

Delamora

JOÃO EDUARDO PINTO BASTO LUPI

A COSMOLOGIA DE ORÍGENES

FILOSOFIA

RELATÓRIOS DE PESQUISA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA — UFSC
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
C.P. 476 — CEP 88040-900 — FLORIANÓPOLIS, SC
FONE 31-9248 — FAX 34-4069 — E-MAIL FIL@BRUFSC.BITNET

ANO II - Nº 13 - AGOSTO DE 1994

JOÃO EDUARDO PINTO BASTO LUPI

A COSMOLOGIA DE ORÍGENES

FILOSOFIA: RELATÓRIOS DE PESQUISA
PRÉ-PUBLICAÇÕES DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

ANO II - Nº 13 - AGOSTO DE 1994

FILOSOFIA: RELATORIOS DE PESQUISA
PRÉ-PUBLICAÇÕES DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Estas *Pré-publicações* se destinam a veicular os resultados das pesquisas realizadas pelos professores do Departamento de Filosofia da UFSC. Os textos aqui apresentados não estão acabados, mas ainda em fase de elaboração, para serem enviados posteriormente a revistas especializadas. Os autores esperam contar com críticas e sugestões dos leitores, para chegarem a textos finais mais maduros e ricos. O Departamento de Filosofia espera com esta forma antecipada de divulgação gerar um clima de constante e produtivo debate entre seus professores e alunos.

Rosa M.L. Bergallo
Coordenadora de Pesquisa e Extensão

Ano I (1933) - Ns. 1 a 8:

1. A Abordagem Arquegenealógica da Sexualidade.
ALVACI R.P. NIHUES
2. A Distinção Observável/Inobservável no Empirismo Construtivo de van Fraassen. - LUIZ HENRIQUE DE A. DUTRA
3. A Ontologia Parmenídica em Aristóteles.
ARLENE REIS
4. Violência, Agressão, Força...
SONIA T. FELIPE
5. O Anarquismo Ético de Robert Nozick.
SONIA T. FELIPE
6. Lévy-Bruhl: A Pré-Lógica e o Irracional.
JOAO E.P.B. LUPI
7. A Concepção de Justiça Pública em John Rawls.
SONIA T. FELIPE
8. O "Ethos" da Ciência: Uma Questão Polêmica.
ALBERTO O. CUPANI

Ano II (1994) - Ns. 9 - 12:

9. O Problema da Separação (Chorismos) em Platão.
LUIS FELIPE B. RIBÉIRO
10. Neopirronismo na Filosofia da Ciência.
LUIZ HENRIQUE DE A. DUTRA
11. Crítica Pontiana à Filosofia "Reflexionante" e a Idéia da Reflexão "Reversível". - MARCOS JOSÉ MULLER
12. Elementos para uma Análise da Noção de Fim Moral na Ética a Nicômaco. DELAMAR J. V. DUTRA
13. A Cosmologia de Orígenes. JOÃO EDUARDO PINTO BASTO LUPI

1. O autor e sua leitura

A. Orígenes (c.185-253) grego cristão de Alexandria do Egito, escreveu uma das obras mais discutidas do pensamento ocidental. Em parte pela sua ousadia na abordagem de questões difíceis, em parte pela liberdade de expressão frente à inexistência, na sua época, de dogmas definidos formalmente pela hierarquia eclesiástica, mas também por ter seguido a tradição alexandrina de interpretação alegórica dos textos, tudo o que Orígenes escreveu repercutiu até hoje - não só nos meios teológicos, mas também nas concepções comuns ocidentais.

