

A natureza como teofania em Orígenes e João Eriúgena

Nature as theophany in Origen and Johannes Eriugena

João Lupi¹
lupi@cfh.ufsc.br

RESUMO: No uso clássico e patrístico, o termo natureza refere-se ao princípio metafísico do ser e da ação. A natureza como conjunto das coisas criadas e, particularmente, dos seres vivos (no sentido moderno) é considerada como um conjunto ordenado, ou, nas palavras de Orígenes, como um imenso animal. João Eriúgena refere-se a esse cosmo harmonioso como uma teofania, ou revelação. Contudo, o conceito de natureza como o fundamento metafísico dos fenômenos sugere a transição do princípio da ação para o de mundo como uma epifania divina.

Palavras-chave: natureza, teofania, Orígenes, Eriúgena.

ABSTRACT: In a classical sense and in Patristic works the concept of Nature usually refers to a metaphysical principle of being and action. Nature as the whole world of created things and particularly of living beings (as we name it in modern times) is considered as an organized cosmos, or, in the words of Origen, as an immense animal. Johannes Eriugena refers to this harmonic cosmos as a Theophany (a revelation). The doctrine of Nature as a metaphysical "background" to phenomena suggests a transition from the operation principle to this view of the world (Nature) as a divine Epiphany.

Key words: nature, theophany, Origen, Eriugena.

Dentro da grande amplitude dos termos "natureza" e Patrística, que nos servem de contexto e limites, vamos procurar a doutrina de dois autores que nos parecem representativos e significativos. Existem textos, como *Hexaemeron* de Basílio Magno (1878-1890), que certamente são marcos importantes na definição do itinerário do pensamento cristão frente ao cosmo, tanto em sua conceituação metafísica como sensível; mas uma retrospectiva enciclopédica das doutrinas patrísticas não nos pareceu o melhor caminho para os propósitos desta coletânea, já de si muito abrangente (cf. Duhem, 1965; Glacken, 1967). Ao escolher dois pólos,

¹ Universidade Federal de Santa Catarina.

um quase no início dessas doutrinas, outro no final e na recapitulação, optamos por dois autores que têm afinidades entre si e que constituem o traço de união entre o pensamento patrístico oriental (grego) e o ocidental (latino). Vejamos, porém, a traços largos, alguns aspectos da atitude e posição do homem perante o cosmos e, particularmente, perante a natureza, na transição da Antiguidade para o Cristianismo.

A cosmologia, ou concepção geral do universo, tem duas vertentes: a cosmogonia, ou a doutrina sobre a origem e formação (mitológica) dos mundos, e a cosmografia, ou descrição da forma geral do universo. A geografia seria a cosmografia aplicada à Terra, como um setor particular do todo. Os modelos antigos, ou arcaicos, dessas concepções eram predominantemente metafísicos e simbólicos, relevando mais da teologia do que da observação (cf. Inglebert, 2001). Assim eram a cosmologia egípcia e a mesopotâmica, das quais a tradição hebraica, particularmente a Torah, herdou em parte seu conhecimento. Não existindo um modelo bíblico específico, ou próprio, restava aos cristãos decidir sua opção entre o modelo arcaico e o helenístico, de caráter mais filosófico, recebido da filosofia jônica. A esses dois modos de entendimento do universo haveria que acrescentar o trazido pela astronomia, que na cultura helenístico-romana se apoiava não só na observação, mas também na geometria e na aritmética – o cômputo ou cálculo. A avaliação das diversas concepções cristãs se complica mais ainda pelo fato de, dada a liberdade de opção entre os cristãos, muitos deles terem sido influenciados pelas culturas locais – palestinas, sírias, mesopotâmicas – sem que essa variedade constituísse um problema teológico. Ora, a natureza e constituição do mundo oferecem outros problemas, mas não podem separar-se da cosmologia.

