νοῦς) e a natureza (φύσις). De fato, segundo Balthasar<sup>117</sup>, Gregório teria se inspirado em Plotino para escrever esse texto. Entretanto, com relação ao tema do mal, o autor alega que o Capadócio rompe profundamente com Plotino, porque para o Nisseno o mal não é a matéria, mas sim uma desordem espiritual que traz como consequência, em um primeiro momento, um afastamento de Deus, mas que, posteriormente, provocará uma conversão a Ele (ἐπιστροφή<sup>118</sup>).

Mesmo que insistamos nesse movimento inverso, em direção ao pecado, existe um ponto máximo de afastamento do bem, “μη γὰρ προϊούσης κακίας ἐπὶ τὸ ἀόριστον, ἀλλ' ἀναγκαίοις πέρασι κατειλημμένης, ἀκολούθως ἢ τοῦ ἀγαθοῦ διαδοχὴ τὸ πέρας τῆς κακίας ἐκδέχεται” (pois o vício não pode ir até o ilimitado, mas encerrado em limites necessários, é lógico que o confim do mal tenha atrás a sucessão do bem)<sup>119</sup>. O movimento da alma humana deve assim retornar necessariamente a sua origem (o Bem), porque não há princípio no maligno,

<sup>117</sup> BALTHASAR, Hans Urs von. *Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*. São Francisco: Ignatius Press, 1995, p. 77.

<sup>118</sup> *De hominis opificio*, 12 (PG XLIV, 164 b).

<sup>119</sup> *Ibid.*, 21 (PG XLIV, 201 c).

o qual aparece apenas nas criaturas, aparentando a imagem do bem<sup>120</sup>. Esse pensamento aponta para a rejeição da ideia de condenação eterna, porque o movimento de nosso ser, que não deve parar (até que cheguemos ao paraíso), não poderia ficar “estagnado” em algum “lugar” para sempre, pois “τὸ δὲ τρεπτὸν τῆς φύσεως ἡμῶν οὐδὲ ἐν τῷ κακῷ πάγιον μένει” (a nossa natureza móvel não permanece fixa nem mesmo no mal)<sup>121</sup>. Então, poderíamos dizer que, para Gregório, essa “marcha” da vida não poderia ser simbolizada por um movimento linear, o qual não permitiria qualquer retorno do homem ao seu princípio espiritual; nem tampouco por um movimento circular, porque dessa forma somente um eterno retorno a si mesmo seria possível, sem qualquer avanço. Logo, para se buscar a compreensão do pensamento de Gregório, somos levados à “hipótese de um movimento em espiral, o único que poderia ser a síntese da repetição e do progresso, no qual cada ciclo, ao fechar-se, abriria de novo um outro ciclo, projetando-se, assim, no tempo”<sup>122</sup>. Seguindo o percurso de retorno, “de novo” conheceremos o paraíso, onde não haverá mais movimento evolutivo: “τὴν ἀναγκαίαν τῶν ὄντων στάσιν” (a cessação necessária dos seres)<sup>123</sup>, ou seja, recuperaremos a nossa condição (ἀξία) de início [na ressurreição]<sup>124</sup>.

Em se tratando de um caráter ético, no homem entendido como μέσος-μεθόριος, a liberdade é chamada a escolher entre o vício e a virtude. Pela duplicidade de nossa estrutura ontológica, que ora se volta para o sensível, ora para o inteligível, Gregório apresenta os movimentos da “razão” (λογισμός) e da “paixão” (παθή) no surgimento, respectivamente, da virtude e do pecado. Se por um lado a semelhança que temos com Deus está no intelecto, por outro lado as paixões que estão em nós, tais como a cólera (θυμός), o amor ao prazer (φιληδονία), o medo (φόβος), a coragem (θράσος), a timidez (δειλία), o ódio (μίσος) e a

<sup>120</sup> O mal, por estar apenas nas criaturas, procura demonstrar aquilo que ele não é, ou seja, quer aparentar a imagem do bem: “Νυνὶ δὲ σύμμικτός πῶς ἐστὶν ἢ τοῦ κακοῦ φύσις, ἐν μὲν τῷ βάθει τὸν ὄλεθρον, οἷόν τινα δόλον ἐγκεκρυμμένον ἔχουσα, ἐν δὲ τῇ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀπάτη καλοῦ τινα φαντασίαν παραδεικνύουσα” (Ora, a natureza do mal é uma forma de mistura: em suas profundezas, ele tem a morte como armadilha escondida; mas por uma aparência enganosa, ele faz aparecer uma imagem do bem. Cf. *De hominis opificio*, 20, PG XLIV, 200 a). Assim, sua origem não pode estar em Deus: “Ἄλλ’ ἐμφυεταὶ πῶς τὸ κακὸν ἔνδοθεν, τῇ προαιρέσει τότε σινιστάμενον ὅταν τις ἀπὸ τοῦ καλοῦ γένηται τῆς ψυχῆς ἀνακόρησις” (Entretanto, de alguma maneira o mal nasce de dentro [do homem], produzido pela ação da vontade, sempre que a alma se afasta do bem. Cf. *Oratio catechetica magna*, 5, PG XLV, 24 d).

<sup>121</sup> *De hominis opificio*, 21 (PG XLIV, 201 b). Essa concepção de Gregório de Nissa causou posteriormente discordâncias nos meios eclesíasticos, pois a doutrina da Igreja afirmava a existência de um “fogo eterno”. No entanto, em nenhum momento o Capadócio parece questionar o poder divino, ou seja, Deus, por meio de Sua onipotência, poderia eliminar o movimento de qualquer alma humana, extinguindo-a, já que Ele mesmo a criou, se assim for da Sua vontade. Talvez essa ideia de morte espiritual, ou seja, a volta a um “não ser”, seria a concepção gregoriana de punição eterna.

<sup>122</sup> Cf. PACHECO, *op. cit.*, p. 139.

<sup>123</sup> *De hominis opificio*, 23 (PG XLIV, 209 c).

<sup>124</sup> *Ibid.*, 21 (PG XLIV, 204 a).

dor (λύπη) provêm de nosso parentesco com a natureza irracional<sup>125</sup>. Quando a razão se torna serva das paixões, a imagem fica obscurecida e surge o pecado, aparecendo assim sentimentos como o ressentimento (μῆνις), a inveja (φθόνος), a mentira (ψεῦδος), a conspiração (ἐπιβουλή) e a hipocrisia (ὑπόκρισις)<sup>126</sup>. Então, pelo mau uso da inteligência, os instintos que vêm dos animais irracionais em nós se transformam em vícios. Por exemplo: a glotonaria dos porcos torna-se no homem avareza, e o ser elevado dos cavalos torna-se princípio da soberba. No entanto, Gregório ressalta o fato de que o inverso também é possível quando os raciocínios impõem sua força. Assim, o que é vício pode se tornar virtude: a cólera pode se transformar em fortaleza, o ódio em aversão à maldade, e a força do amor pode gerar o desejo do belo<sup>127</sup>. Existe então um movimento de “subida” ou “descida” da ψυχή. Quando a virtude prevalece, a alma dirige-se para o alto, fazendo assim com que a atividade superior do pensamento se torne conforme à imagem divina. Todavia, se o pecado prevalecer, a parte superior de nossa alma é arrastada para baixo, e a imagem fica obscurecida, semelhante à vaidade<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> *De hominis opificio*, 18 (PG XLIV, 192 b-c).

<sup>126</sup> *Ibid.*, 18 (PG XLIV, 193 a).

<sup>127</sup> *Ibid.*, 18 (PG XLIV, 193 b).

<sup>128</sup> *Ibid.*, 18 (PG XLIV, 193 c). A descrição de Gregório a respeito do movimento de subida e descida da alma é uma clara alusão ao mito platônico da parelha alada (cf. *Fedro*, 246). Para Jean DANIELÉLOU (GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, nota 1, p. 170), a concepção de que as paixões são suscetíveis a um bom ou mau uso, tornando-se respectivamente virtude ou vício, já estava em Platão (*Fedro*, 254 a-d), por meio da alegoria dos cavalos alados.

## CAPÍTULO VI

### A PARTICIPAÇÃO COMO SEMELHANÇA

Gregório fez uso da ideia de “parentesco” e de “participação”<sup>129</sup> para afirmar que tanto a natureza humana quanto a cósmica têm familiaridade com duas esferas diferentes, situadas em extremos opostos. No entanto, a distinção intermediária (que é a realidade humana) entre a virtude e o vício não pode ser estreitamente participante (μετέχουσα) neste último, porque é superior a ele:

“Ὅθεν καὶ τρεῖς διαφορὰς προαιρέσεως ὁ Ἀπόστολος οἶδε, τὴν μὲν σαρκικὴν κατονομάζων, ἢ περὶ γαστέρα καὶ τὰς περὶ ταύτην ἡδυπαθείας ἡσχόληται, τὴν δὲ ψυχικὴν, ἢ μέσως πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν ἔχει, τῆς μὲν ὑπερανεστῶσα, τῆς δὲ καθαρῶς οὐ μετέχουσα, τὴν δὲ πνευματικὴν, ἢ τὸ τέλειον ἐνθεωρεῖ τῆς κατὰ Θεὸν πολιτείας<sup>130</sup>.”

Assim também o Apóstolo [Paulo] conhece três distinções da liberdade de escolha (προαιρέσεως): ele chama “carnal” (σαρκικήν) aquela que não vê senão o ventre e as paixões prazerosas; “psíquica” (ψυχικήν), aquela que é intermediária entre a virtude e o vício, superior a este, mas não participando estreitamente (καθαρῶς οὐ μετέχουσα) naquela; enfim chama “espiritual” (πνευματικὴν) aquela que consiste na perfeição (τὸ τέλειον) da vida segundo Deus<sup>131</sup>.

Gregório instituiu assim uma noção de participação nos bens divinos (tais como a virtude citada no texto acima) que compete somente ao homem, e essa ideia o Capadócio identificou com o sentido de “semelhança” (e também, por conseguinte, de imagem)<sup>132</sup>, uma expressão cuja concepção também só pode ser atribuída à humanidade. Assim, a natureza humana, por ter sido feita à imagem e semelhança do Rei Universal, é participante

<sup>129</sup> Várias expressões foram utilizadas no *De hominis opificio* com o sentido de “participar” ou de “participação” (entre parênteses o verbo ou o substantivo correspondente): μετέχω (μέθεξις), κοινωνέω (κοινωνία), μεταδίδομι (μετάδοσις) e μετουσία (μέτεμι), sendo que na maioria das vezes apareceu o primeiro. Todavia, segundo Lucas Francisco MATEO-SECO e Giulio MASPERO (*Gregorio di Nissa: Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, p. 384), levando-se em consideração todas as obras de Gregório, encontra-se com mais frequência o vocábulo μετουσία, o qual é muito raro no grego clássico. Seu significado filosófico é de μέθεξις (participação geralmente associada a Platão).

<sup>130</sup> *De hominis opificio*, 8 (PG XLIV, 148 a). O verbo “μετέχουσα” aqui está no participio presente feminino de μετέχω. Relaciona-se com o substantivo μέθεξις.

<sup>131</sup> Traduzimos aqui ψυχικήν por “psíquica”. A edição francesa (consequentemente a brasileira), traduziu por “animal”.

<sup>132</sup> Embora sejam duas palavras diferentes, Gregório não faz distinção entre “imagem” e “semelhança” (MATEO-SECO & MASPERO, *op. cit.*, p. 82, e VASILIU, *op. cit.*, p. 122).

(κοινωνοῦσα<sup>133</sup>) do Arquétipo em relação a Suas “vestimentas” (bens), a Sua beleza ou a Seus atributos que são: a virtude (ἀρετή), a mais importante, uma indizível bem-aventurança (ἄφραστος μακαριότης)<sup>134</sup>, a justiça (δικαιοσύνη), a imortalidade (ἀθανασία), a pureza (καθαρότης), a ausência de paixões (ἀπάθεια), a bem-aventurança (μακαριότης), o afastamento de todos os males (κακοῦ παντός ἀλλοτριώσις), a Inteligência (νοῦς) e a Palavra (λόγος)<sup>135</sup>, e a reflexão (φρόνησις)<sup>136</sup>. O Bispo de Nissa citou a Escritura (*Gênesis* 1, 26-27) para defender essa tese da identidade entre a participação no Bem e a noção de imagem e semelhança:

κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγενῆσθαι τὸν ἄνθρωπον. Ἴσον γάρ ἐστι τοῦτο τῷ εἰπεῖν ὅτι παντὸς ἀγαθοῦ μέτοχον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἐποίησεν. Εἰ γὰρ πλήρωμα μὲν ἀγαθῶν τὸ Θεῖον, ἐκείνου δὲ τοῦτο εἰκὼν ἄρ' ἐν τῷ πλήρει εἶναι παντὸς ἀγαθοῦ, πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἢ εἰκὼν ἔχει τὴν ὁμοιότητα<sup>137</sup>.

O homem ser gerado segundo a imagem de Deus: isso é igual a dizer que [Deus] fez da natureza humana partícipe (μέτοχον) de todo bem. Se a Divindade é a plenitude dos bens, dele é sua imagem. Então nesse ser pleno de todo bem a imagem tem semelhança com o arquétipo<sup>138</sup>.

Para o Capadócio, a imagem criada não pode ser uma cópia idêntica em relação ao criador:

Ἐν πᾶσι τοίνυν τῆς εἰκόνης τοῦ πρωτοτύπου κάλλους τὸν χαρακτῆρα φερούσης, εἰ μὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ἔχη, οὐκέτι ἂν εἴη πάντως ὁμοίωμα, ἀλλὰ ταῦτόν ἐκεῖνο διὰ πάντων ἀναδειχθήσεται, τὸ ἐν παντὶ ἀπαράλλακτον. Τίνα τοίνυν αὐτοῦ τε τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ πρὸς τὸ

<sup>133</sup> *De hominis opificio*, 4 (PG XLIV, 136 c). Participípio presente feminino de κοινωνέω. Tem relação com o substantivo κοινωνία.

<sup>134</sup> *De hominis opificio*, 136 d – 137 a.

