

° PROMETEUS Filosofia °

CATEDRA UNESCO-ARCAI

VIVA VOX

JANEIRO- JUNHO 2016 VOLUME 9 ANO 9 N. 19

ISSN: 2176-5960

## ORÍGENES: UM PENSADOR PARADOXAL?

Rogério Miranda de  
Almeida  
Irineu Letenski<sup>1</sup>

**RESUMO:** Estas reflexões têm como objetivo principal mostrar o caráter essencialmente paradoxal do pensamento de Orígenes. Na verdade, este paradoxo se desdobra no pensador alexandrino sob uma dupla modalidade: no seu pensamento e na experiência mesma da sua escrita, que é inseparável daquele. Consideramos, com efeito, que a escrita, enquanto espaço de resistências pelas quais se desenrola o desejo, não somente manifesta o pensamento de um autor, mas também determina este pensamento e, ao mesmo tempo, é por ele determinada. Na realidade, esta questão poderia ser aplicada não somente a Orígenes, mas também a todo pensador, ou melhor, a todo escritor. Em Orígenes, porém, esta problemática assume uma importância particular, na medida em que, sendo ele um exegeta e um escritor, ele se empenha em analisar e entender a relação entre fé e razão, ou “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”.

**PALAVRAS-CHAVE:** Orígenes, Fé, Razão, Escrituras, Paradoxo.

**ABSTRACT:** These reflections aim principally at showing the character essentially paradoxical of Origen’s thought. In fact, this paradox unfolds itself in the Alexandrian thinker under a double modality: both in his thought and in the very experience of his writing, which is inseparable of the former. Indeed, we consider that the writing, as a space of resistances through which desire develops itself, not only expresses the thought of an author, but also determines this thought and is, in its turn, by it determined. Actually, this question could suit not only Origen, but also every thinker, or better saying, every writer. Nevertheless, in the Alexandrian thinker this problematic acquires a particular importance, for, being an exegete and a writer, he endeavors to analyze and understand the relation between faith and reason, or “Christian wisdom” and “pagan wisdom”.

**KEYWORDS:** Origen, Faith, Reason, Scriptures, Paradox.

---

<sup>1</sup> Rogério Miranda de Almeida é doutor em filosofia pela Universidade de Metz (França) e doutor em teologia pela Universidade de Estrasburgo (França); leciona filosofia no programa de pós-graduação da PUCPR e filosofia na FASBAM (Curitiba). Irineu Letenski é mestre em filosofia pela UFPR e doutorando em filosofia na PUCPR; é professor de filosofia na PUCPR e na FASBAM.

Orígenes (c. 185–c. 254), um pensador paradoxal? Esta pergunta poderia, na verdade, aplicar-se a todo filósofo ou a todo pensador e, em última instância, a todo escritor, na medida em que consideramos a escrita como o espaço através do qual o *texto* – no sentido derridiano do termo – se desenrola como a expressão de uma contínua construção, e desconstrução, pela qual o desejo não cessa de satisfazer-se na sua insaciabilidade fundamental. Nesta perspectiva, o paradoxo aponta essencialmente para a multiplicidade de perspectivas, de visões, de interpretações e, portanto, de reavaliações pelas quais um objeto se torna outro objeto, um fenômeno se torna outro fenômeno. Uma verdade se torna outra verdade. E isto se dá na proporção mesma em que a cadeia significativa se desdobra no jogo infinito de exclusões e inclusões, rupturas e retomadas, construções e destruições, superações e recriações. Conseqüentemente, não existe um significado último, porquanto o que caracteriza esta contínua reinterpretação é um movimento centrífugo de resistência e elisão pelas quais se instauram um fosso, um abismo, uma hiância, uma errância e, em suma, uma defasagem entre o objeto e o pedido. Um pedido que deve ser, que precisa ser falado, articulado, simbolizado, *significado*. Donde poder-se afirmar que o objeto é heterogêneo ao próprio pedido e, em última instância, ao próprio sujeito, porquanto, na linguagem, o objeto se aliena *do* e *para* o sujeito na sua tentativa sempre recomeçada de preencher uma decalagem que não cessa de se ampliar. Na verdade, seria mais exato dizer que esta hiância jamais cessa de se fechar e de se descerrar, de se concluir e de se reabrir, de se colmatar e de se aprofundar. Pois o que está em jogo neste movimento de êxito e de fracasso, de realização e de recomeço, de repleção e esvaziamento é – repita-se uma vez mais – a tensão do desejo na sua constante e iterativa satisfação e insatisfação.

Se, portanto, de um lado, nenhum significativo virá pôr um freio à deriva infinita do desejo, de outro, porém, a questão do desejo é indissociável da problemática mesma da significação e das suas manifestações fundamentais. Manifestações estas que se dão através de um contínuo declinar-se e derivar-se de figuras e imagens que, reenviando umas às outras, se repetem e se diferenciam mutuamente à medida mesma em que elas se eclipsam e reaparecem no seu dizer e *des-dizer*, escrever e *re-escrever*, interpretar e *re-interpretar*. É que a significação e a *re-significação* andam juntas, *pari passu*, porquanto ambas exprimem, de maneira essencial, a concatenação e articulação dos significantes que, incluindo-se uns nos outros e excluindo-se uns dos outros, revelam a

impossibilidade mesma de se atingir a última palavra, ou a última designação, a última denominação, a última interpretação. A última verdade. Mas o pensamento só pode *desenvolver-se*, só pode *des-enrolar-se*, só pode *des-dobrar-se*, na medida mesma em que, subjacente a esta dinâmica, existe um vínculo, um liame, um intermediário ou um *entre-dois* animando-o e determinando-o através de um jogo dialético de influências recíprocas. É, pois, esta ponte ou, parafraseando Lacan, esta *letra* que, enquanto suporte material, se apresenta como um obstáculo, um empecilho e, ao mesmo tempo, uma passagem pela qual a simbolização se dá e, simultaneamente, resiste à significação enquanto tal.