Por outro lado há circunstâncias que fazem desta obra um pomo de discordia e uma fonte de ensaios e de polêmicas: 1º de tudo o que Orígenes escreveu, e foi, segundo testemunhas da época, muitíssimo, a menor parte foi a que se conservou; nunca será possível desenhar o perfil completo das idéias dele, e portanto a interpretação do que o autor quer dizer, nas passagens em dúvida, terá sempre um referencial interno truncado: explicar Orígenes por referência ao conjunto da sua obra é algo sujeito a reticências; 2º dada a repercussão dos escritos, Orígenes foi citado e traduzido por muitos contemporâneos seus, durante cerca de dois séculos; com essas traduções e citações consegue-se recuperar algumas partes e passagens das obras perdidas(em grego), mas a sua análise sobrecarrega as edições dos textos de Orígenes com notas e comentários que tornam muito complexa a exposição de qualquer afirmação dele; 3º cidadão do Império Romano, nascido e criado no Egito, de família cristã com um pai mártir, helenista de formação, Orígenes foi, como (quase) todos os autores do período patristico, um cristão formado na filosofia tradicional helênica e na do seu tempo; como no nosso caso, não se pretende analisar o aspecto teológico e portanto a fonte bíblica do pensamento do autor, é forçoso considerá-lo e entendê-lo como um representante da filosofia helenística, mais ou menos difundida por todo o Império; traduzir as suas idéias hoje significa ou implica portanto e primeiro uma explicação do sentido completo da terminologia e das expressões utilizadas por Orígenes, o que obriga a referências, explícitas ou implícitas, às obras e idéias dos autores do seu tempo e aos imediatamente precedentes, nomeadamente platônicos(médios), estoicos, e gnósticos.

Nestas condições, o estudo de qualquer aspecto da obra de Orígenes terá sempre que ter em vista uma tal complexidade de leitura e análise; e enquanto os vários problemas metodológicos não forem resolvidos (e algumas soluções são muito limitadas) o que se possa dizer acerca das suas idéias deverá ser tido como provisório, ou hipótese de trabalho.

B. Orígenes viveu em Alexandria pouco depois de Ptolomeu o geógrafo e astrónomo, e provavelmente conviveu com discípulos dele; pelo menos não podia desconhecer a obra dos alexandrinos, que vai de Estrató de Lámpsaco(335-268) a Eratóstenes de Cirene(Líbia, 276-195), até Cláudio de Ptolemeu no Alto Egito, o Ptolomeu do Almagesto(é megiste syntaxis) - aliás nenhum nascido em Alexandria; e contando ainda Aristilo e Timócrates, entre outros; além disso é preciso lembrar autores que talvez não tenham estado em Alexandria, mas cujas obras eram lá estudadas, como Aristarco de Samos (310-230) e Hiparco de Nicéia (s.II aC).

Vivendo nesta cidade, ensinando "ciências" na escola catequética, Orígenes estaria a par da obra destes geógrafos e astrónomos; a sua concepção de mundo não podia ignorá-los. Ora se os cosmólogos alexandrinos, sobretudo Cláudio Ptolomeu, influíram na ciência europeia até ao século XVII, seria interessante saber o pensamento de Orígenes sobre cosmologia. Porém o que ele legou à Idade Média foi uma visão de mundo inversa que não parte dos dados observados mas de uma concepção teológica e ontológica absorvendo referências à astronomia; por outro lado, coincide com Ptolomeu em alguns pontos: ambos rejeitam a possibilidade de uma influência dos corpos celestes sobre os seres humanos a não ser em aspectos puramente físicos (Ptolomeu no Tetrabiblos, ou Apotelesmatika, ou Influências astrológicas; Orígenes no Peri Arxon, I prefácio; e no Contra Celso II).

O que nos move ao estudo é a existência de uma bibliografia que até agora encontramos insuficiente: em todas as obras de comentaristas sobre Orígenes (Daniélou, De Faye, Crouzel etc) há um capítulo sobre a cosmologia, mas sempre enfatizando o aspecto teológico, com pouca atenção aos conhecimentos de astronomia do autor; o mesmo se pode dizer de obras de carácter geral que dão especial atenção a Orígenes (Quasten, Bochner, Gilson); e em tratados sobre história das concepções do mundo (como Duhem) Orígenes é citado apenas marginalmente numa ou noutra opinião. A mesma situação, ou de marginalidade, ou de total atenção à visão teológica, encontramos nos artigos especializados recentes sobre Orígenes.