A noção ou idéia de “natureza” tem diversas acepções: entre a moderna, que se refere ao natural como um todo, ou o conjunto de existentes que surgem independentemente da ação humana, por oposição ao artificial que é resultado da ação humana e da civilização – e a concepção antiga e medieval de que a natureza é um princípio metafísico que determina o modo de existência e a ação, existe uma infinidade de concepções de natureza. Talvez nos fisiólogos, particularmente entre os jônios, ou pelo menos em alguns deles, houvesse uma coincidência das várias significações; mas certamente a Patrística e a Escolástica deram preferência ao conceito de interpretação metafísica da natureza. A nossa pergunta é: entre a Antiguidade Tardia cristã e a Alta Idade Média, a idéia de natureza como cosmo, ou universo ordenado, tem alguma relação com a idéia metafísica de natureza? Parece que sim, pois o mundo natural, como contexto onde se cria e desenvolve o ser humano, não é apenas extensão e qualidades físicas, é mais do que isso, é mais do que física, é meta-física (Lupi, 1997). É preciso ler e estudar com cuidado os textos, sem querer ver neles apressadamente o reflexo de nossas idéias “politicamente corretas” que gostaríamos de comprovar para fundamentar e justificar; mas uma impressão interrogativa nos leva a procurar a resposta para esta hipótese: o respeito à natureza, na Patrística, desmentiria, se verificado nos textos e na tradição, a afirmação fácil, mas que se ouve com freqüência, de que o Cristianismo, como doutrina, favoreceu o uso irrestrito – o abuso da natureza e de seus recursos – ou, pelo menos, que não apresentou uma doutrina que respaldasse os que denunciavam esse abuso. Em épocas de crise – e desde o Iluminismo tendemos à crítica generalizada do Ocidente –, desacreditamos de nós mesmos e de nossas tradições e esquecemos de onde viemos e quem nos formou. A rapidez com que elogiamos doutrinas de outras civilizações é a clara demonstração de que não queremos recorrer ao nosso passado ocidental cristão como fonte de reflexões e argumentos para problemas contemporâneos. Simplificamos e reduzimos o Ocidente às frases feitas pelo século XVIII e seus seguidores – *Idade das trevas, obscurantismo da Inquisição*, etc. – que geralmente esqueceu quase todo o passado, “ignorando” o que não servisse seus

propósitos políticos. Talvez uma parte importante do pós-modernismo consista em anular esta recusa da História e recuperá-la integralmente. Mas é uma tarefa – que já foi começada – para uma multidão de investigadores e de “tradutores-transmissores”, cada um operando uma parcela da tradição. Nossa pequena contribuição começa pelo *Tratado dos Princípios*, o *Peri Arxon* de Orígenes (Origène, 1978-1984) a primeira grande síntese interpretativa do cristianismo, escrita em Alexandria no início do século III (220/230).

No *Tratado*, a palavra “natura”, tal como a apresenta a tradução latina de Rufino, tem uma conotação metafísica múltipla, pois se refere à natureza divina tanto quanto à humana, à incorpórea tanto quanto à corpórea, à intelectual ou racional e à material. Através dos fragmentos conservados em grego na *Filocalia* – a antologia origeniana composta por Basílio e Gregório Nazianzeno –, podemos verificar, nomeadamente no livro III, que Rufino quase sempre traduziu *fysis* e seus derivados por natureza (*naturaliter*, etc.) mas uma vez por criatura (Origène, 1978-1984, III, 1, 14, 392, ou 544 no latim), ou por outras expressões, quando o contexto (cultivar, árvore...) tem um significado próximo ao contemporâneo (Origène, 1978-1984, III, 1, 14, 399; III, 1, 18, 170.). Precisamos, portanto, sondar mais detidamente o termo *natura* para entender sua amplitude em Orígenes. Natureza pode dizer-se dos seres corporais: o corpo material, de carne e sangue (Origène, 1978-1984, I, 1, 5, 128) é para a alma uma clausura obtusa e bronca; essa natureza corporal, que impede a alma de ser espírito livre, tem certas determinações que caracterizam os corpos; assim, o corpo humano por natureza não vive adequadamente na água, e, tal como um doente, não recebe nesse meio, de forma ordenada, as diretrizes da sua alma (Origène, 1978-1984, I, 1, 6, 178-185). A natureza dos corpos torna-os aptos para as funções que exercem, por exemplo, as funções dos sentidos, mas também capazes de receber o que lhes é superior: a alma inteligente (Origène, 1978-1984, I, 1, 7, 216-225). Essa natureza corporal pode, pois, se transcender e ultrapassar (Origène, 1978-1984, I, 8, 4, 153). A natureza corporal é não só boa, porque criada por Deus, mas porque é apta a receber o bem e porque pode se transformar (Origène, 1978-1984, II, 2, 2, 32-41) espiritualizar e aperfeiçoar. A natureza corpórea é apta a receber o espírito. Nos corpos vivos existe vida, e os animais e as plantas possuem uma força natural de crescimento, e uma alma – *hupò fúseos kai psuxées: per naturalem vitam vel per animam* (Origène, 1978-1984, III, 1, 2, 20). O mundo é o conjunto de todos os seres, espirituais e corporais, composto “pelos animais que não falam, as feras selvagens, os animais menores, as aves, tudo o que vive nas águas, e ainda pelos lugares, o céu e os céus, a terra, a água e também o ar que está entre o céu e a terra” (Origène, 1978-1984, II, 1, 1, 8-15). Este mundo é único, um só e harmonioso, e destinado a um fim perfeito quando tudo retornar Àquele que tudo criou (Origène, 1978-1984, II, 1, 2, 31-42). Por isso, o universo deve ser concebido *velut animal quoddam inmensum* – como um imenso animal (Origène, 1978-1984, II, 3, 58-64). Não existe natureza má por si mesma, mas o mal pode entrar em qualquer natureza, do mesmo modo que não existe natureza incapaz de receber o bem. Nenhuma natureza, exceto a natureza divina que é boa e santa por si mesma, é boa ou má por si mesma, mas pode sê-lo por acidente (Origène, 1978-1984, I, 8, 3, 68-104). Não existe natureza má, nem natureza do mal (Origène, 1978-1984, I, 5, 4, 159-162; I, 5, 5, 254-260): o trânsito do mal para o bem, e o retorno, sempre são possíveis, porque as naturezas não são boas nem más e podem mudar (Origène, 1978-1984, I, 6, 3, 122-149; I, 8, 3, 92-93).

