

RESUMEN

A doutrina do livre-arbítrio ocupa um lugar central na antropologia teológica de Orígenes. Situado no contexto das controvérsias com correntes gnósticas dos séculos II e III, o autor alexandrino desenvolve uma reflexão sobre a liberdade humana que visa salvaguardar simultaneamente a justiça divina e a responsabilidade moral das criaturas racionais. Este artigo examina a relação entre razão e vontade na concepção origeniana de liberdade, com especial atenção à distinção entre atividade cognitiva e atividade volitiva do princípio racional (*hegemonikon*). A partir da análise de passagens do *De Principiis* e de outros escritos do autor, argumenta-se que, para Orígenes, a liberdade não consiste apenas na capacidade de discernir entre o bem e o mal, mas sobretudo na possibilidade de orientar a ação mediante um ato voluntário de adesão ou recusa. Tal distinção permite explicar simultaneamente a possibilidade do pecado, a conversão moral e a diversidade das condições humanas sem recorrer a formas de determinismo natural. Defende-se, por fim, que a doutrina origeniana do livre-arbítrio constitui um elemento fundamental de sua resposta teológica ao problema da origem do mal e à crítica gnóstica da justiça divina.

Palabras-clave: Orígenes. Livre-arbítrio. Vontade. Razão. Gnosticismo.

Reason and will in the doctrine of free will in Origen

ABSTRACT

The doctrine of free will occupies a central place in Origen's theological anthropology. Situated within the context of the controversies with Gnostic movements of the second and third centuries, the Alexandrian author develops a reflection on human freedom aimed at safeguarding both divine justice and the moral responsibility of rational creatures. This article examines the relationship between reason and will in Origen's conception of freedom, with particular attention to the distinction between the cognitive and the volitional activities of the rational principle (*hegemonikon*). Through an analysis of passages from *De Principiis* and other writings of the author, it is argued that, for Origen, freedom does not consist merely in the capacity to discern between good and evil, but above all in the possibility of directing action through a voluntary act of assent or refusal. Such a distinction makes it possible to explain simultaneously the possibility of sin, moral conversion, and the diversity of human conditions without resorting to forms of natural determinism. Finally, the article argues that Origen's doctrine of free will constitutes a fundamental element of his theological response to the problem of the origin of evil and to the Gnostic critique of divine justice.

Keywords: Origen. Free will. Will. Reason. Gnosticism.

Introdução

A doutrina do livre-arbítrio constitui um tema absolutamente central no pensamento de Orígenes. Pode-se dizer que ela representa um dos pilares que sustentam todo o edifício de sua reflexão teológica, pois, sem a consideração desse problema, seria impossível compreender a peculiaridade de algumas de suas convicções mais ousadas e controversas, como, por exemplo, a teoria da preexistência das almas¹.

A importância que a liberdade da vontade assume na perspectiva de Orígenes manifesta-se, em primeiro lugar, pelo fato de que, em torno dela, convergem múltiplos problemas e questões profundamente interligados. A partir desse tema articulam-se a reflexão antropológica e soteriológica, a concepção de Deus e de seu projeto salvífico para a humanidade, bem como as questões relacionadas à teodiceia e à cosmologia. Para Henri Crouzel (1985), a liberdade das criaturas racionais é a condição mesma da justiça divina. Sem a liberdade, a diversidade das condições do mundo não poderia ser conciliada com a bondade do Criador. Todos esses aspectos se desenvolvem no contexto dos intensos debates e controvérsias que Orígenes travou com determinadas correntes gnósticas.

Se, por um lado, Orígenes se vê levado a propor uma interpretação distinta de algumas passagens bíblicas que parecem colocar dificuldades para a afirmação dessa doutrina, como ocorre, por exemplo, nos textos do Êxodo que tratam do endurecimento do coração do faraó (cf. Ex 8,32; 9,34-35), por outro lado, o alexandrino também herda uma longa tradição de debates filosóficos provenientes das escolas antigas. O principal ponto de referência para a exposição de sua doutrina encontra-se no tratado sobre o livre-arbítrio presente no *De principiis* III,1, que constitui o testemunho mais sistemático da reflexão origeniana sobre o tema e que será fundamental para este estudo. No entanto, sua concepção pode ser esclarecida também a partir de outros escritos nos quais o autor aborda a questão de modo

¹ A doutrina da preexistência das almas ocupa um lugar importante na especulação teológica de Orígenes. Segundo essa hipótese, as criaturas racionais teriam sido criadas originalmente por Deus em estado de igualdade e proximidade com o Bem. A diversidade das condições observadas no mundo, incluindo a incorporação das almas em corpos distintos, seria consequência do uso diferente da liberdade por parte dessas criaturas no estado anterior à vida corporal. Tal teoria é apresentada sobretudo como uma hipótese destinada a salvaguardar simultaneamente a justiça divina e a liberdade das criaturas racionais, explicando assim as desigualdades presentes na ordem do mundo (Cf. Orígenes, *De Principiis*, II,9,6; I,6,2-3).

indireto, entre os quais se destacam os capítulos 21–27 da *Filocalia*, o *Comentário aos Romanos* (1,1–4), o *Comentário ao Gênesis* (3,1–11; 14–21) e o *De oratione* (6,1–5), além de diversas passagens dispersas ao longo de sua obra.