Esta questão se faz ressaltar de maneira particular em Orígenes, na medida em que, além de um escritor, ele é um exegeta. Ele se revela, portanto, sensível não somente ao sentido literal das palavras, mas também ao que elas escondem. Melhor ainda: as palavras adquirem, na concepção fundamental de Orígenes, um novo sentido à medida em que elas se encadeiam umas às outras e, assim, produzem uma outra verdade. Como, pois, se desdobra esta dinâmica no pensamento e na escrita origeniana ou, para dizê-lo de outro modo, como Orígenes *escreve* a sua própria filosofia?

### **1. Orígenes e a filosofia**

Efetivamente, dado que – conforme acima dissemos – a escrita e o pensamento são dois movimentos radicalmente inerentes um ao outro, Orígenes se mostra um pensador paradoxal tanto na dinâmica do seu *escrever* quanto nas sinuosidades que atravessam o seu pensar. Esta é a razão pela qual de balde se procuraria saber qual finalmente é a filosofia de Orígenes, ou melhor, em vão se tentaria encontrar uma resposta definitiva sobre a verdadeira visão que nutre Orígenes vis-à-vis da filosofia em geral e dos filósofos em particular. Segundo Luc Brisson, o aporte de Orígenes para o conhecimento da filosofia grega se faz melhor relevar nos quatro livros do *Tratado sobre os princípios* e nos oito livros do *Contra Celso*. Este aporte se dá sob uma tripla modalidade. Primeiramente, Orígenes nos dá acesso a títulos e a fragmentos de obras que, do contrário, seriam por nós ignoradas; trata-se de obras da tradição platônica, como as de Numênio e de Celso, ou da tradição estoica, como as de Crisipo, Queremon de Alexandria, Herófilo, Musônio e de alguns outros anônimos. Em segundo lugar, ele esclarece pontos difíceis do estoicismo que ele conheceu e, ademais, fornece precisões sobre o medioplatonismo de seu tempo. Finalmente, ele nos informa em que consistiam alguns procedimentos da escrita filosófica escolar, assim como a maneira pela qual se

redigia um prefácio para uma obra e, ainda, o modo como se compunha um tratado de física.<sup>2</sup>

Na realidade, o pensamento origeniano se desenvolve em meio a um entrelaçamento de manifestações filosóficas, religiosas e culturais diversas que caracterizaram os séculos II e III da era cristã. Certo, do ponto de vista filosófico, é o medioplatonismo que predomina sobre as demais correntes do saber, todavia, este movimento é mais nuançado e mais variegado do que uma primeira leitura poderia levar a supor. Ao evocar o testemunho de Porfírio – a partir da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia – Werner Jaeger conclui que Orígenes deve a sua cultura básica à filosofia grega. De acordo com Jaeger, Porfírio teria transmitido um curioso e revelador retrato do “cristão platonista” (Orígenes) que teria fascinado – e escandalizado – os platônicos pagãos do seu tempo. Ainda segundo o autor da *Paideia*, Porfírio deve ter encontrado Orígenes quando ele próprio era ainda bem jovem, o que não deve ter deixado de causar uma profunda impressão no espírito do pensador neoplatônico. Assim, diz Jaeger: “Porfírio formula o *paradoxo* da dupla vida de Orígenes afirmando que ele, embora tenha sido criado como um grego nas letras gregas, não obstante isso, tornou-se um sustentador daquele empreendimento bárbaro, que é o cristianismo”.<sup>3</sup> Em contrapartida, se nos ativermos às análises de Jean Daniélou, o pensamento dos primeiros séculos da era cristã estava centrado – do ponto de vista filosófico-teológico – no problema das relações entre Deus e o homem e, mais especificamente, na questão da providência. Já numa perspectiva propriamente filosófica, divisam-se, nesta atmosfera, dois grupos principais de pensadores: de um lado, os epicureus e os aristotélicos, que negavam a providência ou a consideravam de maneira restritiva; de outro lado, porém, os estoicos, os platônicos e os pitagóricos, que sustentavam esta doutrina, mas a partir de diferentes visões e interpretações.<sup>4</sup> Esta é a razão pela qual retorna sempre a questão de saber de qual filosofia ou de qual filósofo Orígenes é finalmente tributário. A maioria dos estudiosos tende a nele identificar uma influência da filosofia platônica. O problema, porém, é o de saber que tipo de platonismo está em jogo no pensamento do autor de *Contra Celso*.

<sup>2</sup> Cf. BRISSON, Luc. *Le christianisme face à la philosophie*. In *Philosophie grecque*. Paris: PUF, 1998, pp. 726-727.

<sup>3</sup> JAEGER, Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1961, p. 50. Itálicos nossos.

<sup>4</sup> Cf. DANIÉLOU, Jean. *Origène*. Paris: La Table Ronde, 1948, p. 86.

Para solucionar esta espinhosa questão, três posições, cada uma reivindicando a prioridade sobre a outra, se apresentaram ao longo da tradição. A primeira consiste em afirmar que Orígenes estivera em contato direto com a obra de Platão; a segunda aponta para elementos neoplatônicos no seu pensamento, enquanto que a terceira o considera um teólogo médio-platônico. Ora, se, por um lado, não se pode enquadrá-lo definitivamente em nenhuma destas três correntes, por outro lado, porém, é inegável a presença de ideias médio-platônicas que estão constantemente a recorrerem na escrita e no pensamento origeniano. Pense-se, por exemplo, no conceito de Logos, na estruturação hierárquica do divino e na questão da inferioridade da imagem com relação ao modelo. Todavia, à diferença do medioplatonismo, para o qual a hierarquia do Ser é estática, eterna e imóvel – e Deus é impassível com relação ao drama humano – Orígenes irá justamente acentuar o caráter dinâmico e mediador do Logos que toma parte essencial na história da salvação e, assim, efetua a ligação entre o Criador e o mundo.<sup>5</sup> Ademais, são evidentes os traços de doutrinas e elementos estoicos na obra do teólogo, particularmente no *Tratado sobre os princípios*, naquilo que diz respeito à questão da harmonia cósmica, à chamada “teologia natural” e à teoria das *razões seminais*. Com relação a esta última, já no Prefácio do Livro I dos *Princípios*, o autor se interroga sobre a possibilidade de a alma ter a sua origem na transmissão através da *semente*, de modo que o seu princípio e a sua substância possam ser considerados como inerentes às “partículas seminais do próprio corpo”. Ele se interroga também sobre a possibilidade de a alma ter tido outro começo, e se este começo ter-se-ia dado pela geração ou não geração e, ainda, se a alma fora comunicada ao corpo a partir do exterior ou não.<sup>6</sup>