O que nos propomos é não só tratar detidamente a cosmologia de Orígenes, mas fazê-lo a partir dos seus conhecimentos de astronomia, embora sabendo que, para o autor, era a teologia que explicava a astronomia, e que portanto ele deve ser abordado como sendo um cosmólogo e não como um astrónomo, e que portanto em todas as suas opiniões e argumentações deve ser procurada a explicação não-empírica.

2. A matéria

A. A inserção na tradição clássica. Reformulando as últimas questões: se um autor propriamente medieval pode ser lido em função de uma tradição secular de anteriores pensadores cristãos aos quais ele se reporta, e que ecoam no seu vocabulário e opiniões, Orígenes tem que ser lido tendo em conta uma tradição filosófico-teológica incipiente na sua especificidade (precedido pelos textos neo-testamentários, apostólicos, e apologéticos), mas uma forte ambiência e tradição clássicas que o envolvem. Mais exatamente: os conhecimentos de astronomia e cosmologia não tinham ainda recebido do cristianismo um desenvolvimento sistemático nem argumentativo comparável ao dos autores não cristãos, nomeadamente do platonismo (medio). Das duas tradições, a judaico-cristã, e a helênico-helenística, é esta que forma o maior quadro conceitual que expõe, desenvolve, argumenta, e dá coesão racional à visão de mundo transmitida pela Bíblia. Mas não podemos esquecer que o próprio judaísmo já estava embebido há séculos no ambiente cultural greco-romano, e que o cristianismo também se exprimiu através de expressões e visões helenísticas. Basta lembrar que a primeira tradução da Bíblia hebraica, foi feita em Alexandria, para o grego, e está conseqüentemente toda ela "contaminada" de um vocabulário que reflete a filosofia clássica; ora essa Bíblia grega, a dos Setenta, muito mais do que o original hebraico, é que era estudada e lida pelos cristãos do Império Romano; e o grande filósofo judeu que abriu as portas a uma filosofia cristã foi o alexandrino Filon.

O quadro geral do mundo pensado por Orígenes não podia portanto deixar de ser aquele que fazia parte das mundividências clássicas; ora se estas mundividências muitas vezes estão em desacordo entre si, a harmonização de suas teorias com a mundividência bíblica (hebraica e cristã) não só tinha ainda uma tradição incipiente e não consolidada, como estava sujeita a inconseqüências, opiniões divergentes, riscos de interpretações que podiam conduzir a desvios doutrinários.

B. Matéria e corpo. A matéria é o princípio que está na base das transformações que sofrem os corpos (*Peri arxon*, ou *Sobre os Princípios*, citado a continuação como *PA*, II, 1,4): "materiam ergo intelligimus quae subjecta est corporibus, id est, ex qua inditis atque insertis qualitatibus corpora subsistunt" - as qualidades, inserem-se portanto na matéria (*hylé* na tradução latina de Rufino) que se determina por elas. Sem as qualidades, a matéria seria indeterminada. É na determinação que existem os corpos e existe a diversidade no mundo: os corpos podem transformar-se e ser diferentes (o mundo material existe necessariamente na diferença, diz ele) conseqüentemente a corporeidade e o fundamento da diversidade (*PA*, III, 6,4). Dito de outra maneira, matéria é o sujeito dos corpos, aquilo pelo qual, com a adição

das qualidades, subsistem os corpos. As qualidades são quatro: seco, umido, frio, e quente; unindo as qualidades a matéria, (a matéria é informe e sem diversidade) e que se formam as diversas espécies de corpos. Inversamente, a matéria não subsiste se não tiver alguma qualidade que a determine em forma de corpo (ib).