A atividade racional e o julgamento das representações

A questão da tripartição das inteligências representa, para Orígenes, um verdadeiro problema de teodiceia. Grande parte de sua reflexão desenvolve-se no contexto das polêmicas e disputas teológicas travadas com determinados grupos cristãos conhecidos como gnósticos, especialmente os valentinianos e os marcionitas. As referências críticas a essas doutrinas atravessam, portanto, várias de suas obras principais. Segundo algumas concepções gnósticas, o chamado homem gnóstico estaria destinado à salvação em virtude de sua própria constituição ontológica, uma vez que em sua natureza residiria a possibilidade — ou mesmo a necessidade — de alcançar a redenção por meio da posse da verdadeira gnose. O homem material, por sua vez, estaria naturalmente destinado à morte.

Para Orígenes, entretanto, a ideia de que Deus poderia ter criado seres humanos destinados, por natureza, ao mal e, conseqüentemente, à morte e à destruição completa é absolutamente inaceitável. Nada pode ser considerado estranho ao propósito da criação divina. Mesmo os homens maus permanecem inseridos nesse desígnio, não apenas enquanto criaturas, mas também enquanto seres criados à imagem do Criador. Para Henri Crouzel, a diversidade das condições das criaturas racionais não provém de diferenças de natureza, mas do uso diferente que cada uma faz de sua liberdade (1985). Por essa razão, não podem ser considerados intrinsecamente maus.

Na concepção dos basilidianos, o destino das naturezas humanas corresponderia de forma diferenciada. Os homens espirituais, dotados de uma substância mais divina, teriam decaído no mundo; após serem purificados, abandonariam o corpo material destinado à corrupção e voltariam a entrar no mundo divino de onde eram originários, independentemente de seus méritos ou deméritos.

O homem material, por sua vez, seria desprovido de qualquer elemento de caráter divino e estaria destinado à destruição completa, juntamente com o corpo, independentemente de seus méritos ou deméritos. Os homens psíquicos, por outro

lado, seriam dotados de um elemento divino de segunda ordem, isto é, da mesma natureza do deus inferior associado ao Deus do Antigo Testamento, e também possuiriam livre-arbítrio. Dessa forma, alcançariam a salvação ou a perdição final como resultado de seus méritos ou deméritos.

Além disso, sustentavam a ideia de que o mundo não teria sido criado pelo Deus supremo, mas por um deus inferior, identificado com o Deus do Antigo Testamento. Essa doutrina gnóstica representava, portanto, uma forma de predestinacionismo pessimista, que foi duramente combatida por Orígenes em *Commentarii in Romanos* V, 1. Como destaca Alain Le Boulluec, a polêmica antignóstica de Orígenes visa preservar a responsabilidade moral contra toda forma de determinismo natural (1985, p. 311).

Orígenes encontra-se condicionado pelas exigências dessa polêmica, uma vez que os argumentos gnósticos implicavam a ausência de justiça em Deus. Por essa razão, o teólogo alexandrino orienta sua reflexão para propor uma doutrina acerca da origem do homem e do mundo que pudesse contrastar satisfatoriamente com a doutrina gnóstica, salvaguardando, assim, o postulado fundamental da justiça divina.

Em outras palavras, para Orígenes, as diferenças profundas que se reconhecem entre os homens não podem derivar da vontade cega de um Deus injusto; ao contrário, devem ser explicadas precisamente como consequência de um ato de justiça de Deus.

Cumprе ressaltar que Orígenes se situava em um momento particularmente delicado, no qual ainda não havia, no interior do cristianismo, uma doutrina plenamente definida acerca da origem da alma e da soteriologia. O mestre alexandrino, a fim de esclarecer essa questão no contexto da polêmica em curso, recorre à tradição da doutrina platônica, amplamente difundida nos ambientes acadêmicos da época. Segundo essa tradição, cada alma preexistiria antes de sua união com o corpo, ao qual seria vinculada em determinado momento e do qual estaria destinada a separar-se posteriormente.

A potência racional do homem, manifestação de sua participação constitutiva no Deus-Logos, desempenha, para Orígenes, um duplo papel: por um lado, julga as representações; por outro, constitui a fonte dos impulsos humanos para a ação. Nos termos do autor:

O animal racional, além da natureza imaginativa, possui a razão que julga as representações, recusa umas e aceita outras, para que o ser vivo se conduza de acordo com elas. É por isso, porque a razão possui na sua natureza os meios de ver o bem e o mal, que nós utilizamos para ver o bem e o mal e assim escolher o bem e recusar o mal, que somos dignos de louvor se praticamos o bem, e dignos de reprovação, no caso contrário. [...] Quanto a julgar se se deve servir desta ou daquela maneira daquilo que foi produzido, isso é obra somente da razão que está em nós e que, a partir dessas ocasiões, fortifica em nós os impulsos que nos arrastam para o bem e o conveniente, ou, ao contrário, nos afastam dele (*Princ.* III,1,3-4).

Assim, enquanto nos animais, como vimos anteriormente, os impulsos são movidos pela imaginação, nos homens eles são orientados pelo poder racional. No entanto, parece que Orígenes identifica, nesses dois papéis do poder racional, duas atividades racionais distintas, expressas pelos termos *voûç* e *ἡγεμονικόν*, ambos mencionados em *De principiis* III, 1, 3. O interesse do autor orienta-se sobretudo para a atividade “crítica” do *ἡγεμονικόν*, entendido como a faculdade racional que julga as representações. No parágrafo seguinte, contudo, sua atenção volta-se mais diretamente para a atividade “volitiva” desse princípio hegemônico.