Com relação à doutrina da harmonia cósmica, que fora retomada, ampliada e aprofundada pelos estoicos, ela remete à questão da chamada “teologia natural”, cuja origem remonta também ao estoicismo primitivo. Quanto à harmonia cósmica propriamente dita, vamos encontrá-la introduzida e, de certo modo, já desenvolvida na cultura arcaica grega naquilo que se apresentava como a aspiração de se estabelecer uma homologia entre o macrocosmo e o microcosmo. Ao longo do pensamento grego, esta doutrina continuará sendo reinterpretada, reelaborada e, sob a forma da filosofia

---

<sup>5</sup> Com relação à questão da imagem (Cristo como imagem de Deus), veja: ORÍGENES. *On First Principles*. New York: Harper Torchbooks, 1966, Book I, Chapter II, principalmente os parágrafos 5-8. Com relação ao Logos, consulte, na mesma obra: Book I, Preface; Book II, Chapter VI. Ainda sobre o Logos, veja: *Contra Celso*. Madrid: B.A.C., 1967, II,9; II,30; IV,18.

<sup>6</sup> Cf. *On First Principles*, op. cit., Book I, Preface, 5. Veja também, na mesma obra, Chapter III, 5.

helenística, ela terá uma evidente influência nos últimos livros do *Antigo Testamento*, notadamente em *Sabedoria 13, 1-9*, e também no *Novo Testamento*, especificamente no Apóstolo Paulo, *Rm 1, 18-23*. Nas Escrituras, na literatura apostólica e apologética, esta doutrina levará sobretudo em conta a questão da criação e da providência ou, mais exatamente, do governo do mundo por parte de Deus. No que tange mais especificamente à “teologia natural”, encontramos uma possível influência estoica sobre Orígenes no mesmo *Tratado sobre os princípios* e, mais particularmente, no Livro I, capítulo III, onde o teólogo pondera:

Pois, embora ninguém possa falar dignamente de Deus Pai, ainda é possível d’Ele adquirir alguma noção a partir da nossa experiência da criação visível e dos pensamentos instintivos da alma humana. De resto, é possível que um tal conhecimento seja confirmado a partir das Sagradas Escrituras.<sup>7</sup>

Mas além da ideia de harmonia, encontramos, também no *Tratado sobre os princípios*, um texto em que recorrem as ideias de sabedoria, restauração (apocatástase) e finalidade. Aqui se ressalta um traço essencialmente peculiar à filosofia estoica: o paradoxo do “apesar de”. Mas em que consiste este paradoxo do “apesar de”? Na verdade, esta noção remonta a Platão, para quem não se pode pensar uma coisa sem, ao mesmo tempo, pensar o seu “oposto”, por exemplo, a saúde e a doença, a justiça e a injustiça, a sabedoria e a ignorância.<sup>8</sup> Foi, todavia, com os estoicos e, sobretudo, com Crisipo que esta noção recebeu uma formulação mais explícita e mais extensa. Assim, num texto reproduzido por Aulo Gélio (*Noites áticas*), encontramos uma análise da relação que estabelece o estoico entre o bem e o mal nestes termos:

Certamente nada é mais estulto do que pensar que possam existir os bens sem que haja também os males. Ora, como os bens são contrários aos males, necessariamente devem existir tanto uns quanto os outros em *recíproca oposição*, e *só podem subsistir* graças a um esforço, por assim dizer, *a um só tempo mútuo e contrário*. Em que condições teria sentido a justiça se não houvesse a injustiça? A justiça não é, por acaso, uma remoção da injustiça? Como se reconheceria a coragem senão colocando-a em confronto com a covardia? E de que modo se reconheceria a temperança, senão na sua relação com a intemperança e a prudência na sua relação com a imprudência?<sup>9</sup>

Somos, com a leitura deste texto, imediatamente transportados para aquelas intuições que Orígenes desenvolverá com relação ao paradoxo do “apesar de”. Para o autor dos

<sup>7</sup> ORÍGENES. *On First Principles*, op. cit., Book I, Chapter III, 1.

<sup>8</sup> Veja, por exemplo, *República*, 333ess; *Banquete*, 202ass; *Mênon*, 97a-99a.

<sup>9</sup> CRISIPO, [B.f.] 1169. In RADICE, Roberto (editor). *Stoici antichi. Tutti frammenti*. Milano: Bompiani, 2002. Itálicos nossos.

*Princípios*, por mais diversas que sejam as moções das almas das criaturas, elas “convergem para formarem a completude e a perfeição de um único mundo, no sentido de que a variedade das almas tende para um fim, que é a perfeição”.<sup>10</sup> Esta ideia sairá ainda mais reforçada se a compararmos com outro texto de Crisipo que se refere à maldade ínsita no seio da própria natureza. Esta maldade, contrabalançada com outros elementos desta mesma natureza, se torna até mesmo necessária para que o bem ou as boas ações possam existir. Assim, diz Crisipo: “Também a maldade tem a sua relação lógica com os desastres. Ela tem efetivamente um lugar no plano racional da natureza e, por assim dizer, possui a sua função no todo: sem ela não haveria, de fato, nem mesmo as coisas boas”.<sup>11</sup>

Depois de havermos tentado situar ou, mais exatamente, identificar o pensamento de Orígenes em meio à diversidade e ao entrelaçamento das correntes filosóficas que caracterizaram os três primeiros séculos da era cristã; depois também de havermos chamado a atenção para uma possível influência estoica sobre o teólogo alexandrino no que diz respeito ao paradoxo do “apesar de”, impõe-se irremediavelmente a pergunta: o que é, afinal de contas, um paradoxo? É possível defini-lo?