Matéria, e corpo, são compostos, e são imperfeitos porque são variáveis, neles se pode acrescentar ou diminuir algo; necessitam de espaço e de tempo para existir; os corpos têm dimensões sensíveis e propriedades sensíveis como a cor; os corpos são a multiplicidade (PA. II, 1,6). No entanto, o mundo da matéria, e dos corpos, embora incapaz de inteligência, está "artisticamente arquitetado" (PA. I, 1,4) há nele uma ordem. A natureza dos corpos supõe algo intermediário entre estes e a matéria, que poderíamos chamar de quatro estados da matéria: água, terra, ar e fogo (PA. II, 1,4), sem que fique explícito se estes "elementos" são uma primeira determinação da matéria, ou se são aspectos variáveis da corporeidade.

Mas a matéria, ou substância material, pode ser transformada em tudo, não só em corpos sensíveis - "in crassiore corporis statum solidioremque formatur" (PA. II, 2,2), mas também nos corpos celestes - "in fulgore caelestium corporum micat" (ib) e nos corpos espirituais dos anjos e daqueles que ressuscitaram.

Sendo assim, a palavra matéria perde qualquer possibilidade de uso no sentido que lhe damos; ela passa a ser a possibilidade metafísica de os seres se diversificarem permanecendo ao mesmo tempo unos, ou unificados num contexto ou concepção geral. Este significado parece estar bem expresso logo adiante (PA. II, 2,2) quando conclui: "ex quibus omnibus diversus ac varius unius mundi complebitur status" ou seja, é de toda esta variedade que se compõe a unidade do mundo.

O que Orígenes escreveu sobre a matéria e os corpos não se insere numa Física aristotélica ou estoica, porque ele usa os termos e os conhecimentos usuais, apenas para expor um problema metafísico: o da unidade e diversidade do mundo, ou a questão do uno e do múltiplo.

C. Quantidade, movimento, e harmonia. Os seres materiais são sujeitos a uma hierarquia, segundo a capacidade de movimento. As pedras e os corpos em geral não têm em si mesmos a origem do seu movimento; são passivos, e só se movem se movidos por outro ser (éksôthen); eles só têm forma material ou corporal. Os corpos vivos como as plantas são os que têm em si um princípio interno de movimento (ékseautôn); os corpos animais movem-se pelas suas representações ou fantasias (afeautôn); os corpos dos seres racionais movem-se por si mesmos, por vontade (dieautôn).

A matéria é tal e tão grande que é suficiente para todos os corpos do mundo que Deus quis que existissem, e esteve à disposição do Criador para tudo e para qualquer forma e espécie, recebendo em si as qualidades que Ele quisesse lhe atribuir. Ela é tal e qual como convinha para o mundo com as formas e espécies que ele tem, pra que possa ser governado. Da mesma forma, o mundo não é menor nem maior do que convém, mas é na medida certa: "numerus quidem recte aptabitur rationabilibus creaturis vel mentibus, ut tantae sint, quantae a providentiae Dei et dispensari et regi et contineri possint" (PA. II, 9,1). Ora não parece que o tamanho do mundo deva ser adaptado ao poder divino, que é infinito por natureza (ou por definição), mas "corretamente adaptado às criaturas e mentes racionais". Além disso na mesma passagem diz: a medida da material corporal e portanto conveniente(...) tanto quanto possa ser suficiente para a harmonia do mundo - "ornatum mundi" ("mensura vero materiae corporali consequenter aptabitur, quam utique tantam a Deo creatam esse credendum est quantum sibi sciret ad ornatum mundi posse sufficere" (PA. II, 9,1, cf. Boehner/Gilson 65).

3. O universo

A. Os astros, ou corpos celestes. O conjunto do mundo compreende várias esferas, sendo que, conforme as opiniões, Orígenes aceita que a palavra mundo se aplique a todo o conjunto, ou a cada uma das (sete) esferas (sfaira) (PA. II, 3,6). Aliás também admite que a palavra mundo se aplique ao universo físico, ou só à Terra, ou ao conjunto do céu e terra (ib).