Se alguém pretender que o estímulo exterior é tal que é impossível enfrentá-lo, quando ele se produz desse modo, ele que reflita nas suas próprias paixões e nos seus movimentos para ver se não se produz aí um consentimento, um assentimento, uma inclinação da inteligência para tal atitude por causa da força dos argumentos [...]. Aquele que está mais preparado e exercitado procede de modo diferente: quando sobrevêm essas excitações e provocações, a razão, fortificada e formada no exercício e na meditação, tendo chegado pela instrução à firmeza na sua caminhada pelo bem, ou pelo menos próxima de lá chegar, afasta as excitações e enfraquece os desejos (*Princ.* III,1,4).

Dada a distinção entre o julgamento das representações e a atividade volitiva, pode-se argumentar que Orígenes identifica no livre-arbítrio do homem a capacidade racional de querer agir livremente, seja de modo virtuoso, seja de modo vicioso.

A capacidade intelectual do homem de distinguir as representações boas das más baseia-se na faculdade natural de seu *logos*, que atua em seu *hegemonikon* como um guia espiritual, orientando-o a realizar boas ações e impedindo-o de praticar as más. Desse modo, quando evita as más ações e realiza as boas, o homem torna-se digno de elogio não apenas por ter reconhecido a bondade de uma representação, mas sobretudo pela realização efetiva de uma ação virtuosa.

O livre-arbítrio é, em suma, mais uma questão da resposta volitiva que se dá aos estímulos representativos do que da simples faculdade de distinguir o mérito

específico de cada um deles. O conhecimento do bem não obriga, segundo o autor, à sua realização, e o homem não seria digno de elogio se a prática do bem lhe fosse imposta por pura necessidade. Como observa Mark Edwards, o conhecimento do bem não implica sua realização, permanecendo distintas a apreensão racional e a decisão moral (Edwards, 2002, p. 88).

Ao contrário dos estoicos, para os quais o elogio ou a censura dizem respeito principalmente à boa ou má qualidade da ação moral, para Orígenes, o elogio ou a censura visam honrar ou condenar, sobretudo, a liberdade do agente que realiza a ação, mais do que a qualidade da própria ação. De modo que:

É por isso, diz, que “aquele que ouve as minhas palavras e as observa será comparado a um homem sensato que construiu a sua casa sobre a pedra [...]. Aquele que escuta, mas não cumpre, é semelhante a um louco que construiu a sua casa na areia” (Mt 7,24- 26). Quando diz aos que estão sentados à sua direita: “vinde a mim, benditos de meu Pai [...] porque eu tive fome e me destes de comer, tive sede e me destes de beber” (Mt 25,34-35), ele lhes dá claramente estas promessas como se eles fossem a causa desses louvores, e, ao contrário, os outros são reprovados pela sua falta, quando diz: “Ide, malditos, para o fogo eterno” (Mt 25,41) (*Princ.* III,1,6).

Assim, o louvor explica-se pelo próprio fato de o homem preferir a realização do bem, ainda que a prática do mal lhe fosse perfeitamente possível; de modo inverso, a culpa decorre da escolha pelo mal quando a realização do bem também estava ao seu alcance.

A causa decisiva do pecado, portanto, não reside nem no estímulo externo nem no poder irracional de um desejo psíquico, mas na aprovação do *hegemonikon* humano, isto é, em sua disposição — como afirmavam os estoicos — de ceder livremente ao estímulo e, assim, consumir o pecado. Essa compreensão permite reconhecer, no desejo de pecar, não uma fonte autônoma de impulsos irracionais, como sustentava Platão, mas antes o exercício do livre-arbítrio do *hegemonikon* orientado para a realização do mal, isto é, a manifestação de uma vontade pervertida (*Princ.* pref. § 5).

A relação estreita entre livre-arbítrio e “vontade”, termo aqui utilizado como equivalente ao impulso estoico, aparece já no prefácio do *De principiis*. Nesse contexto, Orígenes recorda a pregação eclesial segundo a qual “toda alma racional é dotada de livre-arbítrio e vontade”, enfatizando que esse livre-arbítrio diz respeito sobretudo à capacidade da alma racional de agir bem ou mal, mais do que

simplesmente à faculdade de distinguir entre o bem e o mal (Princ. III,1,5). É verdade, contudo, que a liberdade humana para o bem ou para o mal frequentemente supõe, como já vimos, a distinção intelectual entre ambos. Ainda assim, tal distinção não obriga necessariamente à realização de um ou de outro, pois a atividade volitiva do princípio hegemônico continua a exercer sua função — como veremos adiante — mesmo quando o homem se encontra em estado de pecado.

Nessa perspectiva, para Orígenes, a prova do livre-arbítrio manifesta-se tanto na possibilidade de conversão dos homens intemperantes quanto na possibilidade de corrupção moral daqueles que anteriormente viviam de modo equilibrado. A conversão dos ímpios, assim como a perversão dos homens moderados, não se deve, segundo o autor, nem a estímulos externos (HGn. XVI,2,2–5) nem a impulsos internos independentes da vontade, mas ao próprio impulso volitivo que está na origem da mudança de comportamento.