## 2. O “paradoxo”: tentativas de elucidação

Na verdade, seria um vão empreendimento procurar definir aquilo que, por natureza, escapa a toda tentativa de explicação racional. Todavia, para efeitos etimológicos, avancemos que o termo “paradoxo” vem do grego e se compõe de dois elementos básicos: “*pará*” (junto a, cerca de, ao longo de e, por extensão, além de, em comparação com, diferentemente de, contra) e “*doxa*” (parecer, opinião, juízo, crença). Dada, pois, a própria etimologia da palavra, o paradoxo foi considerado na tradição filosófica como uma proposição ou um juízo que contradiz ou, pelo menos, está em desacordo com a opinião comum. Neste sentido, ele desperta surpresa, espanto ou perplexidade por aquilo que ele encerra de inesperado, de estranho, de maravilhoso, de prodigioso ou, literalmente, de *extra-ordinário*. No plano lógico, o paradoxo difere do “sofisma”, na medida em que este último é um raciocínio falso, artificial e intencionalmente montado para fazer passar por verdadeiro aquilo que tem somente a aparência de verdade. Já o “paralogismo” se apresenta como um raciocínio involuntariamente incorreto, mas que pode também induzir a conclusões verdadeiras.

<sup>10</sup> ORÍGENES. *On First Principles*, op. cit., Book II, Chapter I, 2.

<sup>11</sup> CRISIPO, [B.f] 1181 [1]. In RADICE, Roberto (editor). *Stoici antichi. Tutti frammenti*, op. cit.

Assim, na história da filosofia ressalta-se uma série de paradoxos enquanto juízos que, conforme dissemos, contrastam com a opinião comumente aceita. Um exemplo de paradoxo pode ser encontrado entre os próprios sofistas, cujos “raciocínios” constituem, segundo Aristóteles, parte integrante do método dialético. Já no plano moral, encontramos um paradoxo na afirmação socrática, segundo a qual é preferível sofrer uma injustiça que infligi-la a outrem. São igualmente paradoxais aquelas sentenças, características da moral estoica, segundo as quais: “a dor não é um mal”, “quem possui uma virtude, possui todas”. Para os céticos, o paradoxo reenvia ao conceito de equivalência das razões contrárias; donde a sua polêmica com os dogmáticos, que reivindicavam o princípio de não-contradição.

No pensamento cristão, tornaram-se célebres as afirmações paradoxais do Apóstolo Paulo, que acentua a superioridade da estultícia da *sabedoria cristã*, ou *sabedoria da cruz*, vis-à-vis da *sabedoria pagã* ou *sabedoria do mundo* (Cf. *1Cor 1, 18-31*). Não menos paradoxais são as admoestações que se encontram nas chamadas “bem-aventuranças” dos Evangelhos segundo Mateus (Cf. *Mt 5, 1-12*) e segundo Lucas (Cf. *Lc 6, 20-35*). Célebres também se tornaram as diatribes que lançou Tertuliano contra a filosofia, dentre as quais sobressai uma expressão que, erroneamente, se atribui ao apologeta e que soa da seguinte maneira: *Credo quia absurdum*. Na verdade, foi nestes termos que se expressou Tertuliano: “O Filho de Deus foi crucificado; não é vergonhoso, porque poderia sê-lo. O Filho de Deus morreu; é digno de fé, porque é inconcebível. Sepultado, ressuscitou; é verdade, porque é impossível”.<sup>12</sup> Outros exemplos de paradoxo podem ser constatados na *teologia apofática* de Dionísio Areopagita e, no limiar dos tempos modernos, na teologia de Nicolau de Cusa, com a sua obra, *De docta ignorantia*, e a expressão: “*coincidentia oppositorum*”. Ainda no limiar dos tempos modernos, salientam-se os escritos polêmicos – ricos de metáforas, de metonímias e oximoros – de Martinho Lutero e, anteriormente ao Reformador, verificam-se os textos, igualmente abundantes em imagens e figuras paradoxais, dos teólogos da chamada “mística renana”, ou “mística essencial”. Dentre eles se destacam João Tauler, Henrique Suso, Jan van Ruysbroeck e, principalmente, Mestre Eckhart.

Já nos tempos modernos propriamente ditos, evoca-se em primeiro lugar o pensamento de Blaise Pascal e a sua “aposta” sobre a crença na existência de Deus. Este raciocínio se desenvolve da seguinte maneira: “Sua razão não sofre maiores danos

<sup>12</sup> TERTULIANO. *La carne di Cristo*, 5.4. In *Opere Dottrinali*, 3/2.a. Roma: Città Nuova, 2010.



escolhendo seja um, seja outro, porquanto é necessariamente preciso escolher. Eis um ponto liquidado. Mas, e a sua felicidade? Pesemos o ganho e a perda fazendo a escolha que Deus existe. Estimemos estes dois casos: se você ganha, ganha tudo; se você perde, não perde nada. Aposte, pois, que ele existe, sem hesitar”.<sup>13</sup> Na filosofia contemporânea, sobrelevam-se as análises de Søren Kierkegaard, que reivindica, em contraste com o pensamento hegeliano, o caráter irracional e, portanto, paradoxal da fé. Para o autor das *Migalhas filosóficas*, o paradoxo se apresenta como uma determinação ontológica e ética que, precisamente, manifesta a relação entre um espírito existente, cognoscente, finito, em confronto com a verdade eterna e universal. O que, portanto, está em jogo na filosofia kierkegaardiana é a relação ou, mais exatamente, a tentativa de se apreender a relação existente entre o finito e o infinito, o tempo e a eternidade, o múltiplo e o uno, o particular e o universal. Ora, o solitário de Copenhague emprega o termo “paradoxo” justamente para designar a “paixão do pensamento” ou a categoria do pensamento que, na sua finitude, contingência e individualidade, revela a sua verdade na medida mesma em que o individual se coloca acima do geral. É o que assevera o filósofo, sem rodeios, em *Temor e tremor*:

O paradoxo da fé consiste, pois, em que o indivíduo é superior ao geral, de sorte que, para lembrar uma distinção dogmática hoje raramente empregada, o indivíduo determina a sua relação com o geral através de sua relação com o absoluto, e não a sua relação com o absoluto através da sua relação com o geral. Pode-se ainda formular o paradoxo afirmando que há um dever absoluto vis-à-vis de Deus, porque, neste dever, *o indivíduo se relaciona como tal absolutamente com o absoluto*.<sup>14</sup>

No pensamento de Friedrich Nietzsche – mas numa perspectiva totalmente diferente daquela de Kierkegaard – o paradoxo se desdobra, se escreve, se inscreve, se diz e se *des-diz* através de uma contínua reinterpretação e ressignificação dos valores que, justamente por isso, não cessam de se destruir, de se reconstruir, de se recriar e de se superar.<sup>15</sup> Ora, no que diz respeito à escrita enquanto espaço de significação e ressignificação, poderíamos afirmar que o texto nietzschiano guarda mais de uma semelhança com aquele de Orígenes. Não tencionamos, porém, fazer aqui um cotejo entre o solitário de Sils-Maria e o pensador alexandrino. Queremos tão somente enfatizar a similaridade entre ambos no tocante à experiência da escrita, que não somente manifesta o pensamento de um autor, mas também o determina e, por sua vez,

<sup>13</sup> PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris: Garnier, 1964, § 233.

<sup>14</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Crainte et tremblement*. Paris: Aubier, 1984, pp. 110-111. Itálicos nossos.

<sup>15</sup> Para a questão do paradoxo em Nietzsche, veja: ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005.

é por ele determinado. Trata-se, pois, de um espaço da significação e da reinterpretação. Mas como então se desdobra esta dinâmica em Orígenes?

### **3. O texto, a significação e a reinterpretação**

É que os paradoxos tais como os encontramos no pensamento originiano se exprimem, eles também, através de uma iterativa reinterpretação e de uma constante mudança de perspectiva na proporção mesma em que se desenrolam suas análises em torno das Escrituras e da relação: sabedoria cristã e sabedoria pagã, fé e razão. Trata-se fundamentalmente da questão da linguagem e das implicações que ela suscita. De resto, no que tange propriamente à leitura do texto sacro, lembremos que Orígenes apresenta três modos principais de interpretá-lo. As Escrituras podem ser lidas a partir e através de um sentido corporal ou literal, de um sentido psíquico ou moral e, por fim, de um sentido espiritual ou místico. O primeiro se refere ao significado direto, material, histórico ou objetivo das palavras; o sentido moral reenvia aos mandamentos, às prescrições verbais e às orientações de caráter geral contidas nas Escrituras. Já o sentido espiritual ou místico encerra três funções: uma função tipológica, no sentido em que o Antigo Testamento é uma profecia voltada para Cristo; uma função de interpretar as declarações de fé na economia da salvação e, por fim, uma função de explicar a espera escatológica dos cristãos. Sensível a este método de interpretação, Orígenes privilegia o modo figurativo, alegórico ou simbólico de entender as Escrituras. Ele chega mesmo a afirmar que o método direto, material ou corporal das Escrituras é útil na medida em que vem em auxílio daqueles que não são aptos a entenderem o sentido espiritual do texto. Todavia, o exegeta aponta justamente para a importância daquilo que está por trás das palavras, ou seja, para a *significação* que, a um só tempo, as palavras revelam e escondem. Curiosamente, o teólogo faz aqui ressaltar o papel da resistência que o *texto* oferece.

Com efeito, sublinha Orígenes, se nos ativéssemos estritamente ao sentido literal ou corporal do texto, e se o que nele é enunciado fosse diretamente e claramente discernível, não estaríamos cômnicos de que existe algo ainda mais profundo por trás daquilo que simplesmente aparece de maneira óbvia. Isto, porém, nos conduz a uma outra questão: para Orígenes, as palavras se apresentam meramente como sinais arbitrários, convencionais, ou existiria entre elas e as coisas significadas alguma relação natural? Aqui também o teólogo não fornece uma resposta definitiva, categórica, porquanto ele critica tanto os peripatéticos – para quem os nomes das coisas são

completamente arbitrários e, portanto, não exprimem nenhuma relação natural com os objetos que eles designam – quanto os estoicos, segundo os quais haveria, sim, uma relação natural entre os nomes e as coisas. Na perspectiva origeniana, e levando em consideração certos sons, certas sílabas e a maneira pela qual pronunciamos as palavras, deve haver um fator natural que as constitui, mas que não podemos discernir nem compreender inteiramente.<sup>16</sup> Todavia, a questão principal sobre a qual Orígenes insiste é a de saber o que realmente existe por trás das palavras. Em outros termos, o que *querem* as Escrituras finalmente significar? É possível captar o sentido último – supondo-se que haja um sentido último – por trás da *letra* do texto?

Segundo Orígenes, não foi por acaso que Deus colocou empecos e resistências ao longo do caminho da interpretação como que para forçar e estimular a busca pela alegoria ou a simbolização das palavras. É como se a palavra divina – enquanto inscrição ou traçado centrífugo de uma significação que jamais cessa de se desenrolar – fosse inserida como impedimento, impossibilidade e, ao mesmo tempo, passagem para a compreensão da Lei e da história. Em outros termos, caso o texto se desdobrasse livremente, naturalmente, fluentemente, o leitor também se deixaria levar pelo doce encanto do seu dimanar. Certo, deste modo ele evitaria extraviar-se a respeito das doutrinas e dos dados da revelação, mas em contrapartida – e é aqui onde reside o paradoxo capital –, ele nada aprenderia que fosse digno de Deus. Efetivamente, não encontrando nenhuma resistência e, portanto, nenhum impulso e nenhum aguilhão na *letra*, o *leitor* deixaria de apreender ou de descobrir algo de mais sublime escondido, velado ou encerrado na própria letra.<sup>17</sup> Não esqueçamos, de resto, que todo texto já se apresenta como um pós-texto, ou como uma releitura, na medida em que resultaria impossível retrair o seu nascimento *ab ovo*. É graças, pois, à *letra* que o texto avança.