<sup>135</sup> *Ibid.*, 4 (PG XLIV, 136 d – 137 b). O termo *apatheia* apareceu nos estoicos no sentido de uma calma imperturbável, “ataraxia”. Em Plotino tem um significado similar. Nesse contexto, a *apatheia* é apresentada como um ideal supremo que o sábio deve alcançar. Nos Padres, a expressão é colocada numa nova dimensão conforme a cristologia e a antropologia cristã. Gregório não considera como mal nem o sofrimento nem as paixões. Sofrer ou morrer na cruz não foi indigno da dignidade divina de Cristo; nem tampouco foi indigno Dele provar as angústias (*Or. Cat.*, 9 e 16, GNO III/4, 35-36 e 45-49). O Capadócio deixa claro que se chama “propriamente” paixão aquilo que é contrário à *apatheia* que acompanha a virtude, ou seja, o *páthos* é a paixão desordenada, uma doença da alma. Para o Nisseno, a *apatheia* é um atributo exclusivo de Deus, é inseparável da Sua imortalidade e da Sua incorruptibilidade. É também unida a Sua pureza (καθαρότης), cf. MATEO-SECO, Lucas Francisco; MASPERO, Giulio (ed.). *Apatheia* [ἀπάθεια]. In: *Gregorio di Nissa: Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, p. 89-90, tradução nossa). Jean DANIELLOU (GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, nota 1, p. 97) traduziu ἀπάθεια por “liberté spirituelle” (liberdade espiritual), uma prerrogativa perdida por Adão e que foi restituída por Cristo.

<sup>136</sup> *De hominis opificio*, 9 (PG XLIV, 149 b).

<sup>137</sup> *Ibid.*, 16 (PG XLIV, 184 b).

<sup>138</sup> Tradução nossa.

Θεῖον ὁμοιωμένου τὴν διαφορὰν καθορῶμεν; Ἐν τῷ, τὸ μὲν ἀκτίστως εἶναι, τὸ δὲ διὰ κτίσεως ὑποστῆναι<sup>139</sup>.

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

Do mesmo modo Gregório se posicionou em *Oratio catechetica magna*, na qual afirmou: “ἐπειδὴ μίμημα τῆς θείας φύσεως ὁ ἄνθρωπος ἔν. Τὸ δὲ μιμούμενον, εἰ μὴ ἐν ἑτερότητι τύχοι τινὶ, ταῦτὸν ἄν εἶν πάντως ἐκεῖνῳ ὃ ἀφωμοίωται”<sup>140</sup> (visto que o homem é uma imagem da natureza divina, e se essa imagem não apresentasse alguma diferença, identificar-se-ia “absolutamente” com aquele que é imitado<sup>141</sup>).

Se a imagem não é uma imitação (μίμησις), deve ser outra coisa<sup>142</sup>, isto é, não somos como o Ser Supremo, nem tampouco semelhantes à natureza irracional. Essa constatação permitiu ao Niseno a elaboração de um discurso a respeito de uma terceira realidade intermediária, limítrofe (μέσος-μεθόριος) entre o espírito (νοῦς) e a matéria. Se os homens têm essa dupla “face”, e por isso ora se voltam para o inteligível, ora para o sensível, podemos dizer que eles possuem simultaneamente uma espécie de “semelhança dessemelhante” e uma forma de “dessemelhança semelhante”, porque por um lado se acentua a diversificação do Arquétipo, e por outro se valoriza sua semelhança<sup>143</sup>.

Como a semelhança “parecida” (ou a participação de semelhança) da humanidade em relação ao Criador não possibilitou ao homem ser substancialmente idêntico a Ele, a presença da ideia na coisa que se lhe assemelha é inferior e deficiente em relação ao seu modelo original. Quer dizer, a relação que a transmissão da semelhança induz entre os termos, embora possua certa reciprocidade, não é simétrica<sup>144</sup>.

<sup>139</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 184 c). Esta é uma passagem capital para a filosofia da imagem: entre o homem e Deus, há comunidade de “natureza”, mas essa natureza, Deus a possui por si mesma, enquanto o homem a recebe de Deus (DANIÉLOU, Jean. GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, nota 1, p. 159).

<sup>140</sup> *Oratio catechetica magna*, 21 (PG XLV, 57 d).

<sup>141</sup> Tradução nossa.

<sup>142</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 180 b).

<sup>143</sup> Segundo Maria Cândida da Costa Reis Monteiro PACHECO (*op. cit.*, p. 164), essa dialética de participação, que torna possível uma semelhança dessemelhante e uma dessemelhança semelhante, foi criada por Platão (*Parmênides* 132 d e *Sofista* 240 ss.), a partir de sua afirmação de que participar é ser semelhante.

<sup>144</sup> VASILIU, *op. cit.*, p. 118.

Sempre foi nítida a posição gregoriana de combater aqueles (“οἱ ἔξωθέν”<sup>145</sup>) que faziam do homem um “microcosmo”, como se sua participação semelhante fosse com os animais e o cosmos:

Ὡς μικρά τε καὶ ἀνάξια τῆς τοῦ ἀνθρώπου μεγαλοφυίας τῶν ἔξωθέν τινες ἐφαντάσθησαν, τῆ πρὸς τὸν κόσμον τοῦτον συγκρίσει μεγαλύνοντες, ὡς ᾤοντο, τὸ ἀνθρώπινον. Φασὶ γὰρ μικρὸν εἶναι κόσμον τὸν ἄνθρωπον, ἐκ τῶν αὐτῶν τῶ παντὶ στοιχείων συνεστηκότα. Οἱ γὰρ τῶ κόμπῳ τοῦ ὀνόματος τοιοῦτον ἔπαινον τῆ ἀνθρωπίνῃ χαριζόμενοι φύσει, λελήθασιν ἑαυτοὺς τοῖς περὶ τὸν κώνωπα καὶ τὸν μῦν ἰδιώμασι σεμνοποιοῦντες τὸν ἄνθρωπον. Καὶ γὰρ κάκεινοισ ἐκ τῶν τεσσάρων τούτων ἡ κρᾶσις ἐστὶ, διότι πάντως ἐκάστου τῶν ὄντων ἢ πλείων ἢ ἐλάττων τις μοῖρα περὶ τὸ ἔμψυχον θεωρεῖται, ὧν ἄνευ συστήναι τι τῶν αἰσθήσεως μετεχόντων, φύσιν οὐκ ἔχει. Τί οὖν μέγα, κόσμου χαρακτηῖρα καὶ ὁμοίωμα νομισθῆναι τὸν ἄνθρωπον, οὐρανοῦ τοῦ περιερχομένου, γῆς τῆς ἀλλοιουμένης, πάντων τῶν ἐν τούτοις περικρατουμένων τῆ παρόδῳ τοῦ περιέχοντος συμπαρερχομένων;<sup>146</sup>

Alguns pagãos imaginaram coisas pequenas e indignas da grandeza do homem, e por isso acreditavam que podiam glorificar a humanidade. Pois disseram ser o homem um microcosmo, composto completamente dos seus elementos. Os que fazem tal elogio à natureza humana por meio de um nome pomposo não perceberam que engrandeciam o homem pelo que é próprio do mosquito e do rato, os quais são compostos dos quatro elementos, porque certamente nos seres animados se vê uma parte maior ou menor de cada um de seus elementos, sem os quais qualquer ser sensível não tem natureza para subsistir. Qual grandeza tem, portanto, para o homem, em ser figura e semelhança com o céu que circunda, com a terra que muda, com todas as coisas neles contidas, e que passam com aquilo que as circunda?<sup>147</sup>

Ao comentar a natureza humana em Gregório de Nissa, Cuesta entende que não existe coerência em reproduzir o homem, devido ao resplendor de sua natureza imagética, como se fosse miniatura da natureza cósmica:

Se é verdade que estão no corpo humano os mesmos elementos do cosmos, também é certo que qualquer animal – um rato, ou um mosquito, por exemplo – é formado por esses mesmos elementos. Logo, não é na reprodução da “natureza” cósmica que se deve buscar a mais sublime prerrogativa da “natureza” humana, mas sim na imagem de Deus, a qual, segundo a Revelação,

<sup>145</sup> Este termo significa “os que estão fora” e se relacionava àqueles que não participavam da ἐκκλησία (comunidade cristã), ou seja, os pagãos.

<sup>146</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 177 d -180 a).

<sup>147</sup> Tradução nossa.

resplandece no homem e, em virtude da mesma, a “natureza” humana se faz semelhante à “natureza” divina<sup>148</sup>.

O Bispo de Nissa criticou os filósofos que pensavam que o homem poderia ser como um “pequeno cosmos”, semelhante ao céu, à terra, às plantas e aos animais irracionais. Se assim fosse, a alma do “grande homem” (o universo) teria a mesma dignidade da alma humana. Entretanto, o erro não está no uso dos termos macrocosmo e microcosmo, porque o próprio Gregório se utilizou deste último no diálogo *De anima et resurrectione*<sup>149</sup>. A crítica do Nisseno parece estar direcionada ao entendimento estoico de que os seres humanos teriam em sua composição um fragmento do intelecto divino, constituído de natureza material, que é o éter, um elemento que permeia todas as coisas<sup>150</sup>. No entanto, essa não é a noção gregoriana a respeito da participação humana na mente divina. Para o Bispo de Nissa, o intelecto de Deus não pode se dividir para formar pequenas cópias, porque a Inteligência (νοῦς) e a Palavra (λόγος) são (em essência) a própria (por conseguinte única) divindade<sup>151</sup>. Como esse tipo de intelecto pertence exclusivamente ao Rei Universal (Cristo), essa inteligência adquiriu um caráter especial para Gregório. Contudo, como não podemos estar longe desses atributos, por sermos semelhança da Imagem, da mesma forma não podemos ver em nós (de forma própria)

<sup>148</sup> CUESTA, José Janini. *La antropología y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1946, p. 50.

<sup>149</sup> Nesta obra, Macrina afirmou que parecia ser justa a teoria “παρὰ τῶν σοφῶν μικρός τις εἶναι κόσμος ὁ ἄνθρωπος, ταῦτα περιέχων ἐν ἑαυτῷ τὰ στοιχεῖα, οἷς τὸ πᾶν συμπεπλήρωται” (dos sábios que dizem que o homem é um microcosmo que contém em si mesmo os elementos dos quais o universo está repleto, in *De anima et resurrectione*, PG XLVI, 28 b). De fato, tanto o homem quanto os outros entes do mundo são compostos dos mesmos elementos materiais, porém não há identidade quando se trata de intelecto. A origem da ideia de que o homem é um microcosmo à imagem do macrocosmo é platônico-estoica (VASILIU, *op. cit.*, p. 111). Segundo Jean DANIÉLOU (GRÉGOIRE DE NYSSÉ. *La création de l’homme*. Paris: CERF, 1943, nota 2, p. 151-152), Gregório emprestou a concepção de microcosmo das teorias do filósofo estoico Posidônio de Apameia, mas lhe deu uma interpretação diferente. Assim, o homem como um microcosmo seria a imagem do macrocosmo, o universo. O autor lembra que nesse caso haveria uma oposição à visão cristã que apregoa o homem não como imagem do universo, mas do Criador do universo, e, além disso, segundo a concepção cristã, a alma é transcendente em relação ao universo: “Um único pensamento humano vale mais do que todo o universo”, escreve João da Cruz.

<sup>150</sup> Para os estoicos, o mundo (κόσμος) é um ser vivente, que tem uma alma (éter), a qual mesmo composta de matéria seria dotada de inteligência (λόγος), e o intelecto humano seria uma parte desse éter, ou seja, a alma do mundo e dos seres humanos teriam o mesmo “corpo”, no sentido de “substância” (cf. nota de Jesús IGAL. In: PLOTINO. *Enéadas*, III-IV. Madrid: Editorial Gredos, 1998, p. 494, tradução nossa). “For the stoics, the world was of a piece, a living, rational, intelligent being and the human soul was a ‘fragment’ of that living being. [...] for several Stoics, aether (αἰθήρ) is the ruling part (ἡγεμονικόν) of the world” (Para os estoicos, o mundo era homogêneo, um ser vivente, racional, inteligente, e a alma humana era um “fragmento” desse ser vivente. [...] para muitos estoicos, o éter (αἰθήρ) é a parte dominante (ἡγεμονικόν) do mundo). (TOBIN, Thomas H. *The creation of man: Philo and the history of interpretation*. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1983, p. 80, tradução nossa). Se aceitássemos essa tese, chegaríamos à conclusão, criticada por Plotino (*Enéadas*, IV 7 [2], 4, 15) de que “somente a matéria é real” e, por conseguinte, “a alma e Deus não são outra coisa senão a matéria”. Seríamos conduzidos assim a uma espécie de panteísmo, já que todos os entes, inclusive Deus, teriam a mesma estrutura ontológica.

<sup>151</sup> *De hominis opificio*, 5 (PG XLIV, 137 c).

a palavra e a inteligência: “Ὁρᾶς ἐν σεαυτῷ καὶ τὸν λόγον, καὶ διάνοιαν, μίμημα τοῦ ὄντως νοῦ τε καὶ λόγου” (veja em ti mesmo a palavra e o intelecto, imagem da Inteligência e da Palavra)<sup>152</sup>. Então, da mesma forma que a Palavra (λόγος), o Criador não poderia ter nos dado (propriamente) a Inteligência (νοῦς), nem a “reflexão” (φρόνησις). Por isso, Gregório afirmou que Ele as participou (μετέδοκε<sup>153</sup>):

Ἐπειδὴ τοίνυν θεοειδὴ τινὰ χάριν τῷ πλάσματι ἡμῶν ὁ ποιήσας δεδώρηται, τῶν ἰδίων ἀγαθῶν ἐνθεὶς τῇ εἰκόνι τὰς ὁμοιότητας· διὰ τοῦτο τὰ μὲν λοιπὰ τῶν ἀγαθῶν ἔδωκεν ἐκ φιλοτιμίας τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει. Νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως οὐκ ἔστι κυρίως εἶπειν ὅτι δέδωκεν, ἀλλ’ ὅτι μετέδοκε, τὸν ἴδιον αὐτοῦ τῆς φύσεως κόσμον ἐπιδαλὼν τῇ εἰκόνι<sup>154</sup>.

O Criador concedeu uma graça divina à nossa criação, colocando na imagem a semelhança de seus bens: os bens restantes [o Criador] os deu à natureza humana por liberalidade, mas a inteligência e o pensamento [o espírito e a reflexão] não podemos dizer propriamente que os deu, mas, antes, que os participou, tendo colocado na imagem a ordem própria da sua natureza<sup>155</sup>.

<sup>152</sup> *De hominis opificio* (tradução nossa).

<sup>153</sup> Aoristo indicativo do verbo μεταδίδωμι. Relaciona-se ao substantivo μετάδοσις.