A razão humana, enquanto guia espiritual, permite ao homem distinguir o bem do mal e, assim, evitar o pecado (Princ. III,1,5). Todavia, mesmo possuindo conhecimento do bem, o homem pode praticar o mal. Tal fato não decorre de ignorância — como sustentava a tradição socrática — nem de uma enfermidade do princípio hegemônico, como sugeria a tradição estoica. Para Orígenes, a vontade orientada para o bem ou para o mal constitui uma instância distinta do conhecimento desses dois polos, ainda que se suponha que tal conhecimento já tenha sido adquirido. O fato de a vontade dirigir-se ao mal apesar do conhecimento do bem revela o esforço de Orígenes em afirmar a autonomia da atividade volitiva do *hegemonikon*, claramente distinta de sua função cognitiva. Em outras palavras, o livre-arbítrio consiste precisamente na capacidade de o homem praticar o mal mesmo sabendo, em maior ou menor grau, que suas ações não correspondem à prática do bem (Princ. III,1,2).

Orígenes relaciona ainda o livre-arbítrio dos seres racionais ao fato de terem sido criados *ex nihilo*. No Tratado II,9,2 afirma-se que os seres racionais estão sujeitos à mudança precisamente porque não existiam antes da criação. A passagem da inexistência para a existência parece marcar profundamente sua constituição. Essa disposição para a mutabilidade não é eliminada pelo fato de que Deus os concebeu previamente em seu Filho, entendido como Sabedoria (Princ. I,4,3–5). Ainda assim,

Orígenes considera que o simples fato de terem sido criados *ex nihilo* não basta para explicar plenamente essa propensão à mudança.

Ele acrescenta que tal instabilidade poderia ter sido mitigada caso Deus tivesse decidido criar os seres racionais totalmente perfeitos ou destinados a desaparecer completamente. Entretanto, Deus quis que permanecessem expostos à mudança, a fim de que pudessem conservar-se livremente no estado de santidade primitiva com que foram dotados no momento da criação.

A προαίρεσις dos seres que não são absolutamente perfeitos encontra-se, portanto, sujeita à mudança. Contudo, Orígenes não interpreta a temporalidade inerente ao estado ainda incompleto dos seres racionais como uma condenação a uma nostalgia permanente e incurável da eternidade perdida. Ao contrário, vê nessa condição uma possibilidade oferecida aos seres racionais de ultrapassar seu estado inicial por meio do movimento e da transformação. Deus teria querido introduzir os seres humanos na eternidade por meio do tempo; em outras palavras, a eternidade não corresponde ao estado originário, mas sobretudo ao fim prometido.

Nesse sentido, a criação primitiva dos seres racionais deve ser compreendida como uma das primeiras etapas da providência divina, cuja obra somente alcançará sua plenitude no estado futuro de assimilação a Deus. A afirmação de Orígenes acerca da imperfeição original dos seres racionais revela, portanto, a convicção profunda de que a obra da criação ainda não se encontra plenamente concluída.

Com base nesses pressupostos, Orígenes desenvolve uma doutrina complexa que ele próprio apresenta mais como uma hipótese teológica do que como uma solução definitiva. O autor demonstra plena consciência dos problemas envolvidos em tal proposta, bem como do fato de que ela não pode apoiar-se diretamente em passagens bíblicas explícitas, devendo recorrer, em grande medida, à força da argumentação racional.

O exercício do livre arbítrio antes e depois da queda

Tanto para Plotino quanto para Orígenes, a confrontação com o mito gnóstico coloca o problema da responsabilidade pelo mal — seja atribuída a Deus, seja ao princípio divino — ainda que em contextos conceituais distintos. Plotino compreende que a condenação gnóstica do mundo sensível implica, em última instância, uma

condenação ainda mais radical: a do próprio princípio divino, o Uno, de quem procede o universo sensível. Sua resposta consiste, portanto, em afirmar a bondade e a beleza do cosmos sensível, sustentando que sua produção decorre de um processo necessário de emanção e não de uma queda ou degradação. O mundo sensível permanece, assim, ligado ao mundo inteligível como uma imagem bela que reflete o seu modelo (En. VI 9 [8], 29–33).

Para Orígenes, por sua vez, o ponto decisivo da controvérsia encontra-se na doutrina gnóstica da tripartição das naturezas humanas. Segundo sua concepção de liberdade, admitir a existência de uma natureza intrinsecamente má implicaria atribuir a Deus a responsabilidade por essa condição, já que Ele seria o criador de tais naturezas. A divisão dos homens em pneumáticos, psíquicos e hílcos, proposta por diversos sistemas gnósticos, constituiria, portanto, um ataque direto à doutrina do livre-arbítrio das criaturas racionais. Para o teólogo alexandrino, a afirmação da liberdade humana representa, por assim dizer, o principal argumento antignóstico, capaz de explicar a existência do mal sem comprometer a justiça do Criador.

Como vimos anteriormente, a negligência na contemplação constitui, para Orígenes, a causa da queda das criaturas racionais preexistentes e de sua subsequente incorporação. Para compreender plenamente o alcance dessa afirmação — e, sobretudo, a motivação teórica que a sustenta — é necessário situá-la no interior da controvérsia antignóstica. O entrelaçamento entre a noção de negligência e a definição do mal como não-ser constitui, de fato, a chave para responder à proposta gnóstica e para enfrentar o problema da origem do mal.