Esta problemática está essencialmente ligada àquela outra da significação que Lacan desenvolve nos *Escritos* e, mais especificamente, no estudo intitulado: *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*. Segundo Lacan: “Nós designamos pela *letra* este suporte material que o discurso concreto toma de empréstimo à linguagem”.<sup>18</sup> No *Seminário, Livro XX, Mais ainda*, ele ajunta esta precisão: “A letra, radicalmente, é efeito de discurso”.<sup>19</sup> A “letra” se apresenta assim como um suporte material, tangível, *literal* e, nesta condição, ela exerce a função de passagem, de meio, de porta, mas

<sup>16</sup> Cf. ORÍGENES. *Exhortation to Martyrdom*. Westminster: The Newman Press, 1954, p. 189.

<sup>17</sup> Cf. ORÍGENES. *On First Principles*, op. cit., Book IV, Chapter II, 9.

<sup>18</sup> LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, p. 495. Itálicos nossos.

<sup>19</sup> LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre XX, Encore*. Paris: Seuil, 1975, p. 36.

também ela se *intercala* como um obstáculo, um impedimento e, portanto, como aquilo que resiste à significação enquanto tal. Mas é justamente nisto que consiste o seu caráter paradoxal: interpondo-se no caminho do discurso, ela funciona simultaneamente como aquilo que liga e possibilita o desenrolar de outros significantes, apontando assim para uma simbolização que não cessa de se repetir, ou melhor, de terminar e de recomeçar, mas na diferença. Donde as relações intrínsecas que intercorrem entre a “letra” e o “real”, que se manifesta como aquele dado bruto que, a um só tempo, se oferece e resiste à significação enquanto tal. É neste sentido que o real não pode ser definido, pois como definir aquilo que, justamente, se subtrai à significação? “O real, ou aquilo que é percebido como tal, é o que absolutamente resiste à simbolização”, diz Lacan nos *Escritos técnicos de Freud, Seminário, Livro I*.<sup>20</sup> Já no *Seminário, Livro XI, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, ele surpreendentemente declara: “Seremos levados a *definir* o real como o impossível”.<sup>21</sup> No *Seminário, Livro XX*, ele coloca o real – de maneira mais surpreendente ainda – no nível do mistério: “O real, direi, é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente”.<sup>22</sup>

Estas considerações que acabamos de tecer em torno da *letra* e do *real* lacanianos nos transportam, quase que automaticamente, para um texto de Orígenes, onde ele comenta o livro do *Cântico dos Cânticos*. Trata-se da *Primeira Homilia*, na qual o teólogo discorre sobre a busca que, incessantemente, faz a esposa sobre o esposo (Deus) que desaparece, ressurge e torna a desvanecer-se. Eis, pois, como o pensador alexandrino desenvolve sua descrição:

Em seguida, com o olhar, ela (a esposa) procura o esposo que, *após ter-se mostrado, desaparece*. Isto acontece com frequência em todo o *Cântico dos Cânticos*, e só pode compreendê-lo quem o tiver experienciado. Frequentemente, Deus me é testemunho disto: eu senti que o esposo se aproximava de mim e que ele estava, tanto quanto possível, ao meu lado; depois ele subitamente se foi, e eu *não pude encontrar o que procurava*. De novo, eu me pus a desejar a sua vinda e ele, às vezes, retornava. Logo, porém, que me aparecia e que *eu o tinha entre as mãos, eis que, novamente, ele me escapava* e, uma vez esvanecido, eu me punha de novo procurá-lo.<sup>23</sup>

Como se pode verificar, são gritantes os paralelos que existem entre a descrição origeniana da busca e aquilo que Lacan concebe como sendo o registro do “real”. Destaca-se primeiramente a resistência à simbolização; sobressai igualmente, ligada a

<sup>20</sup> LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil, 1975, p. 80.

<sup>21</sup> LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1973, p. 152. Itálicos nossos.

<sup>22</sup> LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit., p. 118.

<sup>23</sup> ORÍGENES. *Homélies sur le Cantique des Cantiques*. Paris: CERF, 1954, I, 8. Itálicos nossos.

esta resistência, a dinâmica do retorno, do ressurgimento e de um novo desaparecimento. Algo está, pois, continuamente a mostrar-se e a esconder-se, porquanto o real não cessa de fazer retorno. E é no átimo mesmo em que ele reaparece e em que o sujeito tenta, mais uma vez, apreendê-lo, que ele torna a evadir-se e a esvanecer, para ressurgir logo em seguida. Paradoxalmente, porém, é através desta dinâmica mesma de um oferecer-se e de um resistir, que a simbolização se dá. Este desenrolar-se paradoxal da significação, vamos mais uma vez encontrá-lo nas análises que Orígenes efetua em torno da inspiração e da interpretação das Escrituras. É, com efeito, no Livro IV do *Tratado sobre os Princípios*, que o exegeta faz a seguinte ponderação:

Porque nenhuma mente criada pode, através de meio algum, possuir a capacidade de tudo entender. Mas, tão logo ela descobre um pequeno fragmento do que está buscando, ela vê de novo, e simultaneamente, outras coisas que devem ser buscadas. E se, por sua vez, ela chegar a conhecê-las, verá novamente delas ressurgindo muito mais coisas que exigem investigação.<sup>24</sup>

Neste texto igualmente constatamos um enfileirar-se de significantes, a partir e através dos quais o sentido está continuamente a deslocar-se e a mostrar que, em última instância, o que está em jogo é a questão do desejo, ou melhor, a tensão do desejo na sua constante satisfação e insatisfação. O texto origeniano se apresenta assim como um caminho sinuoso, através do qual surgem novos obstáculos, novas barreiras, novos desvios, novas clareiras e novos horizontes. Os significantes se desenrolam, pois, como expressões do desejo na sua infinita possibilidade de *dizer-se* e *des-dizer-se*. Mas este *dizer-se* e *des-dizer-se* só podem desdobrar-se através da linguagem e, mais precisamente, através dos signos e das figuras que eles declinam. O que é então o signo?