<sup>154</sup> *De hominis opificio*, 9 (PG XLIV, 149 b). Apareceu neste texto outro “bem” do qual o homem participa: a “reflexão” (φρόνησις). Difícil saber aqui o que Gregório quis dizer especificamente com φρόνησις, pois a expressão tem diversos significados, tais como: pensamento, percepção pela inteligência, sentimento, compreensão de algo, julgamento, inteligência, razão, sensatez, prudência, entre outros (MALHADAS, Daisi; DESOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura. *Dicionário grego-português*, v. 5. Cotia: Ateliê Editorial, 2009, p. 221). O que podemos afirmar com segurança é que o Capadócio separou νοῦς de φρόνησις por intermédio da palavra “e” (καὶ): “Νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως [...]”. Isso demonstra a preocupação do Nisseno em ressaltar a diferença de significado entre os dois vocábulos (embora exista uma relação íntima entre eles), talvez porque ele quisesse que eles não fossem considerados sinônimos. A φρόνησις tem origem em φρήν, que pode significar: intelecto, diafragma, coração, alma ou espírito, como sede da inteligência, dos sentimentos ou da vontade (*ibid.*, p. 220).

<sup>155</sup> Na tradução francesa de Jean LAPLACE (GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l’homme*. Paris: CERF, 1943, p. 114), νοῦς é traduzido por *esprit* (espírito) e φρόνησις por *réflexion* (reflexão).

## CAPÍTULO VII

### Ο ΝΟΥΣ Ε Ο ΛΟΓΟΣ

Gregório de Nissa afirmou que possuímos integralmente uma ordem divina dividida em dois aspectos: a “razão” (τὸ λόγικον) e a “inteligência” (τὸ διανοητικόν)<sup>156</sup> (ου λόγος e διανόια)<sup>157</sup>. Qual seria o motivo que levou o Capadócio a fazer uma distinção entre esses bens nos quais temos participação como imagem e semelhança? A “razão” e a “inteligência” não teriam o mesmo sentido? Em muitas oportunidades os dois termos parecem ser sinônimos. É o que percebemos, por exemplo, nas ocasiões em que Gregório, influenciado pela filosofia grega, discursava a respeito das três potências da alma. O homem, por ser a única criatura a possuir inteligência (ou intelecto), é apresentado como um ser dotado de alma racional (ψυχὴ λογική). Entretanto, Gregório faz uma clara distinção entre λόγος e νοῦς: “Ἡ δὲ τελεία ἐν σώματι ζωὴ ἐν τῇ λογικῇ, τῇ ἀνθρωπίνῃ λέγω, καθορᾶται φύσει, τρεφομένη τε καὶ αἰσθανομένη καὶ λόγου μετέχουσα καὶ νῶ διοικουμένη” (Enfim, a perfeição da vida corporal se encontra na natureza racional, isto é, na natureza humana: ela se alimenta, tem sensações, participa da racionalidade (λόγου) e é governada pela inteligência (νῶ))<sup>158</sup>.

Quando o Filósofo de Nissa queria se referir à inteligência humana, ao invés de λόγος, ele preferia utilizar νοῦς e termos correlatos como διανόια, διανοητικόν, νοητόν, νοερόν, além de φρόνησις, talvez porque estes expressassem de forma mais fidedigna o que é a ação inteligível no homem. Uma hipótese que justificaria essa preocupação do Nisseno em dar significados próprios para o νοῦς e para o λόγος seria sua intenção de refutar o pensamento oriundo da tradição filosófica greco-romana, em particular o estoicismo, no qual o universo, por ser unigênito, possuiria uma emanção de um princípio intelectual divino (λόγος) “imane” que não seria realmente distinto desse mesmo universo, ou seja, para os estoicos, não há concepções diferentes para ambos os termos citados. O λόγος (razão) é o próprio νοῦς (inteligência), que são intrínsecos às próprias coisas.

Ligada a essa concepção encontra-se a noção de “providência” (πρόνοια), que não está ligada à ideia de um Deus pessoal, transcendente, criador de todas as coisas, como pensavam os padres gregos. Trata-se de um finalismo universal que faz com que tudo seja como deva ser. Não há assim obstáculo ontológico à obra do artífice imane. Desse modo, a providência

<sup>156</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 181 c-d).

<sup>157</sup> *Ibid.*, 5 (PG XLIV, 137 c).

<sup>158</sup> *Ibid.*, 8 (PG XLIV, 145 a).

imane de dos estoicos se revela como um destino, ou seja, tudo depende do λόγος imanente, “tudo é necessário”, quer dizer, o destino é o λόγος. E aqui Gregório se diferenciava da linha platônico-alexandrina, isto é, sem deixar de reconhecer o intelecto como uma das características da semelhança com Deus, o Capadócio enfatizava a liberdade no sentido de αὐτεξούσια, na condição de “dono de si”, “senhor de si mesmo” e, portanto, livre<sup>159</sup>. Então, a alma do homem não pode se identificar com a alma do mundo, isto é, a ação intelectual do gênero humano não se confunde com a “razão”, também entendida como princípio de movimento (λόγος), dos astros celestes, animais e plantas, porque a soberania do próprio querer (αὐτοκρατορικῶς) é uma característica exclusiva do intelecto humano:

Καθάπερ γὰρ ἐν τῷ βίῳ τούτῳ καταλλήλως τῇ χρείᾳ σχηματίζεται παρὰ τῶν τεχνιτευόντων τὸ ὄργανον· οὕτως οἷόν τι σκεῦος εἰς βασιλείας ἐνέργειαν ἐπιτήδειον τὴν ἡμετέραν φύσιν ὁ ἀριστοτέχνης ἐδημιούργησε, τοῖς τε κατὰ τὴν ψυχὴν προτερήμασι καὶ αὐτῷ τῷ τοῦ σώματος σχήματι τοιοῦτον εἶναι παρασκευάσας, οἷον ἐπιτηδεῖως πρὸς βασιλείαν ἔχειν. Ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τὸ βασιλικόν τε καὶ ἐπηρμένον αὐτόθεν δείκνυσι πόρρω τῆς ἰδιωτικῆς ταπεινότητος κεχωρισμένον, ἐκ τοῦ ἀδέσποτον αὐτὴν εἶναι καὶ αὐτεξούσιον, ἰδίῳις θελήμασιν αὐτοκρατορικῶς διοικουμένην. Τίνος γὰρ ἄλλον τοῦτο καὶ οὐχὶ βασιλέως ἐστίν; Καὶ ἔτι πρὸς τοῦτοις, τὸ τῆς δυναστευούσης τῶν πάντων φύσεως εἰκόνα γενέσθαι, οὐδὲν ἕτερον ἐστὶν ἢ εὐθὺς βασιλίδα δημιουργηθῆναι τὴν φύσιν<sup>160</sup>.

Os artistas aqui embaixo conferem aos seus instrumentos uma forma em relação ao uso que farão deles. Assim [Deus] constrói a nossa natureza como alguma coisa adaptada ao exercício da realeza. Pela superioridade que vem da alma, pela mesma forma do corpo, ele dispõe as coisas de tal sorte que o homem seja apto ao poder régio. De fato, essa característica régia que o eleva acima das condições privadas, a alma espontaneamente o manifesta, por sua autonomia e sua independência e pelo fato de que, em sua conduta, ela é soberana de seu próprio querer (αὐτοκρατορικῶς). E de quem mais é isso senão do rei? Acrescente-se a isso que o ser imagem da natureza que governa todas as coisas nada mais significa que no ato da criação tenha sido formada como natureza régia.

Para Gregório, nada pode nos igualar na criação. O sol e o céu foram criados sem qualquer deliberação (βουλή) prévia<sup>161</sup>. Em contrapartida, o Ser Supremo elaborou um plano

<sup>159</sup> Gregório não emprega aqui ἐλευθερία, usado frequentemente por muitos Padres, mas prefere usar o termo αὐτεξούσια quando se refere à liberdade, cf. BERGADÁ, *op. cit.*, p. 14.

<sup>160</sup> *De hominis opificio*, 4 (PG XLIV, 136 c).

<sup>161</sup> *Ibid.*, 3 (PG XLIV, 133 d).

para a natureza e para o futuro do homem, o único que pode ter participação semelhante na beleza de seu arquétipo:

Τῆς δὲ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς βουλή προηγεῖται καὶ προτυποῦται παρὰ τοῦ τεχνιτεύοντος διὰ τῆς τοῦ λόγου γραφῆς τὸ ἐσόμενον, καὶ οἷον εἶναι προσήκει καὶ πρὸς ποῖον ἀρχέτυπον τὴν ὁμοιότητα φέρειν καὶ ἐπὶ τίνι γενήσεται καὶ τί ἐνεργήσει γενόμενον καὶ τίνων ἡγεμονεύσει· πάντα προδιασκοπεῖται ὁ λόγος, ὡς πρεσβυτέραν αὐτὸν τῆς γενέσεως τὴν ἀξίαν λαχεῖν, πρὶν παρελθεῖν εἰς τὸ εἶναι τὴν τῶν ὄντων ἡγεμονίαν κτησάμενον<sup>162</sup>.

Para a criação do homem, ao contrário, uma deliberação precede e, segundo a descrição da Escritura, um plano é primeiramente estabelecido pelo Criador para determinar o ser que virá ao mundo, sua natureza, de qual arquétipo teria trazido a imagem, para qual fim teria sido criado, que coisa se teria tornado através da própria atividade e de quem teria se tornado dominador. A Escritura examina tudo cuidadosamente por antecipação, para mostrar que o homem obterá uma dignidade anterior ao seu nascimento, visto que obteve a hegemonia sobre os seres antes de chegar [ele mesmo] à existência.

Gregório nos apresenta assim outro sentido para λόγος. A expressão, que surge com frequência no tratado gregoriano para expressar “discurso”, “palavra”, ou ainda “argumento”, foi utilizada para apontar as limitações da linguagem humana diante dos mistérios da criação e da ressurreição<sup>163</sup>. No entanto, λόγος tem um sentido mais amplo quando se relaciona ao Ser Supremo, porque, como “ἐν ἀρχῇ τε γὰρ ἦν ὁ Λόγος” (no princípio era a Palavra)<sup>164</sup>, esta, assim como ο νοῦς, só pode existir em essência na natureza divina<sup>165</sup>. Referindo-se ao texto acima, Bergadá afirmou que esse Arquétipo, conforme o qual Deus criará o homem, indubitavelmente se refere à humanidade de Cristo, prevista por Deus desde toda a eternidade<sup>166</sup>. E este é o modelo que Gregório identificou com o λόγος do *Evangelho de João* (1, 1), Aquele que também a Escritura chama Deus<sup>167</sup>, que por isso possui a vida por si mesmo<sup>168</sup> e do qual o

<sup>162</sup> *De hominis opificio*, 3 (PG XLIV, 133 c-d).

<sup>163</sup> *Ibid.*, PG XLIV, prefácio, 128 a, e capítulo 21, 204 a.

<sup>164</sup> *Ibid.*, 5 (PG XLIV, 137 b). Esta é uma referência clara ao Prólogo do *Evangelho de João*: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεός ἦν ὁ λόγος (No princípio era o Verbo [a Palavra] e o Verbo [a Palavra] estava com Deus e o Verbo [a Palavra] era Deus). Segundo notas dessa passagem do *Evangelho de João* (1, 1) da *Bíblia de Jerusalém*, p. 1842, o termo λόγος aparece para retomar um antigo hino do relato da criação (em *Gênesis* 1, 1-31) para afirmar a divindade de Cristo, ou seja, que Deus fez o mundo por seu Verbo ou por sua Palavra (cf. *Salmos* 33, 6-9; *Sabedoria* 9, 1; e *Eclesiástico* 42, 15).

<sup>165</sup> *De hominis opificio*, 5 (PG XLIV, 137 b).

<sup>166</sup> BERGADÁ, *op. cit.*, nota 4, p. 13.

<sup>167</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 180 d).

<sup>168</sup> Cf. texto de *Oratio catechetica magna*, 1, PG XLV, 13 d citado anteriormente.

homem foi feito à imagem. Assim, a humanidade de Cristo é (propriamente) a Imagem<sup>169</sup>. Essa constatação passa a ser muito importante para a resposta que Gregório viria a apresentar ao problema antropológico que surge da dificuldade de se comparar a lamentável miséria de nossa natureza com a bem-aventurança da vida impassível<sup>170</sup>. E é nessa complexa relação ontológica entre o Criador e os seres humanos que aparece nesta obra o clássico problema filosófico da presença da unidade na multiplicidade:

Καὶ πῶς τὸ νοητὸν ἐν συνθέσει ἢ τίς ὁ τῆς τῶν ἑτερογενῶν ἀνακράσεως τρόπος; Ἀλλ' ἀπλοῦς καὶ ἀσύνθετος, καὶ πῶς εἰς τὴν πολυμέρειαν τὴν αἰσθητικὴν διασπείρεται, πῶς ἐν μονότητι τὸ ποικίλον, πῶς ἐν ποικιλίᾳ τὸ ἕν;<sup>171</sup>

[...] mas como a inteligência (τὸ νοητὸν) está na composição e qual é o modo da mistura dos heterogêneos? É simples e não composto. Como então se dissemina na multiplicidade das partes sensíveis? Como na diversidade a unidade?

Gregório afirmou que conhecia a solução para esse problema, e ela está na Palavra de Deus:

‘Ποιήσωμεν’ γάρ, φησὶν, ‘ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν ἡμετέραν’. Ἡ γὰρ εἰκὼν ἕως ἂν ἐν μηδενὶ λείπηται τῶν κατὰ τὸ ἀρχέτυπον νοουμένων, κυρίως ἐστὶν εἰκὼν· καθ’ ὃ δ’ ἂν διαπέση τῆς πρὸς τὸ πρωτότυπον ὁμοιότητος, κατ’ ἐκεῖνο τὸ μέρος εἰκὼν οὐκ ἔστιν<sup>172</sup>.

“Façamos”, diz, “o homem à nossa imagem e semelhança”. A imagem não é verdadeira imagem senão na medida em que possui todos os atributos de seu arquetipo; quando decai da semelhança com o seu protótipo, desse ponto de vista ela não é mais imagem.