No primeiro livro do *De principiis*, ao tratar da natureza das criaturas racionais, Orígenes pergunta se tais criaturas — tanto angélicas quanto humanas — podem ser consideradas boas ou más “por essência” (Princ. I,2,4). O problema é evidente: se se admite que as ordens angélicas são boas em essência, isto é, que possuem por natureza a dignidade e a glória derivadas de sua permanência no bem, então seria igualmente necessário admitir que os demônios — criaturas racionais decaídas — possuem sua maldade por natureza e teriam sido criados para o mal.

O alexandrino percebe claramente o risco dessa posição. Ao remover a responsabilidade moral das criaturas racionais, tal concepção acabaria por atribuir a Deus a própria origem do mal. Com efeito, se uma criatura estivesse inevitavelmente

destinada ao mal em virtude de sua natureza, essa necessidade natural faria recair sobre o ato criador a responsabilidade pelos atos maus praticados pela criatura.

A afirmação da liberdade da vontade como origem última do mal moral coloca, ao contrário, a criatura diante de sua própria responsabilidade, ao mesmo tempo em que exclui qualquer relação causal entre o divino e o mal. Se nenhuma criatura racional pode ser considerada, por natureza, absolutamente imune ao mal, já que a possibilidade de queda decorre da própria mutabilidade inerente aos seres criados, também nenhuma pode ser considerada naturalmente má. Uma vez que a fonte do mal não se encontra na essência das criaturas, mas no exercício da vontade, o mal deve ser compreendido como resultado de um ato livre (Princ. I,3,7).

Encontramos um raciocínio semelhante no terceiro livro do *De principiis*, particularmente na interpretação do versículo bíblico “Endurecerei o coração do faraó” (Ex 4,21; 7,3), passagem que se tornará posteriormente um *topos* central nas controvérsias latinas sobre a predestinação (Princ. III,1,8). Nesse contexto, Orígenes enfrenta diretamente um problema de interpretação das Escrituras. Diz o alexandrino:

Muitos se impressionam pelo que respeita ao faraó, sobre quem Deus anuncia várias vezes: “Eu vou endurecer o coração do faraó” (Ex 4,21). Se ele foi endurecido por Deus e se peca por causa desse endurecimento, a causa do pecado não está nele, e se for assim o faraó não tem livre-arbítrio. Dirá alguém que, da mesma maneira, aqueles que se perderam não têm livre-arbítrio, e que não é por sua causa que eles se condenam (Princ. III,1,17).

Com efeito, se se admitisse que Deus realmente endureceu o coração do faraó, seria necessário concluir que não é o próprio faraó o responsável por seu pecado, mas que Deus seria o agente desse mal. Para Orígenes, entretanto, o endurecimento do coração não deve ser entendido como uma ação divina destinada a conduzir o homem ao mal. Antes, trata-se de uma condição presente no próprio ser humano, pela qual uma mesma ação divina — que é em si mesma única e benigna — pode produzir efeitos distintos conforme a disposição daquele que a recebe: para aqueles que escolhem o mal, essa ação torna-se ocasião de endurecimento; para aqueles que desejam o bem, ela se converte em estímulo à virtude.

O argumento relativo ao endurecimento do coração do faraó aparece, ao menos, dezesseis vezes na literatura origeniana (Allenbach, 1991), o que demonstra a centralidade desse tema em sua reflexão. Teremos ocasião de retornar a essa questão no próximo tópico.

Argumentos semelhantes são apresentados também no *Tratado sobre os Princípios* (Princ. I,8), onde Orígenes se opõe explicitamente à tripartição antropológica das naturezas proposta pelos valentinianos. Do ponto de vista gnóstico, a distinção entre três naturezas — pneumática, psíquica e híllica — bem como a atribuição de diferentes criadores a cada uma delas, procurava explicar a desigualdade de condições e destinos observada entre os homens no mundo sensível. Ao atribuir exclusivamente ao Pai a criação dos pneumáticos, essa doutrina parecia resolver o problema da origem das criaturas que praticam o mal.

Orígenes responde a essa concepção afirmando que a diversidade de condições e posições entre as criaturas racionais não decorre de uma vontade divina que teria criado originalmente tal desigualdade, mas constitui antes a consequência dos diferentes movimentos de aproximação ou afastamento do bem realizados pelas próprias criaturas.

Desse modo, a intervenção divina consiste apenas em ordenar as criaturas em diferentes funções e posições dentro de uma hierarquia, estabelecida segundo os méritos ou faltas de cada uma. Se não existem naturezas constitutivamente incapazes de praticar o bem ou o mal, segue-se que mesmo os poderes malignos e o próprio inimigo não eram originalmente incapazes de fazer o bem; ao contrário, poderiam tê-lo escolhido se assim o quisessem. A atividade maligna de Lúcifer (Clo II, 13,97) não resulta de sua constituição natural, mas de sua livre decisão de mergulhar nas profundezas do mal e de abraçá-lo plenamente, apesar da possibilidade de permanecer no bem (Princ. I,5,3).