Para além dos mundos há uma outra esfera, essa é líxia (aplanês) e o lugar da bem-aventurança: aí viverão os piedosos e felizes, e os pacíficos, que receberão em herança essa terra boa (PA. II, 3,7). De novo nos encontramos perante contradições que lembram a relação indefinida entre corpo e espírito: porque ou se supõe um céu material, em algum lugar atrás das estrelas; ou aquilo que se diz do corpo e dos lugares materiais deve ser entendido em sentido não-literal. Por outras palavras: quando Orígenes diz que no sétimo céu(material estelar) ou além do sétimo, está localizado o céu dos espíritos, opera-se uma inversão de linguagem, segundo a qual tudo o que se diz das esferas, dos astros, do mundo material, não pode ser entendido à letra. Ora não é o aspecto material que interessa a Orígenes: ele se ocupa daquilo que, nos corpos celestes é ou reflete o sétimo céu.

Mas o próprio autor adverte: não admite que haja um céu ideal à maneira, diz ele, de certas imagens a que os gregos chamaram idéias: é estranho ao nosso modo de pensar falar de um mundo incorporeal que só tem consistência na imaginação e em cogitações ambíguas; e

conclui: parece-me mais verosímil que o mundo dos bem-aventurados, mais brilhante e esplêndido, e mais glorioso, esteja muito distante, mas esteja contido nos limites deste mundo: "intra huius mundi circumscriptionem cohibeatur" (PA. II, 3,6); e noutra passagem: ultrapassando este mundo onde estão as esferas dos planetas, para além da esfera das estrelas fixas, será estabelecida a morada dos piedosos e bem-aventurados (PA. II, 3,7).

Na ordem das criaturas racionais existem, como espíritos poderosos, os Tronos, Dominações, Principados, e Potestades (sedes, dominationes, principatus, potestates PA. I, 5,1) e as Virtudes (PA.I,7,1). No céu material existem o sol e a lua, as estrelas e os planetas. Ora bem, pergunta Orígenes já que os astros governam o dia e a noite, devem eles ser identificados com os espíritos poderosos? O autor não dá uma resposta definida, mas interessa-nos a argumentação que desenvolve e na qual pergunta se os astros podem mudar (convertibilitatis PA. II, 7,2) como se tivessem vontade e livre arbítrio para alterar-se a si mesmos. Ora é evidente que os astros se movem: os planetas segundo uma certa ordem, e os fixos (aplanéis) segundo outra ordem; mas tudo o que se move tem um princípio segundo o qual se move por si mesmo, uma alma. Porém, se esse movimento for, como é de fato, ordenado, então é preciso reconhecer que há nele uma inteligência e uma alma ("stellae vero cum tanto ordine ac tanta ratione moveantur") e acrescenta: uma tal observância da ordem, ou disciplina e da razão, não pode ser irracional (PA.II, 7,3). Orígenes não reporta, como o farão os escolásticos, a ordem dos corpos celestes à ação inteligente do Criador, mas a um princípio inteligente do próprio astro, talvez porque assim evita o determinismo das leis fixas (se os astros são regidos por leis inflexíveis, tudo no universo será inflexível; mas se os corpos celestes são inteligentes e regem seu movimento, mantem-se a ordem do cosmo, e salva-se o livre arbítrio).

Os astros são pois animados e racionais: "animantes sunt stellae et rationabiles animantes" (PA. II, 7,3); e logo adiante: "animantia esse et rationabilia" (ib.7,4). Orígenes não tenta moderar estas afirmações limitando os astros à condição de corpos celestes. Pelo contrário, a direção das suas explicações é no sentido de dizer que são "seres espirituais celestes", uma vez que diz que a alma dos astros é superior à dos homens (ib.7,4), e a sua materialidade é mais sutil, mais etérea (ib.7,5). Mas quando começa a desenvolver esta opinião acerca dos astros como seres animados, e a falar deles como se tivessem sentimentos: sujeitos à vaidade, dotados de liberdade, sentindo esperança (PA. I, 7,5 ao final) corta o prosseguimento e a explicação destas idéias com frases ambíguas: "possit etiam sol dicere" (o sol poderia dizer) e reportando a liberdade e a esperança dos astros à finalidade e ao fim

de todo o universo, quando todas as coisas forem absorvidas no Reino de Cristo e Deus for tudo em todos.