Quando o Bispo de Nissa respondeu a essa dificuldade ele tinha a intenção de criticar a heresia dos anomeus, que atribuía a noção de “não criado” somente a Deus Pai. Se fosse desse modo, como eles poderiam justificar a relação da unidade divina com a multiplicidade das formas, quando falavam sobre a imagem de modo singular? O Padre Capadócio pensa que talvez fosse esse o motivo de constar na Escritura (*Gênesis* 1, 26) o ato de criação do homem na primeira pessoa do plural: “‘Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν’, εἰπὼν

<sup>169</sup> ZACHHUBER, Johannes. *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*. Leiden: Brill, 1999, p. 158.

<sup>170</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 180 c).

<sup>171</sup> *Ibid.*, 11 (PG XLIV, 156 a).

<sup>172</sup> *De hominis opificio*, 11 (PG XLIV, 156 a).

(“Façamos”, diz, “o homem à nossa imagem”)<sup>173</sup>. Gregório de Nissa fez assim menção à concepção cristã da santa Trindade (Τῆν ἁγίαν Τριάδα)<sup>174</sup>, ou seja, Deus Pai e Deus Filho, assim como o Espírito Santo, fazem parte das três “pessoas” que criaram o homem. Destarte, na obra da criação, entre o Ser Supremo e os homens, aparece uma hipóstase mediadora, que é o Cristo-*lógos*. O discurso sobre essa terceira figura, que é consubstancial em relação a Deus e também aos homens<sup>175</sup>, fez parte da solução dada por Gregório ao problema da imagem, isto é, o Λόγος, por ser o único a ter uma relação absoluta com o reino do inteligível e do sensível, é “Unimúltiplo”<sup>176</sup>. Assim, a transcendência do Ser Supremo não está desvinculada da imanência, isto é, essa característica de “unimultiplicidade” do Λόγος lhe possibilita estar concomitantemente presente no interior e exterior de tudo o que foi criado. Quer dizer, Ele é imanente e transcendente ao mesmo tempo, o que Lhe autoriza possuir a mesma “realidade” (ὕπόστασις) de outra “pessoa” (πρόσωπον)<sup>177</sup>.

<sup>173</sup> *De hominis opificio*, 6 (PG XLIV, 140 b). Os anomeus (ou eunomianos) eram seguidores de Eunômio, bispo de Cízico (por volta do ano 360), que ensinava que o Espírito Santo não é Deus, pois foi criado por vontade do Pai através do Filho. Eles negavam a unisubstancialidade das três pessoas da Santíssima Trindade. Segundo Jean DANIELLOU (GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, nota 3, p. 100), os anomeus atribuíam ao Filho uma natureza diferente da do Pai. Gregório refutou esse argumento que Deus poderia criar uma única imagem de si mesmo se houvesse nele várias substâncias. Encontramos o mesmo argumento em São João Crisóstomo: “Ἐνταῦθα καὶ τοῖς τὰ Ἀρείου φρονοῦσι καιρίαν δίδωσι τὴν πληγὴν. Οὐδὲ γὰρ προστακτικῶς εἶπε, ποιήσον, ὡς ὑποδεεστέρῳ, ἢ ὡς ἐλαττονι κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ μετὰ πολλῆς τῆς ἰσοτιμίας, Ποιήσομεν” (Esta palavra carrega uma ferida mortal para os arianos, pois Deus não trata de uma ordem: Faça! Como um assunto ou um ser de natureza menor, mas com plena igualdade, ele disse: Façamos!; *Homília* 8, PG LIII, 72).

<sup>174</sup> *De hominis opificio*, 6 (PG XLIV, 140 b).

<sup>175</sup> O Concílio de Calcedônia de 451, reafirmando a doutrina dos Santos Padres, ensinou que Jesus Cristo é perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, e que é “consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade” (cf. *As duas naturezas em Cristo*. In: DENZIGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas/Edições Loyola, 2013, p. 112).

<sup>176</sup> Cristo é uno e múltiplo ao mesmo tempo. Tomamos essa expressão de Plotino, mas segundo ele ela já existia na filosofia platônica. Em sua obra, Plotino chamava a segunda hipóstase (a inteligência) de “Unimúltiplo” ou “Uno-Múltiplo”. Segundo o filósofo neoplatônico, essa ideia já estava no *Parmênides* (144 e 5) de Platão. Tradução nossa do espanhol, versão de Jesús IGAL: “Daí a doutrina triádica de Platão: ‘todas as coisas em torno ao Rei de todas as coisas (a isto ele chama *primeiras*), o Segundo em torno das segundas e o Terceiro em torno das *terceiras*’. Diz também que existe ‘um Pai da Causa’, chamando ‘Causa’ ao Intelecto, pois para ele o Intelecto é o Demiurgo. E deste diz que cria a Alma naquela cratera. E como a causa é o Intelecto, por ‘Pai’ entende o Bem, ou seja, o que está além do Intelecto e ‘além da Essência’. E, em muitos lugares, identifica o Ser e o Intelecto com a Ideia, de onde resulta que Platão sabia que o Intelecto vem do Bem, e a Alma, do Intelecto e que essas doutrinas não são novas nem foram expostas atualmente, mas sim antigamente, não de forma patente, é verdade, mas a presente exposição é uma exegese daquela porque demonstra com o testemunho dos escritos do próprio Platão que estas opiniões (nossas) são antigas. [...] o *Parmênides* platônico, falando com maior exatidão, distingue uns dos outros em relação ao primeiro Uno, que é mais propriamente Uno, ao Segundo, que chama ‘Unimúltiplo’, e ao Terceiro, que chama ‘Uno e Múltiplo’”. (*Enéadas* V 1 [10], 8, 5-25). Fílon de Alexandria parece ter seguido essa ideia de hierarquia entre as três substâncias, pois muitos cristãos heréticos do século IV defenderam suas teses subordinacionistas por terem sido influenciados pela filosofia filoniana.

<sup>177</sup> Configura-se assim a ideia trinitária definida no Concílio de Niceia de 325 e ratificada pelo Concílio de Constantinopla de 381, no qual o Capadócio teve importante participação e no qual o Filho foi considerado consubstancial ao Pai (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ), ou seja, o Λόγος pode possuir unidade e multiplicidade ao mesmo tempo. Os bispos do oriente e do ocidente se reuniram nesses dois concílios para resolver as controvérsias sobre a

Para concluir esta reflexão a respeito das diferenças entre a inteligência humana e aquela que está no cosmos, poderíamos dizer que, para Gregório, é exclusividade da alma humana a palavra (λόγος), a capacidade de reflexão (φρονήσις), e a soberania do próprio querer (αὐτοκρατορικῶς). Podemos acrescentar a isso o fato de que somente ao gênero humano foi dada pelo Criador uma dignidade anterior ao seu nascimento por meio de uma deliberação (βουλή) prévia.

---

Trindade. Neles ficou definido o Filho como “θεὸν ἀλητίνον ἐκ θεοῦ ἀλητινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί” (“Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado e não criado, consubstancial ao Pai”). Segundo Teodoreto (HE, V 9, 10-12, *apud* ALBERIGO, Giuseppe. *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 67), a doutrina trinitária dos capadóciôs foi acolhida no Concílio de Constantinopla, no qual se declarou que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são uma só divindade, poder e substância, e se afirmou a realidade simultânea das três hipóstases ou pessoas, pois foram homologados os conceitos de ὑπόστασις e πρόσωπον.

## CAPÍTULO VIII

### O HOMEM COMO IMAGEM DA IMAGEM

Se não cabe à natureza humana ser propriamente “a” Imagem, porque esse *status* pertence somente ao Λόγος, o homem foi entendido pelo Capadócio como “imagem da imagem” (εἰκὼν εἰκόνοσ): Ἡ δὲ φύσις ἡ ὑπὸ τοῦ νοῦ συνεχομένη, χαθάπερ τις εἰκὼν εἰκόνοσ (A natureza, que é guiada pela inteligência, é como uma imagem da imagem)<sup>178</sup>; ou ainda “espelho do espelho” (κατόπτρου κάτοπτρον):

Ὡσπερ δὲ ἔφαμεν τῇ ὁμοίωσει τοῦ πρωτοτύπου κάλλουσ κατακοσμεῖσθαι τὸν νοῦν, οἷόν τι κάτοπτρον τῷ χαρακτῆρι τοῦ ἐμφαινομένου μορφούμενον· κατὰ τὴν αὐτὴν ἀναλογίαν καὶ τὴν οἰκονομουμένην ὑπ’ αὐτοῦ φύσιν ἔχεσθαι τοῦ νοῦ λογιζόμεθα καὶ τῷ παρακειμένῳ κάλλει καὶ αὐτὴν κοσμεῖσθαι οἷόν τι κατόπτρου κάτοπτρον γινομένην<sup>179</sup>.

E como dizemos que a inteligência extrai sua perfeição de sua semelhança com a beleza protótipa de todas as outras, como um espelho recebendo uma forma pela impressão do objeto que aí se reflete, por analogia dizemos que a natureza, administrada pela inteligência, se une a ela e dessa beleza colocada junto dela recebe o seu ornamento como um espelho de um espelho; [...]

Essa noção do homem como reflexo do νοῦσ divino, oriunda da expressão κατόπτρου κάτοπτρον, provém da tradição platônica e plotiniana, ao passo que εἰκὼν εἰκόνοσ foi emprestada da tradição exegética alexandrina de Fílon a Clemente, Orígenes e Eusébio de Cesareia<sup>180</sup>. O termo εἰδῶλου εἶδολον, que também tem o mesmo sentido, foi utilizado por Plotino (*Enéadas* II, 9, 10, 25-27) e por Porfírio (*Vita Plotinii* I, 8) e pode ter uma fonte gnóstica (Zostrianos)<sup>181</sup>. A versão latina da expressão (*imago imaginis*) apareceu em Marius Victorinus (*Adversus Arium*, I, A, II, 20, 7) e em João Escoto Erígena, no *Periphyseon*. Em ambos, o contexto é o da exegese de *Gênesis* 1, 26, a partir da expressão “κατ’εἰκόνα” (conforme a imagem)<sup>182</sup>, sendo que na obra de Erígena a ideia de “imagem da imagem” foi tomada da

<sup>178</sup> *De hominis opificio*, 12 (PG XLIV, 164 a).

<sup>179</sup> *Ibid.*, 20 (PG XLIV, 161 c-d).

<sup>180</sup> Cf. VASILIU, *op. cit.*, nota 1, p. 132.

<sup>181</sup> J. PÉPIN (*L’épisode du portrait de Plotin*. In: L. Brisson et al. *Porphyre. La Vie de Plotin*. Paris: Vrin, 1992, p. 325-330), *apud* VASILIU, *op. cit.*, nota 1, p. 132.

<sup>182</sup> “Καὶ εἶπεν ὁ θεός ποιήσωμεν ἄνθρωπον ‘καθ’εἰκόνα’ ἡμετέραν καὶ καθ’ὁμοίωσιν” (Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagen, como nossa semelhança”).

interpretação de Gregório de Nissa do referido texto bíblico<sup>183</sup>, ou seja, nesse caso, a imagem divina se refere ao Filho, e esta era uma explicação frequente adotada desde Orígenes, que atestava que Cristo era considerado a Imagem de Deus (cf. *Colossenses* 1, 15)<sup>184</sup>:

Μετὰ τὸ εἰπεῖν ὅτι Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα, καὶ ἐπὶ τίσιν ποιήσωμεν, ἐπάγει τοῦτον τὸν λόγον, ὅτι καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον καὶ κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. Ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. Εἴρηται μὲν οὖν ἤδη καὶ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν, ὅτι πρὸς καθαίρεισιν τῆς αἰρετικῆς ἀσεβείας ὁ τοιοῦτος προαναπεφάνηται λόγος, ἵνα διδαχθέντες ὅτι ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον ὁ μονογενῆς Θεὸς κατ' εἰκόνα Θεοῦ, μηδενὶ λόγῳ τὴν θεότητα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ διακρίνωμεν, ἐπίσης τῆς ἀγίας Γραφῆς Θεὸν ἐκάτερον ὀνομαζούσης, τὸν τε πεποιηκότα τὸν ἄνθρωπον καὶ οὗ κατ' εἰκόνα ἐγένετο<sup>185</sup>.

Depois de ter dito: “Façamos o homem segundo a imagem [κατ' εἰκόνα]” [cf. *Gênesis* 1, 26] e depois de ter indicado o fim para o qual é feito, a Sagrada Escritura acrescenta: “Deus fez o homem segundo a imagem [κατ' εἰκόνα], macho e fêmea os fez” [cf. *Gênesis* 1, 27]. Já precedentemente, vimos esse discurso pronunciado contra a escolha da impiedade herética para ensinar que, se o unigênito Deus fez o homem segundo a imagem, de nenhum modo distinguimos a divindade do Pai e aquela do Filho, visto que a Sagrada Escritura os chama Deus, a um e a outro, Aquele que fez o homem e Aquele à imagem [κατ' εἰκόνα] do qual foi feito.

Resta-nos analisar agora se em Gregório a concepção de “imagem da imagem” se refere à totalidade do ser do homem ou apenas a sua singularidade. Em sua interpretação de *L'homélie sur le Prologue* de João Escoto Erígena, uma obra que sintetiza as principais teses de Gregório de Nissa, Jeuneau afirmou que a imagem de Deus é a alma e os termos “imagem da imagem” e “espelho do espelho”, que aparecem no capítulo XII do *De hominis opificio*, referem-se ao corpo físico<sup>186</sup>. Para Vasiliu, embora Gregório esteja alinhado com a posição platônica que relaciona a imagem com o homem em geral (como intermediário do ser), ele se refere também ao indivíduo. Quer dizer, segundo a autora, na interpretação do Capadócio, a imagem está universalmente inscrita na espécie, mas cada um é o receptor de um reflexo singular. Logo, o Nisseno, mesmo sem saber, situa-se na transição entre as duas posições filosóficas acima, posicionando-se entre o pensamento antigo e a modernidade medieval. Assim, Gregório de

<sup>183</sup> VASILIU, *op. cit.*, nota 1, p. 132, e *id.*, L'image, la vue et le visible, ou l'image de l'image (affaires de portrait). In: L'image anthropologique II (l'âme et le corps). Plotin, Grégoire de Nysse, Julien. São Paulo: apostila do curso “Enjeux philosophiques de l'image: de Platon à Basile de Césarée”, do programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Organizador: Juvenal Savian Filho, 2013, p. 15.

<sup>184</sup> ZACHHUBER, *op. cit.*, p. 158.

<sup>185</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG, XLIV, 180 d).

<sup>186</sup> VASILIU, 2010, nota 2, p. 131-132.