A outra espécie de natureza é a dos seres racionais, ou inteligentes. Essas naturezas são incorpóreas, embora haja discussão a respeito (Origène, 1978-1984, Prefácio, 8-9) e seja difícil aceitar que alguma natureza, exceto a divina, possa subsistir sem a união com alguma matéria corpórea, por mais sutil que esta seja (Origène, 1978-1984, II, 2, 2, 28-34). Portanto, as naturezas racionais são de diversas condi-

ções, conforme estejam unidas a mais ou menos matéria. Assim, os corpos ressuscitados, unidos a Cristo, recebem o vestido da incorrupção, se tornando no corpo glorioso (Origène, 1978-1984, II, 3, 2, 52-71). Orígenes comenta a este propósito que alguns argumentam que a matéria não será abandonada de uma só vez, e que os corpos irão se tornando pouco a pouco mais sutis e puros até chegarem à máxima espiritualização que lhes é compatível (Origène, 1978-1984, II, 3, 3, 102-118), ou seja, sem matéria. Mas isso não parece possível, diz ele, pois se ficassem sem matérias tais naturezas não teriam mais movimento (mudança), ficariam imóveis, e não só perderiam o livre arbítrio, como se julgariam perfeitas por natureza, e não pela graça divina (Origène, 1978-1984, II, 3, 3, 130-142). Porém, é certo que aquilo que há de imagem divina na natureza racional assemelha-se mais a Deus quando se separa da matéria corporal (Origène, 1978-1984, I, 1, 7, 246-257). A natureza divina é a única perfeitamente espiritual e incorpórea (Origène, 1978-1984, I, 1, 6, 149-151) de tal modo que a natureza humana não a pode atingir nem contemplar (Origène, 1978-1984, I, 1, 5, 134-148). Podemos, porém, através da beleza e magnificência das suas criaturas, nas quais o Pai do universo se manifesta, nos aproximar do entendimento de como Ele é. De fato, a substância e natureza divina se manifestam em todas as coisas, que são como que raios da sua arte e providência. Deus em si mesmo é a natureza absolutamente simples, a Mônada, o Uno (*henás*), a fonte de onde tudo provém (Origène, 1978-1984, I, 1, 6, 149-165). A natureza de Deus é a invisibilidade, é não poder ser entendido nem alcançado por nenhuma criatura, por estar acima de todas elas sem comparação, para além da compreensão (Origène, 1978-1984, I, 1, 8, 257-273; I, 1, 9, 316). Na Trindade como tal também há uma natureza que lhe é própria, ou, dito de outro modo, a natureza divina além de simplicíssima é trina (Origène, 1978-1984, I, 5, 3, 130; I, 6, 4, 180). Que a natureza divina possa unir-se à humana em Jesus Cristo é um mistério de fé (Origène, 1978-1984, I, 2, 1, 1-5; I, 3, 2, 30-32; I, 2, 4, 123 e 140).