#### **4. Da questão do signo**

O signo, através de uma tradição que remonta aos estoicos, passando por Agostinho de Hipona, pela Escolástica latina e desembocando em Ferdinand de Saussure, se apresenta como uma entidade bifacial composta de um significante e um significado. Para Saussure em particular, o signo linguístico é uma entidade psíquica que combina o conceito (significado) e a imagem acústica (significante), pela qual o sujeito tenta alcançar, apreender ou entender a *coisa* ou o conceito que ele busca. Efetivamente, declara Saussure:

---

<sup>24</sup> ORÍGENES. *On First Principles*, op. cit., Book IV, Chapter III, 14.

O signo linguístico une não uma coisa e um nome, mas um conceito e uma imagem acústica. Esta última não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão psíquica deste som, a representação que dele nos dá o testemunho dos nossos sentidos; ela (a imagem) é sensorial e, se nos acontece de chamá-la “material”, é somente neste sentido e em oposição ao outro termo da associação, o conceito, geralmente mais abstrato.<sup>25</sup>

Destarte, o signo se apresenta como a totalidade do significante e do significado que, segundo Saussure, têm a vantagem de marcar a oposição que os separa entre si e os distingue também do signo, do qual eles fazem parte essencial. De resto, o signo linguístico, para Saussure, é arbitrário, no sentido de ser ele o resultado de uma convenção.<sup>26</sup> Todavia, o linguista precisa que, embora seja o signo arbitrário, o significante não depende da livre escolha do sujeito falante, porquanto “arbitrário” quer dizer aqui “*imotivado*”, isto é, arbitrário com relação ao significado, com o qual ele não possui nenhuma ligação natural e necessária.<sup>27</sup> No que concerne, porém, à relação do signo com o símbolo, este não é totalmente arbitrário, porquanto, diz Saussure: “Há um rudimento de vínculo natural entre o significante e o significado. O símbolo da justiça, que é a balança, não poderia ser substituído por qualquer um outro, por exemplo, uma carroça”.<sup>28</sup>

Não menos dignas de relevo são as análises que efetuou Roman Jakobson em torno da questão da significação e do signo especificamente. No seu estudo intitulado: *Busca pela essência da linguagem*, o linguista russo começa por afirmar que a suposta conexão e coordenação entre o som e o significado das palavras têm sido um eterno e crucial problema em toda a história da linguagem. Todavia, argui Jakobson, esta questão foi esquecida pelos linguistas mais recentes, de sorte que se avultou ainda mais a “surpreendente novidade” atribuída a Ferdinand de Saussure pela sua interpretação do signo e, em particular, do signo verbal como uma unidade indissolúvel de dois constituintes fundamentais: o significante e o significado. Ora, lembra Jakobson, esta concepção fora completamente tirada da antiga teoria estoica relativa ao signo, porquanto os estoicos consideravam o signo (*sêmeion*) como uma entidade constituída de uma relação entre um significante (*sêmeionon*) e um significado (*semáinomenon*). O primeiro (o significante) era definido como sendo perceptível ou sensível (*aístheton*), enquanto que o último (o significado) era considerado como inteligível (*noéton*).

<sup>25</sup> SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1986, p. 98.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, p. 100.

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, p. 101.

<sup>28</sup> *Ibid.*

Quanto a Agostinho de Hipona, ele não somente adaptou, mas também desenvolveu uma investigação em torno do papel do signo que, em latim, se diz *signum* e que compreende um *signans* (significante) e um *signatum* (significado). Ademais, pondera Jakobson, este par de noções correlativas foi adaptado por Saussure somente na metade do seu último curso sobre a linguística geral, e isto provavelmente por intermédio da obra, *Noologia* (1908), de H. Gomperz. Enfim, a doutrina estoica do signo subjaz à filosofia medieval da linguagem em tudo aquilo que ela tem de profundo e variado, de sorte que o duplo caráter e a consequente “dupla cognição” de qualquer signo, em termos ockhamianos, foram totalmente assimilados pelo pensamento científico da Idade Média.<sup>29</sup>

Ora, na concepção de Lacan, e à diferença de Saussure – para quem o signo é uma entidade bifacial composta de um significante e um significado – o próprio significante forma, antes de tudo, um sistema completo. Na realidade, é o significante que determina todo o campo da significação. Nesta perspectiva, Roland Sublon enfatiza que evocar a significação supõe levar em conta um sujeito, isto é, um sujeito falante. Certo, o sujeito é heterogêneo ao significante, no entanto, somente o significante pode, paradoxalmente, representá-lo nesta heterogeneidade. Assim, o sujeito que enuncia o significante se mostra, por isso mesmo, heterogêneo ao próprio significante com o qual ele quer atingir e apreender a ideia, o conceito, a coisa ou, numa palavra, o significado. A conclusão de Sublon não poderia, pois, ser outra senão esta:

A heterogeneidade do corpo e da linguagem e a impossível identidade do sujeito e do significante fazem com que o *significante – todo significante – represente um sujeito para um outro significante*, em vista de um outro significante, sem que o *télos* da significação última jamais advenha.<sup>30</sup>

Esta é a razão pela qual não existe a última palavra e, por conseguinte, a última verdade, pois a representação reenvia sempre a uma falta e o significante é significante na medida mesma em que ele exprime, manifesta, simboliza, um sujeito *faltante*. Note-se, contudo, que o sujeito se inscreve como um *traçado* no movimento que ele próprio condiciona, mas a partir e através do desejo. Donde poder-se dizer que o significante é uma metáfora e uma metonímia do sujeito, pois o desejo, enquanto insatisfação e tensão fundamentais, é determinado pela perda daquilo que se encontra alienado no pedido. Daí também poder-se melhor compreender por que o sujeito não cessa de dizer, de

<sup>29</sup> Cf. JAKOBSON, Roman. *Quest for the Essence of Language*. In *Language in Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1987, pp. 413-414.

<sup>30</sup> SUBLON, Roland. *Fonder l'éthique en psychanalyse*. Paris: FAC, 1982, p. 109. Itálicos do autor.

escrever, de avaliar, de interpretar e de reinterpretar. Na verdade, seria mais exato afirmar que o sujeito não cessa de *se* reinterpretar e de *se* significar através de uma cadeia infinita de valorações.