Orígenes não se interessa mesmo pelos astros como corpos celestes observáveis: quando fala do signo do zodíaco diz: "uma coisa é o que advém do signo (do zodíaco) inteligível, e outra coisa o que vem do signo que tem uma configuração (morfômato); mas do signo inteligível (ek tou noêtou zodiou) não há nada que possa ser conhecido exatamente; e contudo podemos concordar em que ou conhecemos o signo (zodiacal) inteligível, ou é possível, a partir do signo sensível, determinar o verdadeiro (tò alêthes)" (fragmento conservado por Eusebio, cf. Duhem, p. 192).

B. O início do mundo. Saber se o universo teve princípio e terá fim parece que não passaria de uma curiosidade, não fosse a necessidade de destruir algumas opiniões dos estóicos (e outros), que eram muito aceitas mas entravam em desacordo com a doutrina cristã. Esta defende a criação do mundo por Deus; e Orígenes acrescenta: desde a matéria, pois mesmo que informe e indeterminada não pode ser coexistente com Deus: caso a matéria fosse incriada, estaria sujeita ao acaso (PA. I, 1,4) e portanto à desordem. Mas a desordem irracional não é aceitável para Orígenes (só a desordem que for resultante do livre arbítrio, isto é, a limitação que for resultante da vontade do ser livre: o pecado e a queda dos seres). São vários os argumentos sobre a temporalidade da matéria: se não tivesse tido princípio não seria compreensível nem pela inteligência de Deus - o que é absurdo, pois deve aceitar-se que Deus compreende todas as coisas (há, na versão latina, um recurso ao significado literal dos termos, quase um jogo de palavras: "quod penitus sine ullo initio est, comprahendi omnino non potest" PA. III, 5.2 - já que "comprahendi" supõe uma ação de abraçar os extremos). E ainda: a matéria é perfeita para este mundo, mas o que é perfeito é obra de Deus, então a matéria foi criada (PA. II, 1,4). Mas observa que o tempo existe desde a criação do mundo, porque se houvesse tempo antes do mundo, Deus estaria inoperante, e ao criar acrescentaria algo à sua perfeição, e ambas as afirmações são absurdas (PA. I, 2,10; I, 4,3-5).

Porém, ao remeter a origem do mundo para um início indeterminado do tempo, está criando um novo problema, o da matéria ou do universo infinito. É o que acontece ao falar do mundo como um todo: este mundo vai acabar e será seguido por um outro, como dizem os estóicos, mas esse outro não será igual a este e a todos os precedentes, como eles dizem: será diferente, e mais perfeito.

C. Os ciclos cósmicos e a restauração final. Esta última questão é referente a situações totalmente inobserváveis, mas é relevante por se tratar da elaboração especulativa sobre princípios doutrinários (as profecias e o conceito fundamental de Deus criador). Consciente dos problemas em causa, Orígenes deixa às vezes a possibilidade de discutir várias opiniões. Além disso, tudo leva a crer que esta ficou para ele uma questão incabada (ou desenvolvida em textos que se perderam).

Dois temas condicionam a sucessão dos mundos: por um lado, nenhuma criatura racional é má por natureza (ou Deus teria criado o mal, o que é absurdo) antes capaz do bem e do mal (PA. I, 8,3). Ora, se é capaz do bem, o bem será o seu termo final: por outro lado, o mundo corporal é um remédio passageiro para "dar moradia" aos espíritos decaídos, e portanto algum dia acabará, quando todo o decaimento for recuperado. Conseqüentemente, os mundos sucedem-se para que ao final o bem e a perfeição triunfem, e Deus seja tudo em todos.