Nissa, mesmo que permaneça atrelado à visão antiga, procura adaptá-la ao paradigma cristão<sup>187</sup>. De fato, em seu tratado<sup>188</sup>, como explicaremos na sequência, o Padre Grego associa a noção de “κατ’εἰκόνα” (conforme a imagem) à ideia de homem “universal” (πλήρωμα). É o que pensava Salmona quando afirmou que é na totalidade da humanidade que deve ser entendida a ideia de “à” imagem de Deus<sup>189</sup>. Todavia, como o Nisseno entende a criação como “dupla”, ao corpo também é concedido um papel positivo e complementar em relação à alma. Logo, Gregório não poderia deixar de considerar o homem em sua unidade corpo-alma como imagem e semelhança de Deus<sup>190</sup>.

---

<sup>187</sup> VASILIU, 2010, p. 128.

<sup>188</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 185 b-c).

<sup>189</sup> SALMONA, *op. cit.*, p. 14.

<sup>190</sup> Esta também é a posição de Johannes ZACHHUBER (*op. cit.*, nota 72, p. 167) quando afirmou não acreditar que a intenção principal de Gregório fosse argumentar que a imagem é assexual.

## CAPÍTULO IX

### A TEORIA DA DUPLA CRIAÇÃO

O discurso a respeito de uma criação “dupla” do homem ajudou Gregório de Nissa a resolver uma grande dificuldade com a qual ele se deparou. O Padre Capadócio seguia uma linha filosófica, aceita pela fé cristã, que somente admitia a entrada da morte no mundo como consequência do pecado<sup>191</sup>, e isso passou a ser um problema para ele, porque para ser fiel a esse pressuposto o Nisseno teria que explicar dois grandes problemas: o primeiro refere-se à aparente contradição da humanidade já ter entrado no mundo sofrendo as consequências de dois “males” (sexualidade e mortalidade)<sup>192</sup> mesmo sem ter tido responsabilidade neles (a partir da existência terrena), e o segundo trata de um inadequado entendimento dos textos bíblicos conforme uma ordem no tempo. O *Gênesis* relata que a humanidade, que já possuía distinção sexual, estava em perfeita harmonia com Deus no “jardim” (antes da queda), pois o Criador ordenou-lhes que fossem “fecundos e multiplicassem”<sup>193</sup>. Somente numa ocasião posterior a Escritura cita a ocorrência do pecado, fato este que culminou com a expulsão de Adão e Eva do paraíso. Sendo assim, como explicar essa inversão de fatos em que o efeito da queda (a punição com o sexo e a morte) teria ocorrido antes de sua causa (o pecado original)? Parece lógico pensar que Gregório não poderia conceber a ideia de que o Deus da vida, da justiça e do amor pudesse criar homens mortais desde o princípio, mas ao mesmo tempo isentos de culpa, para habitar um mundo idealizado previamente corruptível, especialmente preparado pela potência divina para sua vinda, onde existe uma grande privação do bem. A respeito desse problema, Balthasar<sup>194</sup> resume desta forma o pensamento gregoriano sobre os diversos estágios da humanidade: (i) O estado do homem que não teria pecado, sendo puramente ideal (no sentido de “puramente possível”), no qual o homem teria se multiplicado de maneira espiritual e angélica; (ii) A criação da “humanidade”, criação verdadeira, mas “ideal” (no sentido do “realismo” platônico e, ainda mais, estoico). Essa criação é aquela da ideia concreta da humanidade atual inteira, que não tem nada a ver com um estado de paraíso terrestre; (iii) O

---

<sup>191</sup> “O salário do pecado é a morte” (cf. *Romanos* 6, 23).

<sup>192</sup> Para Gregório, “φύσις δὲ κακίας οὐκ ἔστι” (a natureza não é má) e “πᾶσα πρὸς ἑαυτὴν ἔ κατασκευηὶ τοῦ σώματος ὁμοτίμως ἔκει” (toda a estrutura do corpo tem em si mesma idêntica dignidade), cf. *Oratio catechetica magna*, 28 (PG XLV, 73 b). 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 um mal, como o “salário” do pecado.

<sup>193</sup> Cf. *Gênesis* 1, 28.

<sup>194</sup> BALTHASAR, *op. cit.*, p. 80, nota 59.

estado do homem real, situado no “paraíso terrestre” (que é a terra por inteira), dotado de órgãos sexuais e consequentemente de “paixões”, ainda que sem pecado; (iv) O estado de homem pecador.

Balthasar<sup>195</sup> afirmou que seria preciso admitir duas teses que aparecem nas obras gregorianas: (i) a morte como um processo natural (na ordem da realidade) ou (ii) contra natural (na ordem da idealidade). Assim, considerando a integralidade do ser humano, a morte é ao mesmo tempo “consequência da natureza” e “consequência do pecado”. Quer dizer, a mortalidade tornou-se necessária apenas em nossa existência terrena (“segunda criação”), porque antes da queda, no reino inteligível (“primeira criação”), ela não fazia parte de um processo natural. O fruto (proibido, do Jardim do Éden), que simboliza o pecado, foi a causa da expulsão da humanidade do paraíso. Esse “alimento” tornou-se a mãe da morte da humanidade: “Ἡ δὲ βρωσις ἐκείνη θανατοῦ μήτηρ τοῖς ἀνθρώποις γέγονεν”<sup>196</sup>.

Para Laplace, a primeira classificação de Balthasar faria alusão ao estado original do homem, semelhante aos anjos, que ele recuperaria na restauração final. O segundo corresponderia à “primeira criação”, e o terceiro e o quarto à “segunda criação”, antes e depois do pecado<sup>197</sup>. Todavia, o terceiro estado, que considera a humanidade com sexualidade, e necessariamente mortalidade, porém aparentemente antes da queda, parece não estar de acordo com o pensamento gregoriano. De fato, Gregório citou o Evangelho para afirmar que os homens e as mulheres (na ressurreição) recuperarão seu estado inicial (no paraíso) de imortalidade, e por isso não necessitarão mais do concurso do casamento<sup>198</sup>. O Capadócio estabeleceu assim uma relação íntima entre mortalidade e sexualidade, ou seja, uma não pode existir sem a outra:

‘Ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει, φησίν, οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίσκονται’, οὔτε γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύναται, ἰσάγγελοι γὰρ εἰσι καὶ υἱοὶ Θεοῦ εἰσι, τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες. Ἡ δὲ τῆς ἀναστάσεως χάρις οὐδὲν ἕτερον ἡμῖν ἐπαγγέλλεται ἢ τὴν εἰς τὸ ἀρχαῖον τῶν πεπτωκότων ἀποκατάστασιν. Ἐπάνοδος γὰρ τίς ἐστὶν ἐπὶ τὴν πρώτην ζωὴν ἢ προσδοκωμένη χάρις, τὸν ἀποβληθέντα τοῦ παραδείσου πάλιν εἰς αὐτὸν ἐπανάγουσα. Εἰ τοίνυν ἡ τῶν ἀποκαθισταμένων ζωὴ πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων οἰκείως ἔχει, δηλονότι ὁ πρὸς τῆς παραβάσεως βίος ἀγγελικός τις ἦν, διὸ καὶ ἡ πρὸς τὸ

<sup>195</sup> *Op.cit.*, p. 72 e 80.

<sup>196</sup> Cf. *De hominis opificio*, 20 (PG XLIV, 200 d).

<sup>197</sup> LAPLACE, Jean. Introduction. In: GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, p. 51-52.

<sup>198</sup> Para Gregório, a vida sexual é estranha à verdadeira natureza do homem, ela é uma consequência do pecado. Já encontramos essa idéia em Santo Atanásio, in *Psalm.*, L; PG XXVII, 240 D, que está associada à Fílon, *De mund. opif.* 46. A virgindade é, assim, um retorno do homem à sua verdadeira natureza, como a dos anjos. Mas isso não significa que a verdadeira natureza não tenha nem corpo nem multiplicação, mas somente que ela exclui o corpo e o modo de reprodução animal (DANIÉLOU, Jean. Introduction. In: GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, nota 1, p. 164).

ἀρχαῖον τῆς ζωῆς ἡμῶν ἐπάνοδος τοῖς ἀγγέλοις ὁμοίωται. Ἀλλὰ μὴν, καθὼς εἴρηται, γάμου παρ' αὐτοῖς οὐκ ὄντος, ἐν μυριάσιν ἀπείροις αἱ στρατιαὶ τῶν ἀγγέλων εἰσὶν, οὕτω γὰρ ἐν ταῖς ὀπτασίαις ὁ Δανιὴλ διηγήσατο<sup>199</sup>.

“Na ressurreição, nem os homens nem as mulheres se casarão; pois eles não podem mais morrer; são semelhantes aos anjos e filhos de Deus, sendo filhos da Ressurreição” [cf. *Lucas* 20, 34-36]. A graça da ressurreição não nos é apresentada de outro modo senão com o restabelecimento ao estado primitivo daqueles que morreram. Com efeito, a graça que aguardamos é o retorno à primeira vida, que reconduz ao paraíso quem dele tinha sido expulso. Se, portanto, a vida daqueles que foram restaurados no estado primitivo é semelhante àquela dos anjos, é claro que a vida antes da queda era alguma coisa de angélico: por isso, o nosso retorno ao nosso estado primitivo nos torna semelhantes aos anjos. Ora, como se sabe, ainda que o casamento não exista neles, as cortes dos anjos constituem miríades infinitas. Assim de fato, nas suas visões, descreveu Daniel [7, 10].

Se o próprio Balthasar reconheceu que em Gregório, com a sexualidade, a morte foi prevista<sup>200</sup>, como explicar o terceiro estado atribuído por ele ao pensamento gregoriano, no qual o homem teria órgãos sexuais, e então seria mortal, mesmo antes da queda, sendo que a morte seria consequência do pecado? De fato, para Balthasar não existe qualquer indício em Gregório de que o paraíso foi terrestre<sup>201</sup>, por isso, no terceiro estado ele colocou aspas na expressão “paraíso terrestre” (*earthly paradise*). É possível encontrar uma resposta para o problema pensando na capacidade que o Criador tem de prever todas as coisas a respeito do homem em todos os seus degraus de ser. Assim, não poderíamos restringir a presciência divina somente ao primeiro estado de “primeira criação” ou a uma mera idealização do homem na mente divina. Ela não é uma simples adivinhação<sup>202</sup>. Para Laplace, esse conceito vai muito além. Existe uma potência presciente (προγνωστικὴ δύναμις) que envolve as “duas” criações. Ela é uma ἐνέργεια que supera o que de maneira comum chamamos “presciência”. A humanidade possui desde a origem sua realização, sua perfeição, seu τέλος, porque aquilo que é pensado por Deus, não conhecendo o tempo, recebe nele perfeição e existência segundo um modo temporal<sup>203</sup>. Então, isso nos faz crer na hipótese gregoriana de que o pecado já teria nascido com os homens (Adão) e as mulheres (Eva)<sup>204</sup> no nosso mundo terreno, ou seja, o relato bíblico do pecado original num estado de pureza da humanidade (terceiro estágio citado por Balthasar), e a

<sup>199</sup> *De hominis opificio*, 17 (PG XLIV, 188 c).

<sup>200</sup> BALTHASAR, *op. cit.*, p. 72.

<sup>201</sup> *Ibid.*

<sup>202</sup> ZACHHUBER, *op. cit.*, p. 156.

<sup>203</sup> LAPLACE, Jean. Introduction. In: GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, p. 50.

<sup>204</sup> *De beatitudinibus* 6; I, 1273 a, *apud* BALTHASAR, *op. cit.*, p. 73.

consequente expulsão de Adão e Eva do paraíso não teriam acontecido na nossa realidade temporal histórica. A mortalidade e a sexualidade, portanto, fariam parte de uma punição antecipada<sup>205</sup> à humanidade que passou a habitar a terra, “τῆ προγνωστικῆ δυνάμει παρὰ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων περισχεθῆναι” (graças à força da presciência que Deus tem sobre todas as coisas)<sup>206</sup>.

Dois trechos do *Gênesis* (1, 26-27 e 2, 7<sup>207</sup>) foram utilizados por Gregório para defender sua teoria de “duas criações” do homem. Embora o Capadócio se referisse quase que exclusivamente ao primeiro, ele entendia a complementaridade entre os dois textos, por isso considerava a segunda passagem como um relato bíblico essencial para a compreensão de seu discurso. A admissão do surgimento do homem de duas formas diferentes: a “primeira” de forma universal, sem distinção sexual, como πλέρωμα, e a “segunda” na existência terrena, dividida em “macho” e “fêmea”, não significa que Gregório tivesse apregoado dois eventos separados por um intervalo de tempo. Quanto a isso, ele se afastou da concepção platônica de preexistência das almas, porque para o Bispo de Nissa o ato criador deveria ser único: “Ἐν δὲ τῇ καθ’ ἕκαστον δημιουργίᾳ μὴ προτιθέναι τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον, μήτε πρὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, μήτε τὸ ἔμπαλιν” (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 mesmo)<sup>208</sup>. De fato, Gregório de Nissa defendeu em seu tratado a duplicidade da criação humana. Porém, em outras oportunidades ele aparentemente entrou em contradição ao defender a tese de um ato criador único. No entanto, o entendimento de uma unicidade na criação aconteceu pela afirmação do Nisseno de que “ὅτι τῇ δυνάμει τοῦ Θεοῦ οὔτε τι παρώηκεν, οὔτε μέλλει” (pela potência de Deus não há nem passado nem futuro)<sup>209</sup>. O ato criador, por ser perfeito, é indivisível na eternidade, e a presença de uma “segunda criação” faz com que seja afirmada uma “simultaneidade” desta em relação à primeira.

Quando Laplace discursou sobre as “duas criações” do homem, ele fez uma comparação com a formação do universo, distinguindo a criação ἐν ἀρχῇ da gênese dos seis dias: “A primeira corresponde a esse momento eterno, indivisível (ἀκαρές) e fora de toda distensão

<sup>205</sup> BALTHASAR, *op. cit.*, p. 73.

<sup>206</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 185 c).

<sup>207</sup> “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança [...]”. “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou” (*Gênesis* 1, 26-27). “Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida [espírito] (πνοήν ζωῆς) e o homem se tornou um ser vivente” (*Gênesis* 2, 7).

<sup>208</sup> *De hominis opificio*, 29 (PG XLIV, 233 d).