Considerados alguns aspectos fundamentais da doutrina de Orígenes sobre a natureza, podemos refletir e recapitular: a natureza é o princípio metafísico do modo de ser, aquilo pelo qual os seres são o que são, em seus limites e operações – ou sem limites, em Deus, que tem uma natureza própria, além da compreensão humana (Lupi, 2000). A natureza pode entender-se fundamentalmente de duas maneiras, ou como duas naturezas distintas: a espiritual racional, e a material ou corporal. Porém, elas se combinam de diversas maneiras, exceto em Deus, que é absolutamente incorpóreo e, portanto, incompreensível para todas as outras naturezas que sempre têm em si alguma composição e, conseqüentemente, alguma matéria. É pela natureza que é atribuído ao existente aquilo que lhe é próprio (Origène, 1978-1984, I, 1, 8, 274-292), aquilo que lhe pertence, e isso tanto no plano metafísico (o que é) como no lógico (como pode ser compreendido). Ao refutar certas interpretações literais da Escritura (Origène, 1978-1984, I, 8, 4, 159-178), Orígenes rejeita a possibilidade dos seres agirem contra a sua natureza; esta seria, em tal opinião, o princípio de ação ou operação, que não se pode contrariar sem negar o próprio ser. O termo natureza é, às vezes, identificado com substância (Origène, 1978-1984, I, 2, 4, 94), ou seja, com aquilo que permanece no ser enquanto ele muda, aquilo que na mudança não se altera; parece, porém, que, na maior parte das afirmações, o termo natureza diz mais do que substância, pois não só mostra os atributos, os modos de ação, mas também os limites, aquilo que não pode ser em virtude da natureza (Origène, 1978-1984, II, 3, 6, 319). A transição conceitual de “natureza como princípio de identidade e ação” para “natureza como princípio metafísico da realidade material – o mundo” e desta para “natureza como realidade material que é imagem de seu princípio metafísico – o Criador” parece que se vislumbra no *Tratado dos Princípios*, mas não está explícita. Contudo, na obra apologetica *Contra Celso*, (Orígenes, 1967) escreveu nos últimos anos de vida,

há algumas expressões que autorizam a interpretação de seu pensamento nesse sentido: “[...] a natureza inclina os animais a procurar certos remédios [...]” (Origène, 1978-1984, IV, 87, 7-10); e “[...] a diferença natural entre animais puros e impuros [...]” (Origène, 1978-1984, V, 49, 3) – nestas frases, os termos “natureza” e “natural” tanto podem ser entendidos como se referindo aos animais em particular como à natureza em geral, e essa ambigüidade leva a supor que Orígenes estava pensando ou pelo menos admitia a segunda concepção.

Mas o imenso animal, de que nos fala Orígenes, e, alguns anos depois, seu patrício Plotino, não é uma natureza, tal como a apresenta João Escoto Eriúgena (c. 810-877). Conhecedor da Patrística grega, tradutor do Pseudo-Dionísio, Areopagita, o Eriúgena escreveu uma obra sobre a Natureza como um todo – *De Divisione Naturae*, que apesar de latina, é conhecida também pelo nome grego: *Peri Physeon* (Eriugena, 1972). Nela retoma a classificação dos vários tipos de natureza, mas dá-lhe uma organização diferente. João Eriúgena parte de uma concepção de natureza como universal, tão ampla que incluía Deus e as criaturas – chega mesmo a considerar a natureza do nada. E a divisão que apresenta é em quatro modalidades: a natureza que cria e não é criada, a natureza criada e que cria (os pensamentos divinos), a criada que não cria (as criaturas em geral) e a não criada que não cria (Deus como fim da criação). Ao apresentar esta divisão da natureza, o Eriúgena não só mostra as correspondências lógicas do conjunto da realidade (oposições, semelhanças e diferenças) como destaca a unidade de tudo o que existe, abrangendo todo o real sob uma só concepção a partir da idéia de Natureza; deste modo, ainda oferece uma fundamentação metafísica para a doutrina do *reditus*, ou retorno de toda a natureza a Deus, como fim da criação (Origène, 1978-1984, II, 523 D a 526 a). O universo tem em si mesmo uma harmonia, que não se deve procurar nos fenômenos, mas nas causas: nas causas primordiais, todas as coisas estão unificadas e são uma só (Origène, 1978-1984, II, 526 c – 527 a). Nessa origem metafísica, que está na Primeira de todas as causas, elas são como uma só Natureza que se multiplica no mundo. Mas os fenômenos também guardam entre si uma ordem que é como a dos acordes da lira; por isso, lhe chamamos harmonia: as coisas “mantêm entre si uma unidade inefável, e uma harmonia indivisível e não composta, que está acima de qualquer combinação de partes” (Origène, 1978-1984, III, 706 d; III 630 cd). O universo é uma obra perfeita que manifesta a perfeição do Criador: “a beleza do conjunto do universo assim constituído consiste numa harmonia maravilhosa das coisas semelhantes e diferentes, onde os vários gêneros e espécies e as diversas ordens de substâncias e acidentes se compõem numa inefável unidade” (Origène, 1978-1984, III, 638 a). A harmonia das coisas individuais e sensíveis é como a da música (II, 530 d) pois “nos atrevemos a afirmar, com provas seguras, que a estrutura do conjunto do universo, não só nas suas rotações e evoluções, mas nas suas medidas se rege pelas mesmas proporções da música” (Origène, 1978-1984, III, 722 abc). A identidade ou coincidência das duas harmonias é fácil de entender pela metafísica: tanto a música como os astros se fundam na mesma razão que rege o mundo; por isso manifesta a razão divina que o criou – o mundo é uma teofania. Para aqueles que contemplam as causas primordiais “onde todas as coisas estão de modo simples e simultâneo”, as causas aparecem, ou se manifestam, de um modo e outro “pela iluminação da divina irradiação em teofanias” (Origène, 1978-1984, III 624 d-625 a; 626b-c).