Orígenes é contrário à idéia de que existam diversos mundos ao mesmo tempo (PA. III, 5,3); não explica porque é que "non putandum est plures simul mundos esse", mas reunindo várias de suas opiniões o raciocínio poderia ser o seguinte: ou os mundos simultâneos formam uma unidade por semelhança e harmonia, ou não: se formam, constituem um só mundo; se não formam são incompatíveis e não podem coexistir; mais ainda: se os mundos fossem diversos, ou seriam obra de vários criadores, ou de um só; se de diversos repugna, porque não há vários deuses, se obra de um, não poderia ser diverso, porque da unidade perfeita não pode sair desunidade. Os passos desta argumentação estão dispersos em PA, mais explicitamente por exemplo em (I,8,2), mas também em (II,3,6).

Mas, como vínhamos dizendo, aceita que antes deste mundo tenham existido outros (III,5,3) e que depois deste haverá muitos outros. O fim deste mundo acontecerá na variedade e diversidade, que serão a causa e a ocasião das diversidades que caracterizarão o outro mundo que virá depois deste, uma vez que o fim deste mundo será o começo do mundo futuro (PA,II,1,3). Porém, cada mundo será diferente do anterior, e tende a aperfeiçoar as coisas existentes. O crescimento e desaparecimento dos mundos é como uma sucessão de ciclos, ordenada como se fossem estações, tal como a sucessão de estações do ano, de modo que em cada uma delas acontece o que é melhor para o universo (Contra Celso IV).

A finalidade ou função da sucessão de mundos é o aperfeiçoamento (PA,III,6,6; e 6,9 etc) de maneira que no fim de todos os ciclos o mal acabará, e se voltará à perfeição inicial (III,5,4): "restituere disciplinam"(III,5,6), "restituet illum statum"(II,1,1) etc. Haverá portanto

uma volta, uma devolução, retorno que recomporá toda a perfeição inicial: "finis vel consummatio rerum perfectarum consummatorumque esse videtur indicium"(Pa.I,6,1): o fim ou consumação parece indicar que as realidades chegaram à sua perfeição e ao seu acabamento.

D. A unidade do mundo. O mundo é uno no seu princípio, em cada fase do seu ciclo, na sua ordem interna e no fim: sempre o fim é semelhante ao princípio, e por isso assim como o fim de todas as coisas é um só, assim deve entender-se como um só o princípio de tudo. É essa unidade deve entender-se não só como própria de cada mundo, mas de todo o conjunto da sucessão dos ciclos cosmiacos. "Semper enim similis est finis initiis; et ideo sicut unus omnium finis ita unum omnium intellegi debet initium" (PA.I,6,2). Essa unidade do princípio do mundo é repetida por Orígenes: "ab illo uno initio", "ex illo uno principio" (PA.I,6,3), "ab illa initiis unitate atque concordia"(PA.II,1,1).

Como já assinalamos antes, Orígenes não desenvolve o argumento da ordem física dos corpos celestes para daí inferir a existência do supremo artífice; pelo contrário, da Perfeição divina é que conclui a harmonia dos mundos. Mas nem por isso deixa de explicar a consistência ou coerência do universo: se existe, como se observa que existe, tem que haver nele um princípio de unidade e de movimento, que deve ser distinto do próprio criador. Tem de supor-se então uma alma do mundo: se bem que o estado do universo (mundi status) esteja composto de diversas funções (in diversis officiis ordinatus), não se deve supor que esteja em desacordo ou desarmonia consigo mesmo (non tamen dissonans atque a se discrepans); mas tal como o nosso corpo formado de membros numerosos é um e mantido (continetur) por uma alma única, da mesma forma suponho que seja preciso conceber o universo (universum mundum teneatur) como um animal imenso e enorme (animal isto é, um ser animado) governado pelo poder e razão de Deus como por uma alma única (PA.II,1,3).