Em resposta à hipótese gnóstica, Orígenes afirma de maneira radical a liberdade das criaturas racionais, fazendo da livre escolha de cada uma delas a origem última de seu destino. Somente nesse exercício da liberdade pode situar-se uma explicação plausível para a existência do mal em um mundo criado essencialmente bom por Deus — uma explicação que absolve o Criador de qualquer responsabilidade e coloca a criatura diante da profundidade de sua própria capacidade de autodeterminação.

Nessa liberdade vertiginosa, os poderes do mal são compreendidos como criaturas racionais que se precipitaram de tal modo no mal que experimentam uma espécie de frenesi ou deleite perverso que as prende à condição que elas próprias escolheram. Assim, permanecem fixadas nos graus mais elevados da hierarquia do

mal, até o ponto extremo representado pelo engajamento ativo contra o bem (Princ. III,4,3). Nos poderes malignos ocorre, portanto, uma espécie de transformação quantitativa em qualitativa: um processo pelo qual o aprofundamento progressivo na prática do mal conduz, em última instância, à passagem do simples afastamento do bem para uma ação ativa e consciente contra ele (Princ. I,3,2).

Contudo, não se deve imaginar que as sugestões — boas ou más — que esses poderes dirigem ao coração humano produzam algo além de um movimento inicial ou de um estímulo. Quando um poder maligno nos incita ao mal, permanece sempre a possibilidade de rejeitar tais sugestões, resistir às suas persuasões perversas e evitar qualquer ação verdadeiramente culpável. Do mesmo modo, o homem também pode recusar seguir o convite do poder divino que o chama a agir melhor. Em ambos os casos, portanto, permanece intacto o poder do livre-arbítrio.

O mal como um *não-ser*

Plotino, considerado o grande expoente do neoplatonismo, aborda a questão da natureza do mal no tratado 51 das *Enéadas*. Já no tratado 38, ele define o mal como o “oposto do bem” (En. I, 8 [51], 1) e sustenta que a oposição entre a natureza do Bem e a natureza do mal possui, antes de tudo, um caráter ontológico. Trata-se, em última instância, da oposição entre o Ser e aquilo que se aproxima do não-ser. Nesse contexto, o mal é compreendido como equivalente ao não-ser. Contudo, o não-ser de que fala Plotino não deve ser entendido simplesmente como uma ausência absoluta de ser, mas como o limite extremo do processo de emanção. A matéria, enquanto não-ser, constitui, em última análise, o último termo da processão que procede do Uno.

Assim, a eternidade do mal — identificado com a matéria — não contradiz o poder absoluto do Uno-Bem; ao contrário, confirma esse poder enquanto fonte inesgotável de todo o ser. Nas palavras do próprio Plotino, “o mal não será destruído” (En. I, 8 [51], 7). Diante disso, resta ao homem apenas afastar-se dele. Pode-se concluir, portanto, que tanto para Orígenes quanto para Plotino o mal está associado ao não-ser. Ainda que ambos cheguem a uma formulação semelhante, o significado dessa identificação não é exatamente o mesmo em cada autor.

Em Orígenes, uma identificação explícita entre o mal e o não-ser — vinculada à distinção platônica entre não-ser relativo e não-ser absoluto — pode ser encontrada no segundo livro do *Comentário ao Evangelho de João*. A ocasião dessa reflexão surge a partir da interpretação dos versículos do prólogo joanino: “Tudo foi feito por meio dele” e “sem ele nada foi feito”. A partir dessas afirmações, o mestre alexandrino pergunta o que deve ser entendido, respectivamente, por “tudo” e por “nada”.

Aquilo que está contido no λόγος e constitui sua Sabedoria encontra-se, de certo modo, fora da totalidade das coisas que foram criadas por meio do λόγος. Isso porque o próprio λόγος não foi criado. Tudo aquilo que existe para além do λόγος, ao contrário, foi objeto de uma criação direta por parte de Deus. Orígenes refere-se aqui à totalidade das formas, também compreendidas como razões seminais ou potências ativas da criação, que estão eternamente contidas na Sabedoria divina e constituem o domínio inteligível.

Por essa razão, quando o texto afirma que “tudo foi feito por meio dele”, Orígenes adverte que se deve evitar incluir nessa totalidade o próprio λόγος e as formas que nele subsistem desde o princípio. Existe, contudo, um outro elemento que também deve ser excluído desse “tudo” criado por meio do Logos:

Na verdade, uma vez que os dois termos não foram esclarecidos, é possível entendê-los como significando que se todas as coisas fossem feitas por meio do *Logos*, e se o mal, bem como a propagação do pecado e toda a maldade fosse parte de todas as coisas, então essas coisas também foram feitas através do *Logos*. (*Princ.* III, 10,1).

Orígenes conclui, assim, que o mal não deve ser incluído no âmbito da criação. Demonstrar que o mal não foi criado por Deus constitui o fundamento e o ponto de partida de sua teodiceia. Para excluir o mal da totalidade das realidades criadas por Deus por meio do Filho — considerando que nada existe de modo autônomo em relação à criação divina e que tudo o que existe subsiste em virtude de ter sido criado — torna-se necessário identificar o mal, bem como tudo o que dele procede, com o não-ser.