Tal como em Orígenes, existem no *Peri Arxon* de João Escoto Eriúgena algumas expressões que nos autorizam a supor a idéia de uma transição do conceito de natureza como princípio de ação para a natureza como conjunto das coisas criadas. Assim é quando discute o significado de “firmamento”, onde apresenta como uma das opiniões aceitáveis aquela que diz que o firmamento, pela sua natureza mais “corpulenta”, sustenta, “enquanto pode, as nuvens, chuvas, aguaceiros, neve, ge-

ada, e tudo o que nele se gera pelos vapores terrestres, e tal como o todo pela parte o restante espaço de coisas mais leves e superiores da natureza visível por ele se denominam” (Origène, 1978-1984, III, 694 b). Aqui o termo natureza é usado abrangendo as coisas naturais e sensíveis; e logo adiante (Origène, 1978-1984, III, 695 a): “toda a natureza criada se divide em três partes”. Tanto em latim como na tradução, o fato de o termo “natura/natureza” estar no singular não implica o conceito de natureza no seu conjunto, ou a totalidade das coisas naturais, como atualmente entendemos, pois o significado mais evidente é que se trata de “todas as naturezas” no sentido que então se usava de “princípios do modo de ser e da operação”; mas a ambiguidade é possível, e ela ressalta de outra passagem: “a Física considera [...] as razões substanciais da natureza [...]” (Origène, 1978-1984, III, 700 b). Porém, se a semântica não nos autoriza a fazer a transposição do significado – apenas o sugere –, a doutrina do Eriúgena é clara: todas as coisas criadas são ao mesmo tempo espirituais e corporais, em gradações diversas, pois englobam toda a Natureza (no sentido atual) dentro da mesma concepção de conjunto ordenado, como já o fizera Orígenes. A idéia de corpo cósmico animado (o imenso animal) ou, mais limitadamente, como planeta de seres vivos ou região sublunar obedece a uma concepção metafísica e, muitas vezes, alegórica do que hoje chamamos Natureza, e neste sentido a característica mais marcante é a de que o mundo é mais do que fenômeno: é um todo orgânico em seu modo de ser, e em seu princípio operacional (em sua natureza) é uma imagem da realidade metafísica, uma epifania divina, é uma teofania.

Referências

- BASÍLIO MAGNO. 1878-1890. *In hexaemeron homiliae IX; e sermone graeco in latinum transl. Patrologie latinae*. Paris, Garnier, 221 v.
- DUHEM, P. 1965. *Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*. Paris, Hermann, vol. VII.
- ERIVGENAE, I.S. 1972. *Peri Physeon (De Divisione Naturae)*. Dublin, Ed. I.P.Sheldon-Williams, 252 p.
- GLACKEN, C.J. 1967. *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. Berkeley, University of California Press, 763 p.
- INGLEBERT, H. 2001. *Interpretatio Christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne – 30- 630 après J.-C.* Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 294 p.
- LUPI, J. 1997. Orígenes: a ordem do mundo e o acaso. *Veritas*, 42(3):479-492.
- LUPI, J. 2000. A harmonia do mundo segundo João Eriúgena. *Dissertatio*, 11:49-57.
- ORIGÈNE. 1978-1984. *Traité des Principes*. Paris, Ed. du Cerf, 5 vols.
- ORIGENES. 1967. *Contra Celso*. Madrid, La Editora Católica, 634 p.