Quanto ao fim do mundo e dos mundos, esta claro que deva ser um só, sobretudo o final de tudo, porque Orígenes repete frequentemente que então Deus será tudo em todos. Mas se Deus conduz a diversidade das criaturas de certo modo à concordância final (PA.II,1,2) e se nesta como noutras passagens está falando da progressiva convergência para a unidade, é porque existe, ao longo do tempo dos ciclos, uma diversidade. De fato; se Deus conduz a diversidade à concordância, não há que pressupor que na diversidade haveria discordância e desunidade? É neste caso, como sustentar que há unidade no mundo em si mesmo, e não só no princípio e no fim?

A resposta pode enunciar-se assim: 1) a diversidade de que fala Orígenes e que provém da matéria não implica em desunidade, até porque a matéria embora informe é uma só; unidade nunca é em Orígenes uniformidade: os corpos são múltiplos num universo harmónico. 2) quando fala em concordância Orígenes tem em mente a perfeição final dos espíritos, e o fim de todo o mal espiritual; Orígenes admite que existe desunião no mundo espiritual fruto do decaimento e do pecado, e no que depende das vontades racionais, admite que exista imprevisibilidade; mas no mundo físico, cuja alma é a própria razão do Criador, não pode existir acaso nem desordem.

CONCLUSÃO

O universo não é coerente porque o seja, mas porque tem que ser; por isso De Faye(108) diz que Orígenes às vezes força a lógica sem ser inconsequente: é que para mostrar que existe uma coerência superior total, do cosmo, é preciso aceitar incompatibilidade entre dados secundários. A consistência do conjunto é mais importante do que a consistência fenomênica; a Razão divina governa o mundo, mas ela é complexa e não se reduz a uma lógica imediatista, antes é compatível com inconsistências.

BIBLIOGRAFIA

1. ORÍGENES - De Principiis, extratos apud FERNANDEZ, Clemente: Los Filósofos medievales. Selección de textos, Madrid, BAC, 1979, vol. I, 71-81.

Idem, Traité des Principes, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes, 1978-1980, 4 vols., Introd. e trad. Henri Crouzel e Manlio Simonetti.

Idem, On First Principles, Ed. Buterwood, introd. Henri de Lubac, Harper Torchbooks, Nova Iorque, 1966

Idem, Traité des Principes, Intr. trad. Marguerite Harl, Paris, Études Augustiniennes, 1976.

Contra Celso, extratos apud FERNANDEZ, o.c., 82-97.

Idem, Contre Celse, Paris, Ed. Cerf, Sources Chrétiennes, 5 vols., 1967-1976, Intr. trad. notas de Marcel Borret.

2. Comentários

- BOEHNER, Philoteus, e GILSON, Étienne, História da Filosofia Cristã, Petrópolis, Vozes, 1991, 5a. ed., 48-78.

- CADIOU, René, Introduction au système d'Origène, Paris, Les Belles Lettres, 1932. "1 - La cosmologie au temps d'Origène", 15-19.

- CORNÉLIS, H., "Les fondements cosmologiques de l'escathologie d' Origène", Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 43, 1959, 32-50; 201-247.

- CROUZEL, Henri, Origène et la philosophie, Paris, Aubier-Montaigne, Col. Théologie, 1962.

- DANÉLOU, Jean, Orígenes, Buenos Aires, Sudamerica, 1958. "Cosmologia", 263-275.

- DUHEM, Pierre, Le Système du Monde, Paris, Hermann, 1988, 2o. vol., passim.

- EUSEBIO DE CESAREA. História Ecclesiastica. Madrid, BAC, 1973. 2 vols. Trad. intro. notas. Argimiro Velasco Delgado, 6o. Livro (1-38). 2o. vol., 345-408.
- FAYE, Eugène de. Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée. Paris, Leroux, 3vols, 1923, 1927, 1928. vol III, cap VII: "La cosmologie. La doctrine", 93-100.
- QUAESTEN, Johannes. Patrologia. Madrid, BAC, 1984, 1º. vol. 351-411.