Para que o mal seja considerado estranho ao ato criador, ele deve carecer de fundamento ontológico; deve corresponder, portanto, ao “nada” mencionado no versículo do Evangelho de João. Esse “nada”, contudo, não designa, para Orígenes, o não-ser absoluto, completamente destituído de qualquer forma de existência. O mal constitui, antes, uma modalidade particular de não-ser:

No entanto, não parece que o apóstolo use a expressão "não-seres" para coisas que não são absolutamente, mas para coisas más, porque ele considera as coisas más como "não-ser": "Deus chamou as coisas que não são como se fossem" (Rom 4:17) (C/o, II, 13, 92).

Orígenes define o mal como não-ser porque ele não participa da bondade divina, que constitui o verdadeiro Ser (Princ. I, 1,6). Ora, tudo aquilo que existe participa do ser que é Deus; conseqüentemente, aquilo que se afasta do bem — que é o próprio Deus e o verdadeiro ser — tende inevitavelmente a deslizar para o nada. Por essa razão, afirma-se não apenas que o mal é um não-ser, mas também que as ações más e aqueles que as praticam podem ser descritos, em certo sentido, como "não-seres".

Entretanto, essa condição de não pertencer plenamente ao ser não deve ser interpretada como uma inexistência absoluta. Na realidade, aquilo que Orígenes entende por mal corresponde fundamentalmente ao mal moral, isto é, ao mal que deriva dos movimentos livres da vontade das criaturas racionais.

No *Contra Celso*, ao tratar da origem do mal, o autor afirma:

A seguir Celso declara: A origem do mal não é fácil de conhecer para quem não é filósofo; mas basta dizer ao povo simples que o mal não vem de Deus, que ele é inerente à matéria e reside nos seres mortais; o período dos seres mortais é semelhante do começo ao fim, e, durante ciclos determinados, foram, são e serão necessariamente sempre as mesmas coisas. Celso afirma que a origem do mal não é fácil de conhecer para quem não é filósofo, como se o filósofo pudesse facilmente conhecê-la, e como se o não filósofo não pudesse facilmente perceber a origem do mal, mas apesar disso pudesse conhecê-la, embora não sem esforço. A isto responderei que a origem do mal não é fácil de se conhecer mesmo para um filósofo; talvez mesmo lhe seja impossível conhecê-la puramente, a não ser que por inspiração divina seja manifestada a natureza do mal, seja revelado seu modo de aparecer, seja compreendida a maneira como desaparecerá. Desta forma a ignorância de Deus faz parte do mal, e o pior mal é não saber a maneira de honrar a Deus e lhe manifestar sua piedade. E isto, mesmo nas palavras de Celso, alguns filósofos não conheceram absolutamente, e a diversidade das escolas de filosofia o mostra. Ora, para nós é impossível conhecer a origem do mal se não tivermos reconhecido que é um mal acreditar que a piedade está salva nas leis estabelecidas pelos Estados compreendidos no sentido comum do termo. Também é impossível conhecer a origem do mal se não tivermos conhecido os ensinamentos sobre o diabo e seus anjos, o que ele era antes de se tornar um diabo e a razão por que os anjos tomaram parte em sua apostasia. E para poder conhecê-la, é preciso ter compreendido exatamente que os demônios não são criaturas de Deus enquanto demônios, mas enquanto criaturas racionais (CC IV, 65).

Em um ser mau, que renuncia à participação em Deus — isto é, no bem e na luz — permanece aquilo que nele foi criado por Deus, ou seja, o fato de ser uma

criatura racional. Esse aspecto continua ligado à existência. Contudo, aquilo que não deriva de Deus, mas apenas do exercício livre da vontade inclinada ao mal, tende a declinar em direção ao não-ser. Nesse sentido, pode-se afirmar que o diabo não é obra de Deus, ou que um homem mau não é obra de Deus, na medida em que permanecem obra divina enquanto seres, mas não enquanto “diabo” ou “perverso”. Essas determinações não pertencem à obra criadora de Deus, mas são acrescentadas como acidentes, resultantes do uso desordenado da liberdade.

Apesar da aparente analogia entre a definição do mal como não-ser em Plotino e em Orígenes de Alexandria, as duas perspectivas diferem profundamente. Orígenes, de fato, não compreende o mal como uma realidade ontológica, mas exclusivamente em sua dimensão moral. O mal é fruto da vontade das criaturas racionais e não se identifica nem com a matéria — como ocorre em certos desenvolvimentos do platonismo — nem com qualquer princípio ontológico negativo.

O pressuposto dessa solução para o problema da natureza do mal é a doutrina origeniana das qualidades. Segundo essa concepção, diferentes qualidades podem ser acrescentadas à substância criada por Deus, e tais qualidades resultam da livre movimentação da criatura racional. Assim, ao ser da criatura racional pode acrescentar-se, por afastamento da bondade divina, a condição de ser mau.

Em síntese, se por um lado Orígenes exclui o mal da totalidade do que foi criado por meio do λόγος, por outro identifica o mal com o “nada” que se realiza sem o λόγος. Sendo o mal um não-ser, o versículo do Evangelho de João deve ser interpretado no sentido de que “o mal foi feito sem Ele”, atribuindo-se ao “nada” mencionado no versículo a consistência de um sujeito. Como afirma Orígenes: “Afirmamos anteriormente que ‘não-ser’ e ‘nada’ são sinônimos; por isso os ‘não-seres’ são ‘nada’, e todo vício é ‘nada’, porque também é ‘não-ser’. E se é chamado de ‘nada’, foi sem o Logos, não sendo contado entre ‘todas as coisas’” (Princ. II, 13, 9).