<sup>209</sup> *Ibid.*, 16 (PG XLIV, 185 d).

temporal (τοῦ χρονικοῦ διαστήματος), em que Deus toma em bloco (συλλήβδην) a origem, as causas, as forças do universo, e cria de uma só vez a ‘substância de todas as coisas’” (cf. *In hexaemeron liber*, PG, XLIV, 72 a e b). A segunda criação que Moisés descreve é aquela dos seis dias: ela é o desenvolvimento regular do tempo pelo qual as coisas atingem sua perfeição<sup>210</sup>. Assim, “Deus antecipa em seu ato criador aquilo que, em seguida, o curso do tempo paulatinamente manifestará”<sup>211</sup>. Sobre esse assunto, Zachhuber<sup>212</sup> iniciou uma discussão quando indagou se o “homem” da primeira criação teria sido criado de uma só vez de acordo com o “conceito universal” aristotélico ou ele estaria relacionado ao poder de presciência divina. Para Laplace, devido à eternidade divina, a primeira criação está fora do tempo. Por isso, não é possível sugerir a ideia de uma criação do todo antes das suas partes, porque Deus não compõe um conjunto indistinto, mas um todo constituído em cada um dos seus membros. O ato criador significa ao mesmo tempo unidade e distinção, eternidade e abertura sobre o tempo. O ímpeto criador é um instante eterno em que Deus se lança na criação da nossa natureza<sup>213</sup>. A estrutura ontológica do homem, por causa de sua unidade psicossomática, não está restrita a apenas um *actus essendi* pontual que se inicia na existência terrena e termina com a morte do corpo, mas também está contida num processo espiritual e simultâneo, cujo princípio e fim, por se encontrarem no intelecto divino, estão fora de toda distensão temporal<sup>214</sup>.

<sup>210</sup> Segundo Jean LAPLACE (Introduction. In: GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, p. 50), Gregório de Nissa entendia que Deus tomou em bloco (συλλήβδην) a origem, as causas, as forças do universo, e criou de uma só vez a “substância de todas as coisas” (Cf. *In hexaemeron*, PG XLIV, 72 a-b.).

<sup>211</sup> MATEO-SECO, Lucas Francisco; MASPERO, Giulio (ed.). *Doppia creazione*. In: *Gregorio di Nissa: Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, p. 86.

<sup>212</sup> *Op. cit.*, p. 156-157.

<sup>213</sup> LAPLACE, Jean. Introduction. In: GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, p. 50-51.

<sup>214</sup> Aqui se encontra a noção de *diástema* (διάστημα). Segundo Lucas Francisco MATEO-SECO e Giulio MASPERO (*Gregorio di Nissa: Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, p. 224-225), o vocábulo, por si mesmo, refere-se a “um intervalo ou uma interrupção” e, em sua acepção mais conceitual, às “inevitáveis extensões horizontais de espaço e tempo”. Para Gregório era a verdadeira e própria estrutura da ordem criada através daquilo que Balthasar felizmente chamou de “irredutível oposição entre Deus e a criatura”. Gregório observa: “Πολλὸ γὰρ τὸ μέσον καὶ ἀδιεξίτητον, ὃ πρὸς κτιστὴν οὐσίαν ἢ ἄκτιστος φύσις διατετείχισται. [...] αὕτη διαστηματικῇ τινι παρατάσει συμπαρεκτείνεται, καὶ χρόνῳ καὶ τόπῳ περιειργομένη, ἐκεῖνη ὑπερεκπίπτει πᾶσαν διαστήματος ἔννοιαν” (Grande e insuperável é o intervalo pelo qual a natureza não criada é separada da substância criada. [...] esta se distende dentro de uma certa extensão dimensional (διαστηματικῇ), sendo delimitada no tempo e no espaço, a outra transcende qualquer conceito de dimensão (διαστήματος); in *Contra Eunomium*, GNO I, 246, 14-21). A criação tem διάστημα, Deus não. A criação é “delimitada no tempo e no espaço”, Deus não. Segundo Gregório, a Beatitude não pode passar de um ponto ao outro por intermédio de um intervalo (διαστηματικῶς). O διάστημα se refere à relação entre a criação e o tempo: “ἐν ταύτῃ τῇ ζωῇ καὶ ἀρχὴν τοῖς οὖσι καὶ τέλος ἔστι ἐπινοήσαι, ἢ δὲ ὑπὲρ τὴν κτίσιν μακαριότης οὐτε ἀρχὴν οὐτε τέλος προσίεται” [...]” (Nesta vida nós observamos um início e um fim em todos os seres, mas a Beatitude que está acima da criação não admite nem início nem fim [...]; cf. *Contra Eunomium*, GNO I, 246, 22-25).

O ser do homem, por não ser caracterizado por um episódio pontual no tempo, é composto por uma estrutura metafísica de unidade entre uma “idealidade” atemporal e uma “realidade” sucessiva, o que lhe outorga um sentido ontológico muito mais profundo de participação “simultânea” nas duas dimensões (material e espiritual) de seu ser.

O homem recebe uma semelhança, uma imagem que não é pontual, uma vez que não é existencial, mas dada no indefinido, no indeterminado e no universal do gênero, assim como no intemporal do contínuo expresso pelo emprego do aoristo do verbo *poiein*. Εἰπὼν ὁ λόγος ὅτι ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον – diz Gregório, retomando ainda o versículo de *Gênesis* I, 26 neste mesmo capítulo XVI – τῷ ἀόριστῳ τῆς σημασίας ἅπαν ἐνδείκνυται τὸ ἀνθρώπινον (“pelo aoristo desta fórmula [Deus criou o homem], ela [a Escritura] designa toda a humanidade)<sup>215</sup>.

Porquanto, não é possível dizer que a ação da criação (em sua totalidade) se submeta a uma sequência cronológica de eventos, com uma causa inicial, ou seja, o ato de transmissão (ou doação) da imagem é único e não se caracteriza por causalidade<sup>216</sup>. Então, quando Gregório fazia menção ao homem universal da primeira criação, que é o *pleroma*, ele não queria dizer que Deus criou a raça humana de uma só vez (conforme a noção aristotélica de causa-efeito)<sup>217</sup>, mas se referia a uma presciência divina que envolve a totalidade do engendramento humano. Nota-se essa noção no texto abaixo do *De hominis opificio*, destacado por Zachhuber, conforme a ideia de força da presciência (προγνωστικὴ δύναμις), também citada acima por Laplace:

A narração da Escritura sobre a criação do homem através da indeterminação da fórmula [homem] indica toda a humanidade; nesta criação, de fato, não é nomeado Adão como na sequência da narração. O nome dado ao homem criado não é individual (ὁ τις), mas universal (ὁ καθόλου), da natureza. Somos levados a supor que, da presciência e potência divina, tenha sido, nesta primeira criação, abarcada toda a humanidade. É necessário, de fato, pensar que nada é indeterminado (ἀόριστον) para Deus nos seres que possuem dele sua origem, mas de cada um dos seres o limite e a medida são determinados pela sabedoria do Criador. Como, portanto, o homem particular (ὁ τις ἄνθρωπος) é circunscrito por certa quantidade corpórea e para ele a medida é a dimensão da substância (ὑπόστασις) que corresponde exatamente à aparência externa do corpo, assim eu penso que, em um só corpo, esteja contido todo o conjunto da humanidade (ὅλον τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλέρομα), graças à força da presciência que Deus tem sobre todas as coisas. É isto que ensina a Sagrada Escritura quando diz: “Deus fez o homem”

<sup>215</sup> VASILIU, 2010, p. 123-124.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>217</sup> ZACHHUBER, *op. cit.*, p. 157.

e “à imagem de Deus o fez”. Pois não é em uma parte da natureza que se encontra a imagem, nem tampouco a graça reside em uma qualidade particular de um ser, mas é sobre todo o gênero que se estende igualmente esta propriedade da imagem. Sinal disto é que em todos ao mesmo tempo reside a inteligência e todos possuem a capacidade de pensar e de deliberar e todas as outras atividades por meio das quais a natureza divina é representada naquele que é à sua imagem [...]. Por essa razão, um só homem teve o nome [do conjunto da humanidade] porque, pela potência de Deus, não há nem passado nem futuro, mas o que deve suceder como o que passou é particularmente submetido à sua atividade que abarca o todo. Toda a natureza, portanto, que se estende do início ao fim constitui uma imagem única d’Aquele que é. (*De hominis opificio*, 16, PG XLIV, 185 b-d)<sup>218</sup>.

Zachhuber grifou parte da seguinte frase do texto acima para ressaltar o fato de que o Padre Capadócio aparentemente teria tido a intenção de separar os dois primeiros parágrafos de *Gênesis* (1, 27), ao utilizar a palavra “e” (καὶ... καὶ), para assim dar ênfase ao segundo, no qual é relatado que o homem foi feito “conforme” a imagem de Deus (κατ’εἰκόνα θεοῦ): “καὶ τοῦτο διδάσκειν τὸν λόγον τὸν εἰπόντα, ὅτι καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ κατ’εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν” (É isso que ensina a Sagrada Escritura quando diz: “Deus fez o homem” e “à imagem de Deus o fez”)<sup>219</sup>. Assim, o Nisseno teria apresentado uma distinção entre *Gênesis* 1, 27αα (“Deus criou o homem”) e *Gênesis* 1, 27αβ (“à imagem de Deus ele o criou”), para ressaltar o fato de que a segunda passagem se refere à humanidade do Cristo-lógos. Ele é a Imagem de Deus. Os homens são imagem da imagem (εἰκὼν εἰκόνας) ou espelho do espelho (κατόπτρου κάτοπτρον). Essa ideia fez com que Gregório tenha se utilizado por diversas vezes do modelo platônico de arquétipo (τὸ ἀρχέτυπον<sup>220</sup>), embora tenha dado outro sentido à expressão. Quando o Bispo de Nissa afirmou que “οὐκοῦν διπλῆ τίς ἐστὶν ἡ τῆς φύσεως ἡμῶν κατασκευή” (dupla é de certo modo a criação de nossa natureza)<sup>221</sup>, ele quis dizer que uma é a imagem de Deus e a outra é aquela que está dividida em nossas diversidades, “πρῶτον μὲν εἰπὼν ὅτι ‘Ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ’ εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν’, πάλιν δὲ τοῖς εἰρημένους ἐπαγαγὼν ὅτι ‘Ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς’, ὅπερ ἀλλότριον τῶν περὶ Θεοῦ νοουμένων ἐστίν” (dizendo em primeiro lugar: “Fez Deus o homem, segundo a imagem de Deus o fez” e acrescentando, em seguida, as palavras: “macho e fêmea os criou” [é claro] que isso é estranho ao que vemos em Deus)<sup>222</sup>. Citando a Escritura,

<sup>218</sup> ZACHHUBER, *op. cit.*, p. 155-156.

<sup>219</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 185 c).

<sup>220</sup> *Ibid.*, 4 e 16 (PG XLIV, 136 c, 184 b e 185 a).

<sup>221</sup> *Ibid.*, 16 (PG XLIV, 181 b).

<sup>222</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 181 b). A interpretação do *Gênesis* no sentido de duas criações sucessivas, a primeira o homem à imagem, a segunda o homem animal, vem de Filon de Alexandria (*De opificio mundi*, 181).

o Filósofo Nisseno excluiu de toda a concepção platônica de protótipo as diferenças sexuais: “Ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ, καθὼς φησιν ὁ Ἀπόστολος, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ ἐστίν” (Em Cristo Jesus, como diz o Apóstolo [Paulo], não existe nem macho, nem fêmea)<sup>223</sup>. Se a imagem em Gregório, como intermediário do ser, diz respeito também ao ser em geral<sup>224</sup>, e as noções de “homem universal” e “imagem” identificam-se entre si, poderíamos dizer que o Cristo-*lógos*, como Arquétipo da humanidade e Rei Universal, passou a ser assim de forma absoluta (em essência) ο *Εἰκὼν* e ο *Πλήρωμα*, e da mesma forma esses dois termos foram relacionados, porém em sentido estrito, ao conjunto da humanidade idealizada por Deus na “primeira” criação. Destacamos essa noção do mesmo texto de Gregório citado acima por Zachhuber:

Ὡσπερ τοίνυν ὁ τις ἄνθρωπος τῷ κατὰ τὸ σῶμα ποσῶ περιείργεται καὶ μέτρον αὐτῷ τῆς ὑποστάσεως ἢ πηλικότης ἐστίν, ἢ συναπαρτιζομένη τῇ ἐπιφανείᾳ τοῦ σώματος, οὕτως οἶμαι καθάπερ ἐν ἐνὶ σώματι ὅλον τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα [...], καὶ τοῦτο διδάσκει τὸν λόγον τὸν εἰπόντα, ὅτι καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον καὶ κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν<sup>225</sup>.

Como, portanto, o homem particular é circunscrito por certa quantidade corpórea e para ele a medida é a dimensão da substância que corresponde exatamente à aparência externa do corpo, assim eu penso que, em um só corpo, esteja contido todo o conjunto (*πλήρωμα*) da humanidade [...]. É isso que ensina a Sagrada Escritura quando diz: “Deus fez o homem e à imagem de Deus o fez”.

Gregório de Nissa enfatiza bem o fato de que por um ato concreto devemos entender não somente a “segunda criação”, mas também a “primeira”. Isso foi ressaltado quando relatamos a citação de Balthasar a respeito do segundo estado da humanidade identificado com a “primeira criação”. Quer dizer, apesar de ser uma criação idealizada, ela é verdadeira, concreta no sentido de conjunto da humanidade atual inteira<sup>226</sup>, que é aquilo que Gregório entendia por *πλήρωμα*. “A humanidade é concebida não como um todo abstrato, mas como um todo real e

---

Como foi dito que em primeiro lugar foi feito o homem segundo a imagem de Deus, isso significa a superioridade do intelecto em relação aos sentidos. No entanto, Gregório dá um sentido totalmente novo a essa “primeira criação”. Trata-se de uma preexistência intencional na mente divina da totalidade da humanidade que existirá no fim dos tempos (DANIÉLOU, Jean. GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, nota 1, p. 155).

<sup>223</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 181 a). Trecho tirado de *Gálatas* 3, 28: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos vós sois um só em Cristo Jesus”.

<sup>224</sup> VASILIU, 2010, p. 128. O homem é uma substância intermediária (*μέσος-μεθόριος*) entre as naturezas inteligível e sensível e o Cristo é o intermediário (*λόγος*) entre Deus Pai e os homens.

<sup>225</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 185 b-c).

<sup>226</sup> BALTHASAR, *op. cit.*, p. 80.

concreto”<sup>227</sup>. Desse modo, é possível aceitar a ideia de que Deus, quando pensou a realidade criada, fez com que se tornasse concreta a “existência” de um homem universal idealizado, porque Seu querer e Seu atuar são projetados em uma unidade<sup>228</sup>.

Portanto, o “homem” [universal] de *Gênesis* (1, 27a) não poderia ser uma mera noção [potencial], pois isso significaria que Adão estaria apenas indiretamente conectado com o ato divino de criação. De fato, Gregório afirmou que o “homem” foi totalmente criado antes de Adão<sup>229</sup>. Esse duplo sentido de “homem” aparece claramente no *De hominis opificio*. Para o Capadócio, a “primeira criação”, que é a do homem (ἄνθρωπος) universal, encontra-se no *Gênesis* (1, 26): “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança [...]” e nas duas primeiras linhas do *Gênesis* (1, 27): “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou”, ao passo que a “segunda criação”, do homem particular, é relatada no parágrafo seguinte do *Gênesis* (1, 27): “homem e mulher ele os criou” (aqui “homem” tem o sentido de “macho”, sexo masculino: *arsen* na Septuaginta ou *sachar* na Bíblia Hebraica). Quando o Bispo de Nissa fez menção aos textos do *Gênesis* referentes à “primeira criação” (*Gênesis* 1, 26-27a<sup>230</sup>) para afirmar que Adão ainda não existia quando o homem universal foi criado, ele fez referência ao hebraico para distinguir claramente essas “duas” criações. Na língua pátria dos israelitas, Adão tem um significado de “feito da terra”. Assim sendo, esse nome deveria estar associado à “segunda criação”, relacionada ao homem particular. Contudo, o termo (*’adam* na Bíblia Hebraica, que é *ánthropos* na Septuaginta) aparece no trecho do *Gênesis* (1, 26, 1, 27 αα, e 1, 27 αβ) relacionado ao homem universal, que é a “primeira” criação. Parece que o Padre Capadócio estava atento a esse problema, pois citou S. Paulo, o qual, numa clara referência ao relato da criação de *Gênesis* 2, 7, identificara dois sentidos diferentes para o nome Ἀδάμ: “homem terreno” e “homem celeste”<sup>231</sup>. Contudo, Daniélou percebeu nessa passagem da Escritura uma aparente contradição: por um lado Paulo afirmou que o homem psíquico (tirado da argila do solo) é o primeiro Adão, e o homem espiritual (que vem do céu) o segundo Adão,

<sup>227</sup> Cf. LAPLACE, Jean. Introduction. In: GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l’homme*. Paris: CERF, 1943, p. 48. “O homem preexistente na mente de Deus não é um tipo ideal, mas a totalidade concreta da humanidade, o corpo místico em sua totalidade, que a história em seguida irá trazer progressivamente a sua plena estatura” (*ibid.*, nota 1, p. 160).

<sup>228</sup> PACHECO, *op. cit.*, p. 117. De acordo com Luiz Jean LAUAND (TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Verdade e conhecimento*. Martins Fontes, 2001, p. 61), essa concepção era comum na tradição platônico-agostiniana, na qual não ficava clara a distinção entre um homem real e um homem simplesmente pensado, ideal.

<sup>229</sup> ZACHHUBER, *op. cit.*, p. 157.

<sup>230</sup> *De hominis opificio*, 22 (PG XLIV, 204 d).

<sup>231</sup> *Ibid.*, 22 (PG XLIV, 204 d). Ao explicar a existência de dois “homens” ou dois “corpos”, um psíquico e um espiritual, S. Paulo em sua *Primeira Carta aos Coríntios* (15, 44-49) afirmou que Deus primeiramente modelou o homem da argila do solo e posteriormente soprou em suas narinas um espírito (cf. *Gênesis* 2, 7).

e por outro lado Fílon (e conseqüentemente Gregório) atestou a anterioridade do homem à imagem em relação ao homem animal<sup>232</sup>.

Gregório apresentou, de fato, a antropogênese em duas etapas quando citou o pensamento paulino de que “ἐκ τῶν μὴ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι” (as coisas visíveis procedem daquelas que não se mostram)<sup>233</sup>. Todavia, ele procedeu dessa forma porque a afirmação de que um homem (invisível) “precede” sua criação (visível) é perfeitamente assimilável pela razão. Para o Capadócio, alguns textos bíblicos devem ser interpretados no sentido de uma ordem de importância sem seguir, portanto, uma seqüência cronológica, ou seja, em certas situações (é o caso de *Gênesis* 1, 26-27), o que está escrito em primeiro lugar tem mais excelência do que aquilo que é narrado em segundo lugar. Porém, se o texto de *Gênesis* 2, 7 for interpretado dessa forma, ainda assim uma dificuldade poderia permanecer, pois como o Apóstolo Paulo relatou em primeiro lugar a criação do “corpo psíquico”, este seria mais relevante em relação à “vinda” do “corpo espiritual”, a qual foi relatada posteriormente. Isso seria uma inversão na ordem de importância dada por Gregório entre o homem universal da primeira criação e os homens individuais da segunda criação. Uma explicação possível para esse problema seria aquela que já abordamos anteriormente, ou seja, no caso do texto paulino (1 *Coríntios* 15, 44-49), trata-se apenas da existência histórica, na qual o homem foi criado por último em relação a todo o universo, e isso inclui toda a construção dos elementos materiais. Assim, a argila do solo, através da qual o homem foi moldado, já preexistia. No entanto, ela não passava de algo constituído por matéria inanimada, porque para Gregório o início na existência é único e o mesmo para a alma e para o corpo<sup>234</sup>.

A ausência de tempo em Deus<sup>235</sup>, juntamente com Seu poder de presciência, serviram de justificativa para Gregório preservar o ensinamento da Escritura (*Romanos* 6, 23), na qual se lê que o pecado original é a causa da entrada da morte (e da sexualidade) no mundo. Quer dizer, como Deus sabe de todas as coisas e tem o conhecimento do futuro, percebendo por onde se inclinaria o livre-arbítrio do homem, Ele pôde assim prever a queda do “Adão Celeste” (ἄνθρωπος).

<sup>232</sup> DANIÉLOU, Jean (GRÉGOIRE DE NYSSE). *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, nota 1, p. 155).

<sup>233</sup> *De hominis opificio*, 23 (PG XLIV, 209 b-c).

<sup>234</sup> *Ibid.*, 29 (PG XLIV, 233 d).

<sup>235</sup> Esta criação fora do tempo, como intencionalidade na mente divina, Maria Cândida da Costa Reis Monteiro PACHECO (*op. cit.*, p. 108 e 116) chama de um “metadevir” que coincide com o querer, o poder e a sabedoria de Deus, e implica a realização imediata de Sua obra. É inacessível e incompreensível ao homem, já que este é limitado por sua realidade histórica.

διὰ τοῦτο ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν, καθὼς φησιν ἡ προφητεία, ἐπακολουθήσας, μᾶλλον δὲ προκατανοήσας τῇ προγνωστικῇ δυνάμει, πρὸς ὅ,τι ῥέπει κατὰ τὸ αὐτοκρατέες τε καὶ αὐτεξούσιον τῆς ἀνθρωπίνης προαιρέσεως ἢ κίνησις, ἐπειδὴ τὸ ἐσόμενον εἶδεν, ἐπιτεχνᾶται τῇ εἰκόνι τὴν περὶ τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυν διαφορὰν, ἥτις οὐκέτι πρὸς τὸ θεῖον ἀρχέτυπον βλέπει, ἀλλὰ καθὼς εἴρηται, τῇ ἀλογωτέρᾳ προσωκείωται φύσει<sup>236</sup>.

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

Destarte, foi possível preservar a responsabilidade do homem pela entrada da morte no mundo. Ficaria assim resguardado o acontecimento do pecado original, com a ressalva de que ele ocorreu somente num plano inteligível e não na realidade histórica<sup>237</sup>. Assim, não seria possível atribuir ao Ser Supremo ou aos próprios homens, através de existências corporais anteriores (metempsicose), qualquer responsabilidade pelos males no mundo. Então, quando Deus criou o “Adão Terreno” (Ἀδάμ), Ele “ἐπιτεχνᾶται τῇ εἰκόνι τὴν περὶ τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ διαφορὰν” (estabeleceu para a imagem a diferença entre macho e fêmea)<sup>238</sup>.

A junção das duas perspectivas – a divina, que é intemporal, e a humana, submetida ao tempo – em uma só realidade torna possível a afirmação de um caráter de “unidualidade” na criação humana, isto é, como nossos raciocínios estão sujeitos ao tempo, cabe-nos afirmar que a criação é uma só na existência histórica, porém, ao mesmo tempo, ela é dupla, porque, de certa forma, “preexistimos” como πλέρωμα.

<sup>236</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 184 d – 185 a).

<sup>237</sup> A respeito disso, Maria Cândida da Costa Reis Monteiro PACHECO (*op. cit.*, p. 127) 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’”. No mesmo sentido, Ugo BIANCHI (*Presupposti platonici e dualistici nell’antropologia di Gregorio di Nissa*. In: *La ‘doppia creazione’ dell’uomo: negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnose*. Roma: Edizioni dell’Ateneo & Bizzari, 1978, p. 87) afirmou que a queda não implicou propriamente um fato temporal e histórico, mas sim uma perspectiva de hipótese e tese.

<sup>238</sup> *De hominis opificio*, 16 (PG XLIV, 185 a).

## CONCLUSÃO

O entendimento paradoxal de Gregório de Nissa de que a criação do homem é única e dupla ao mesmo tempo trouxe uma resposta original ao problema antropológico da imagem e semelhança. Para o Capadócio, é a limitação da capacidade de entendimento do intelecto humano que torna necessária a afirmação de duas criações do homem, porque na verdade o ato criador, por ser perfeito e indivisível na eternidade, é único. A potência presciente (προγνωστικὴ δύναμις) permeia a totalidade do ato criador, que é contínuo, e não pontual, na “primeira” e na “segunda” criação<sup>239</sup>. O vigor dessa capacidade atemporal faz com que o pensamento divino se identifique com a realidade, ou seja, quando o Ser Supremo pensa, tal coisa “é” eternamente. Pela presciência divina (o que na verdade seria uma “ciência”, pois para Deus não há tempo), cada pessoa é conhecida antes mesmo da sua aparição na existência terrena, porque o Onipotente sabe o número exato de todos os indivíduos que virão na “segunda” criação<sup>240</sup>.

Sendo a criação “única”, como no sentido proposto acima, Gregório não tratou a substância humana como algo restrito ao plano sensível, desvinculado do mundo inteligível. O fato de a “primeira” criação (cf. *Gênesis* 1, 26-27a) ser “idealizada” e a “segunda” ser histórica (cf. *Gênesis* 1, 27b) não pode ofuscar a unidade homogênea da natureza dos homens em suas estruturas “numêmica” e “fenomêmica”. Desse modo, o ato divino de criação dos “dois homens” realizou-se simultaneamente numa espécie de “uniduplicidade”. O ser humano é ἀόριστός, ou seja, sua criação, considerada como “primeira”, por ter sido realizada na mente divina, ocorreu fora do espaço e do tempo naquilo que Gregório de Nissa entendia por διάστημα: a natureza não criada “ὑπερεκπίπτει πᾶσαν διαστήματος ἔννοιαν” (transcende qualquer conceito de dimensão)<sup>241</sup>. A dupla criação possibilitou a presença da unidade divina na diversidade humana. Logo, a estrutura ontológica do homem se caracterizou por uma espécie de “unimultiplicidade”. E esse é o ponto que deu origem ao problema antropológico da imagem e semelhança: “πῶς ἐν μονότητι τὸ ποικίλον, πῶς ἐν ποικιλίᾳ τὸ ἕν;” (Como então se dissemina na multiplicidade das partes sensíveis? Como na diversidade a unidade?)<sup>242</sup>. A mediação efetuada pelo Cristo-*lógos* foi a resposta dada por Gregório de Nissa. Somente Ele possui plenamente e simultaneamente humanidade e divindade. Ser uno e múltiplo concomitantemente, *stricto sensu*, cabe somente

<sup>239</sup> LAPLACE, Jean. Introduction. In: GRÉGOIRE DE NYSSE. *La création de l'homme*. Paris: CERF, 1943, p. 50.

<sup>240</sup> *De hominis opificio*, 22 (PG XLIV, 205 c).

<sup>241</sup> *Contra Eunomium*, GNO I, 246, 14-21.

<sup>242</sup> *De hominis opificio*, 11 (PG XLIV, 156 a).

ao Λόγος, a perfeita imagem de Deus não criada, mas gerada. Aos seres humanos compete apenas ser imagem da imagem (εἰκὼν εἰκόνοϛ). Se fôssemos utilizar a linguagem platônico-plotiniana, poderíamos dizer que, de acordo com o Nissen, o homem poderia ser considerado como “uno e múltiplo”, e Cristo como “Unimúltiplo”, porque este é o único que tem uma perfeita identidade com Deus. Esse discurso permitiu a compreensão da ideia do homem como um ser intermediário (μέσος-μεθόριος) entre a matéria e o espírito, imagem e semelhança de Deus.

Diante disso tudo, poderíamos concluir que, por causa de sua unidade metafísica, o princípio e o “fim” da condição da natureza humana estão necessariamente interligados. Ficaria assim constituída em Gregório uma doutrina, devedora do neoplatonismo, que afirma o retorno de todos os homens ao seu princípio espiritual e universal, ou seja, existe um único “ponto de partida e de chegada” em Deus. Essa é a chamada “marcha” da vida, que se realiza entre as três grandes fases da história da humanidade, a saber: seu estado primitivo, sua queda e seu retorno a Deus<sup>243</sup>. Chegamos assim à concepção do Padre Capadócio, implicitamente presente no *De hominis opificio*, que diz respeito às graduações de ser da alma humana. Trata-se de uma evolução espiritual que não termina na existência terrena do homem. Esse “percurso” de vida não se traduziu no tratado de Gregório por um movimento linear que não permitiria qualquer retorno do homem ao seu princípio espiritual, nem por um movimento circular, porque dessa forma não seria possível qualquer progresso, mas apenas um eterno retorno a si mesmo. Por isso, no entendimento gregoriano, para que haja uma evolução espiritual “vertical”, o movimento deve ser em espiral, para que se torne possível uma síntese de repetição e progresso, projetando-se assim no tempo<sup>244</sup>, sem perder, contudo, como ocorreria no movimento circular, a conexão com a vida eterna. Desse modo, o homem, a partir do momento de sua “primeira” criação, faria um percurso “necessário” de retorno a Deus, ao seu estado original, semelhante aos anjos, que se realizará na sua reconstituição (ἀποκατάστασις), que é a ressurreição. Em contrapartida, essa “necessidade” de contínuo movimento pode levar o homem a sofrer um retrocesso, seja neste mundo ou na vida futura, isto é, podemos participar em maior ou menor grau da Imagem de acordo com nossa conduta.