Se o mal não é objeto da criação — não sendo um ser nem possuindo substância — isso não significa, entretanto, que não exista alguma relação com o λόγος divino. Essa relação, contudo, não deve ser compreendida em termos causais.

Tal perspectiva pode ser esclarecida à luz do versículo da Epístola aos Romanos 7,9: “Vindo o mandamento, o pecado ganhou vida”. A relação entre a ação do λόγος e o aparecimento do pecado não deve ser entendida em sentido criacionista, como se o Logos produzisse diretamente o pecado ou como se Deus o produzisse por

meio dele. Trata-se, antes, de uma relação no plano da lei. O pecado é tal porque existe um preceito que proíbe determinada ação ou ordena outra. Sem lei não há pecado, pois não há transgressão. Nesse sentido, pode-se afirmar, com Luigi Pareyson, que a lei constitui uma “ocasião de transgressão”: ela é um bem, mas torna possível a manifestação do mal.

La realtà del peccato attesta la priorità della legge: senza legge il peccato non è imputabile, resterebbe sconosciuto, anzi non esisterebbe, sine lege peccatum mortuum. [...] Di qui un tormentoso intreccio dialettico di bene e male e di morte e vita: la legge è un bene e provoca il male; doveva dare la vita e diviene occasione di morte (Pareyson, 1995).

Ao identificar o λόγος com a lei e com o preceito — o que implica uma mudança de perspectiva, passando do λόγος como Palavra que estava junto de Deus ao λόγος presente em toda criatura racional pela participação na Palavra divina — torna-se possível relacionar o aparecimento do pecado à própria presença do λόγος. Não porque o pecado dependa ontologicamente do Logos para existir, mas porque a Palavra que ele comunica vincula a criatura racional à responsabilidade moral. Assim, aquilo que se faz não é realizado de modo inocente, mas com consciência do que a lei ordena (Clo II, 15, 107).

A identificação do mal com o não-ser — entendida como não participação na bondade divina — e sua definição como transgressão da lei constituem, portanto, os dois pilares da concepção origeniana do mal. Trata-se de uma definição situada no plano moral, e não ontológico, que pressupõe a responsabilidade ativa de um sujeito que escolhe afastar-se do Bem.

Essa definição, contudo, suscita diversas questões: se o mal é o não-ser produzido por uma vontade má, a quem ele pertence? Em outras palavras, quem é o sujeito do mal? Como é possível que esse sujeito escolha afastar-se de Deus, isto é, do ser e do bem? E por que o faz? Além disso, se essa alienação é de natureza moral, não produz também consequências que ultrapassem o plano ético, atingindo a própria ordem ontológica e cósmica da criação? É em torno dessas questões que se desenvolve a explicação origeniana para a existência do mal.

Conclusão

A análise da relação entre o λόγος, a lei e a liberdade permite compreender o modo particular pelo qual Orígenes enfrenta o problema da origem do mal. Ao afirmar que o mal não possui realidade ontológica própria, mas resulta da transgressão da lei inscrita no Logos, o teólogo alexandrino desloca a questão do plano da metafísica para o da responsabilidade moral. O mal não nasce de um princípio rival ao Bem nem de uma deficiência da criação, mas da decisão livre da criatura racional de afastar-se da participação no ser divino.

Essa concepção permite preservar simultaneamente dois elementos fundamentais da teologia origeniana: a bondade da criação e a justiça de Deus. Se o mal decorre do uso desordenado da liberdade, Deus não pode ser considerado sua causa. Ao mesmo tempo, a própria possibilidade do afastamento revela o caráter dinâmico da liberdade das criaturas racionais, cuja história se desenvolve no interior de um movimento contínuo de aproximação ou distanciamento em relação ao Bem.

Desse modo, a doutrina origeniana do mal não se limita a oferecer uma explicação para a existência do pecado. Ela constitui também um elemento decisivo de sua antropologia e de sua cosmologia, pois permite compreender como as escolhas livres das criaturas participam da configuração da ordem do mundo e da história da salvação.

Referências

ALLENBACH, J. (Org.). **Biblia Patristica**: index des citations et allusions Bibliques dans la littérature Patristique. Paris: C.N.R.S, 1975.

CROUZEL, H. **Origène**. Paris: Dessain et Tolra, 1985.

CROUZEL, H. **Origène et la connaissance mystique**. Bruges; Paris: Desclée de Brouwer, 1961.

CROUZEL, H. **Theologie de l'image de Dieu chez Origène**. Toulouse: Ed. Montaigne, 1956.

EDWARDS, M. **Origen against Plato**. Aldershot: Ashgate, 2002

ORÍGENES. **Tratado sobre os Princípios**. São Paulo: Paulus, 2012. (Col. Patrística n. 30).

ORÍGENES. **Contra Celso**. São Paulo: Paulus, 2000. (Col. Patrística n. 20).

ORÍGENES. **Commentaire sur Sainte Jean**. 3 vols. Paris: Éd. du Cerf, 1975.

PLOTINO. **Ennéades**. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1924–1938. (Collection des Universités de France).

Recebido: 31/03/2026
Aprovado: 20/04/2026