Se esta marcha da vida se encerrará no paraíso, onde “τὴν ἀναγκαίαν τῶν ὄντων στάσιν” (a cessação dos seres é necessária)<sup>245</sup>, Gregório deparou-se com uma grande dificuldade, que só poderia ser aceita pela fé, a respeito da ideia paradoxal de um corpo glorioso ressuscitado, o

<sup>243</sup> BOEHNER & GILSON, *op. cit.*, p. 100.

<sup>244</sup> PACHECO, *op. cit.*, p. 139.

<sup>245</sup> *De hominis opificio*, 23 (PG XLIV, 209 c).

qual, passando do estado de corruptibilidade para o de incorruptibilidade, não poderia ter propriedades de movimento, tais como as alterações e o crescimento, existentes nos corpos terrenos. Se prosseguirmos nesse raciocínio, seremos obrigados a concluir que esse discurso não seria compatível com a doutrina cristã da existência de uma condenação eterna para aqueles que não forem considerados dignos de salvação, porque para Gregório, se a finalidade última do homem é Deus, a alma humana não poderia ficar “encarcerada”, sofrendo tormentos eternos num “lugar” chamado de inferno. Embora esse não tenha sido o assunto principal de sua obra, Gregório não deixou de vincular esse discurso escatológico a suas narrativas a respeito da “dupla” criação do homem, porque um princípio importante de sua doutrina é a unidade entre o princípio e o fim último da natureza humana. Assim, embora não tenhamos tratado desse assunto com profundidade em nossa dissertação, tomamos ciência de sua relevância. Por isso, esse tema, assim como o assunto central deste trabalho, cuja discussão, logicamente, não poderia estar terminada nesta pesquisa, deverão ser objeto de investigações mais precisas em estudos futuros.

## REFERÊNCIAS

### Gregório de Nissa – referências primárias

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: CERF, 1943.

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

GREGORIO DI NISSA. *L'uomo*. Introduzione, traduzione e note a cura di Bruno Salmona. (Testi patristici). III edizione. Roma: Città Nuova: 2000.

GREGORY OF NYSSA. *On the Making of Man*. Translation with Notes by Rev. Henry Austin Wilson. In: Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series. Volume V – Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises. Edited by Philip Schaff & Rev. Henry Wallace. New York: Cosimo, 2007 (publicado originalmente por William More e Henry Austin Wilson em 1893, Oxford, New York).

GREGORY OF NYSSA. *De hominis opificio*. The Fourteenth-Century Slavonic Translation. A critical edition with Greek parallel and commentary by Lara Sels. Köln: Böhlau Verlag, 2009.

GREGOR VON NYSSA. *Von der Erschaffung des Menschen*. Griechisch und Deutsch von Dr. Franz Oehler. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1859 (original: Harvard University).

GREGOR VON NYSSA: Abhandlung über die Ausstattung des Menschen (*De opificio hominis*). In: Ausgewählte Schriften des heiligen Gregorius, Bischofs von Nyssa. Traduzido por Dr. Heinrich Hand (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Serie, Band 24). Kempten 1874. Online, com revisão de Uwe Holtmann e Rudolf Heumann. Disponível em: <http://www.unifr.ch/bkv/buch372.htm>. Acesso em: 18.12.13.

PATROLOGIA GREGA (PG) *accurante* J.P. Migne (Paris, 1863): *De hominis opificio*, T. XLIV.

### Gregório de Nissa – referências secundárias

GREGORIO DI NISSA. *Sull'anima e la resurrezione*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2007.

GREGORII NYSSENI OPERA (GNO), *auxilio aliorum virorum doctorum curaverunt* W. Jaeger e H. Langerberck:

- *Contra Eunomium libri* (Leiden, 1960), T. I – *liber I et II* (vulgo I e XII B), T. II – *liber III* (vulgo III-XII)
- *In Cantica Cantorum* (Leiden, 1986), T. VI.

PATROLOGIA GREGA (PG) *accurante* J.P. Migne (Paris, 1863):

- *In hexaemeron explicatio apologetica*, T. XLIV.
- *In Cantica Cantorum*, T. XLIV.
- *Oratio catechetica magna*, T. XLV.
- *De anima et resurrectione*, T. XLVI.

GREGORY OF NYSSA. *Against Eunomius*. Translation with Notes by H. A. Wilson, H.C. Ogle e M. Day. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series. Volume V – Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises*. Edited by Philip Schaff & Rev. Henry Wallace. New York: Cosimo, 2007 (publicado originalmente por William More e Henry Austin Wilson em 1893, Oxford, New York).

\_\_\_\_\_. *The Great Catechism*. Summary, Translation and Notes by William Moore and Henry Austin Wilson. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series. Volume V – Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises*. Edited by Philip Schaff & Rev. Henry Wallace. New York: Cosimo, 2007 (publicado originalmente por William More e Henry Austin Wilson em 1893, Oxford, New York).

\_\_\_\_\_. *On the Soul and the Resurrection*. Analysis, Translation and Notes by William Moore and Henry Austin Wilson. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series. Volume V – Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises*. Edited by Philip Schaff & Rev. Henry Wallace. New York: Cosimo, 2007 (publicado originalmente por William More e Henry Austin Wilson em 1893, Oxford, New York).

### **Obras dos filósofos**

AGOSTINHO, Santo. *Solilóquios e A vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro Maia de Sousa Pimentel. Edição bilíngue. 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2004.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Volume I. *Ensaio introdutório*. Traduções e comentários de Giovanni Reale e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Volume II. *Texto grego*. Traduções e comentários de Giovanni Reale e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

\_\_\_\_\_. *Física*. Traducción y notas: Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

\_\_\_\_\_. *Física I-II*. Tradução revisada e notas de Lucas Angioni. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH, UNICAMP, 2002.

\_\_\_\_\_. *Physik*. Hg. Rolf Nölle. Norderstedt: Books on Demand, 2009.

\_\_\_\_\_. *On the heavens*. Translated by W.K.C. Guthrie. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1939/2006.

AVICENA (Ibn Sina). *Livro da alma*. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Miguel Attie Filho. Prefácio: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Globo, 2010.

CÍCERO. *De natura deorum academica* (On the Nature of the Gods Academics). With an English translation by H. Rackman. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1933/1951.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Stromata I*. Cultura y religión. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1996.

DIONÍSIO, Pseudo Areopagita. *Dos nomes divinos (perì theíon onomáton)*. Tradução de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2004.

ORÍGENES. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis, introdução e notas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_. Patrologia Grega (PG) *accurante* J.P. Migne (Paris, 1863): *Genesim Homilia I*, T. XII.

\_\_\_\_\_. *Tratado sobre os princípios*. Tradução de João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: Paulus, 2012.

PHILO ALEXANDRINUS. *De opificio mundi. Opera quae supersunt*. Vol. 1. Ed. L. Cohn, p. Wendland. Berlin: Reimer, 1896.

PHILO. *On the account of the world's creation given by Moses (De opificio mundi). Allegorical interpretation of Genesis II, III*. Loeb Classical Library. Translated by F.H. Colson and G.H. Whitaker. Cambridge: Harvard University Press, 1929/2004.

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.

\_\_\_\_\_. *Questions and answers on Genesis*. Loeb Classical Library. Translated from the ancient Armenian version of the original Greek by Ralph Marcus. Cambridge: Harvard University Press, 1953.

PLATO. *Charmides. Alcebiades I and II. Hipparchus. The Lovers. Theages. Minos. Epinomis*. Loeb Classical Library. With an English translation by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927/1955.

\_\_\_\_\_. *Phaedo*. Edited with introduction and notes by John Burnet. New York: Oxford, 1911/2007.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Universidade de Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

\_\_\_\_\_. *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.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 2011.

\_\_\_\_\_. *Diálogos: O banquete, Fédon, Sofista, Político*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLOTINO. *Enéadas* (V-VI). Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

S. JOANNES CHRYSOSTOMUS. *Homiliae in Genesim*. Patrologia Graeca (PG). T. LIII. Paris: Ed. J.P. Migne, 1863.

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.

### **Referências bíblicas**

Bíblia de Jerusalém. 9ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2013. Tradução das introduções e notas de *La Bible de Jérusalem*. Paris: CERF, 1998.

Die Heilige Schrift – Einheitsübersetzung. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk und Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.

Novum testamentum graece et latine. Editado por Gianfranco Nolli. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001.

Septuaginta. Editado por Alfred Ralphps. Sociedade Bíblica do Brasil (Deutsche Bibelgesellschaft), 2011.

### **Referências bíblicas secundárias**

ARNOLD, Bill T. *Genesis* (The new Cambridge Bible commentary). Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

JANOWSKI, Bernd; LIESS, Kathrin; ZAFT, Nitko (Hg.). *Der Mensch im alten Israel: neue Forschung zur alttestamentlichen Anthropologie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2009.

WESTERMANN, Claus. Genesis: 1. Teilband, Genesis 1-11 (Biblischer Kommentar – Altes Testament 1,1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1983.

## Bibliografia geral

ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos concílios ecumênicos*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995.

*A criação e o dilúvio: segundo textos do Oriente Médio Antigo*. Vários autores. Tradução de M. Cecília de M. Duprat; revisão de Paulo Bazaglia e H. Dalbosco. Documentos do mundo da bíblia, 7. São Paulo: Paulinas, 1990.

BALTHASAR, Hans Urs von. *Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*. Translated by Mark Sebanc. San Francisco: Ignatius Press, 1995.

BERGADÁ, María Mercedes. “El hombre y su lugar en el mundo en la obra de San Gregorio de Nisa”. *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, n° 67, 1996.

BIANCHI, Ugo. *La ‘doppia creazione’ dell’uomo: negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnose*. Roma: Edizioni dell’Ateneo & Bizzari, 1978.

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

CUESTA, José Janini. *La antropología y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1946.

DANIÉLOU, Jean. *L’être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden: E.J. Brill, 1970.

DENZIGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Atualizada por Johan Konings, com base na 43ª ed. alemã (2010), preparada por Peter Hünnermann e Helmut Hoping. 2ª ed. São Paulo: Paulinas/Edições Loyola, 2013.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *História eclesiástica*. Tradução das Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000.

GELJON, Albert C. *Philonic Exegeses in Gregory of Nyssa’s De Vita Moysis*. Society of Biblical Literature. Brown Judaic Studies n° 333, Studia Philonica monographs 5, Providence, RI: 2002.

GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 (original: *L’esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 1932).

\_\_\_\_\_. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GITTON, Michel. In: *A criação e o dilúvio: segundo textos do Oriente Médio Antigo*. Documentos do mundo da bíblia, 7. São Paulo: Paulinas, 1990.

GUERRA, Carlos Augusto Casanova. Prólogo. In: Tomás de Aquino, Santo. *Questões disputadas sobre a alma*. São Paulo: É Realizações, 2012.

IGLÉSIAS, Maura. “A relação entre sensível e inteligível: *méthexis* ou *mimesis*?”. In: Perine, Marcelo (org.). *Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009.

INWOOD, Brad (org.). *Os estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

JAKI, Stanley L. *Patterns or principles and other essays*. Intercollegiate Studies Institute. Bryn Mawr, Pennsylvania, 1995.

JAEGER, W. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Tradução de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1991.

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

LAPLACE, Jean. Introduction. In: 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: CERF, 1943.

LIDDELL, H.G. & SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir H.S. Jones, with the assistance of R. McKenzie. Oxford, 1996.

LOPES, Rodolfo. Introdução. In: *Timeu-Crítias*. Universidade de Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

MALHADAS, Daisi; DESOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura. *Dicionário grego-português*. Volumes 1-5. Cotia: Ateliê Editorial, 2009.

MATEO-SECO, Lucas Francisco; MASPERO, Giulio (ed.). *Gregorio di Nissa: Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007.

MAZZANTI, Angela M. “L’aggettivo *methórios* e la doppia creazione dell’uomo in Filone di Alessandria”. In: BIANCHI, Ugo. *La ‘doppia creazione’ dell’uomo: negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnose*. Roma: Edizioni dell’Ateneo & Bizzari, 1978, 27-42.

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, nº 5, p. 55-90, jul. 2003.

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

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

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.

\_\_\_\_\_. “Platão e Gregório de Nissa”. *Letras Clássicas: Revista da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo*, nº 2, p. 83-114, 1998.

SANTOS, Bento Silva. “O horizonte da antropologia de Gregório de Nissa”. In: *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*. Porto Alegre: Est Edições, 2006.

\_\_\_\_\_. “A natureza do homem como fronteira (*methórios*) em Fílon de Alexandria e Gregório de Nissa”. *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba: Champagnat Editora, PUC Paraná, v. 24, nº 35, p. 597-613, jul./dez. 2012.

SCHÄFER, Christian (org.). *Léxico de Platão*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SPINELLI, Miguel. *Helenização e recriação dos sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

TOBIN, Thomas H. *The creation of man: Philo and the history of interpretation*. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1983.

VASILIU, Anca. *Eikôn: l’image dans le discours des trois Cappadociens*. Paris: Presses universitaires de France, 2010.

\_\_\_\_\_. Penser Dieu. La condition de réciprocité à partir d’une page de Philon d’Alexandrie. In: *L’image anthropologique I (engendrement et création)*. Philon, Marius Vitorinus. São Paulo: apostila do curso “Enjeux philosophiques de l’image: de Platon à Basile de Césarée” do programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Organizador: Juvenal Savian Filho, 2013.

\_\_\_\_\_. L’image, la vue et le visible, ou l’image de l’image (affaires de portrait). In: *L’image anthropologique II (l’âme et le corps)*. Plotin, Grégoire de Nysse, Julien. São Paulo: apostila do curso “Enjeux philosophiques de l’image: de Platon à Basile de Césarée” do programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Organizador: Juvenal Savian Filho, 2013.

VOLLERT, Cyril. Introduction. In: *St. Thomas Aquinas. On the eternity of the world*. Milwaukee: Marquette University Press, 1964/2003.

ZACHHUBER, Johannes. *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*. Leiden: Brill, 1999.