Ora, para voltarmos a Orígenes, não esqueçamos de que ele era fundamentalmente um exegeta e, enquanto exegeta, debruçou-se particularmente sobre a questão da interpretação, do sentido, do *texto* e, em suma, da significação. Ele soube, pois, brilhantemente captar a questão da significação, na medida em que soube também compreender e enfatizar a dinâmica da concatenação dos diferentes significantes. Com efeito, a partir de um só fragmento, a experiência da escrita é capaz de, literalmente, *evocar*, chamar, *con-vocar* outros fragmentos e, assim, abrir o caminho para que novas ideias, novas interpretações e, portanto, novas significações se estabeleçam e, por sua vez, se superem e se recriem. É neste sentido que, para o pensador alexandrino, ainda que a mente não seja capaz de tudo compreender, ela será, no entanto, apta a descobrir as diversas ligações e inclusões que todo significante suscita. Com efeito, para enfatizá-lo mais uma vez, reproduzamos aqui o que diz Orígenes: “Mas, tão logo ela (a mente) descubra um pequeno fragmento do que está buscando, ela vê de novo, e simultaneamente, outras coisas que devem ser buscadas. E se, por sua vez, ela chegar a conhecê-las, verá novamente delas ressurgindo muito mais coisas que exigem investigação”.<sup>31</sup> E, poderíamos ajuntar: que exigem uma nova interpretação, uma nova significação e, portanto, uma nova criação.

É que o signo, e as significações que ele desencadeia, é essencialmente, radicalmente, inerente ao desejo e à sua insatisfação fundamental. Mas não se pode conceber o desejo sem o sujeito e sem o objeto de *seu* desejo. Este objeto se apresenta, portanto, não como aquilo que se exclui *para* o sujeito, mas como o que se exclui *do* sujeito. É assim que o significante, retomado no pedido do outro, está constantemente a reenviar a uma falta de identidade, ou melhor, a uma diferença e a uma defasagem entre aquilo que é pedido e o que é desejado. Esta é a razão pela qual o significante se desdobra como uma metonímia do objeto, ou do sujeito, cuja evocação daquilo que é perdido entretém continuamente a nomeação de uma ausência que, justamente por isso, não será jamais aplacada, completada, colmatada, arrematada. Consumada. Em outros termos, o sujeito nomeia sempre, denomina sempre, designa sempre ou, para dizê-lo de

---

<sup>31</sup> ORÍGENES. *On First Principles*, op. cit., Book IV, Chapter III, 14.



outro modo, tenta constantemente captar um significante que jamais é totalmente alcançado, ou dado de uma vez por todas.

Neste sentido, podemos melhor compreender a reviravolta que operou Lacan na concepção saussuriana do signo, pois, ao introduzir a questão do sujeito e do *objeto perdido*, que é a causa do desejo, o analista francês assinalou o primado ao significante e fez ressaltar a heterogeneidade que existe entre o pedido e a coisa. Para Saussure, o significante representa, certo, um significado para um sujeito. Mas esta relação, apesar do caráter arbitrário do signo, é uma relação que se dá de maneira homogênea entre o significante e o significado, porquanto ela já se acha estabelecida por uma convenção. Ora, o empreendimento lacaniano consistiu justamente em fazer ruir esta relação, dado que agora o acento se desloca para a tensão, a decalagem, a defasagem e o *conflito* que reinam entre o significante e o significado. Mas Lacan vai mais longe ainda, porquanto ele introduz não somente um corte entre o significado e o referente, mas também coloca a significação como se sustentando somente a partir de um recurso ao próprio significante. Em outros termos, aquela barra que havia traçado Saussure entre o significante e o significado, pela qual se marcava a relação essencial entre ambos, se tornou com Lacan uma barreira, ou um obstáculo que resiste à significação enquanto tal. Esta é a razão pela qual o analista declara: “A temática desta ciência (a linguística) ficou desde então suspensa na posição primordial do significante e do significado como sendo de ordens distintas e separadas inicialmente por uma barreira resistente à significação”.<sup>32</sup> Consequentemente, repita-se, o que está em jogo nesta relação é a tensão do desejo na sua interminável e sempre recomeçada satisfação e insatisfação. De sorte que nenhuma palavra, nenhuma imagem, nenhum nome, nenhuma figura e, portanto, nenhum significante, será jamais apto a alcançar o significado que se procura apreender. Paradoxalmente, porém, é através desta dinâmica que se desdobram a simbolização e a significação, ou melhor, a ressignificação que nós tentamos ressaltar em algumas passagens de Orígenes.

### **Conclusão**

Orígenes se revela, com efeito, um pensador paradoxal no duplo sentido do termo: ele é paradoxal através da experiência de sua própria escrita e paradoxal na sua concepção e na posição que ocupa vis-à-vis da relação fé e razão ou “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”. No que tange ao segundo aspecto, o pensador alexandrino representa

---

<sup>32</sup> LACAN, Jacques. *Écrits*, op. cit., p. 497.

aquela tendência que nós chamamos de mediana, intermediária ou *complementar*. Efetivamente, ele não desconsidera pura e simplesmente a “sabedoria pagã” como, antes dele, o fizera Tertuliano. Ajuntemos também que ele tampouco equipara a “sabedoria pagã” à “sabedoria cristã”, como o fizera Justino. Não se deve, todavia, negligenciar o fato de que a sua linguagem está inegavelmente imbuída, permeada e pontilhada de conceitos típicos das filosofias médio-platônica e estoica. Esta é a razão pela qual Orígenes se vê na condição de efetuar um cotejo entre as duas doutrinas – a doutrina filosófica dos gregos e a doutrina cristã – para então poder verificar até que ponto uma seria superior à outra do ponto de vista do conhecimento. Mas ele só poderá fazê-lo na medida mesma em que reconhece que ambas as doutrinas possuem pontos em comum entre si, caso contrário, toda comparação – e todo confronto – estariam, desde o início, fadados ao mais completo fracasso. Ora, conquanto Orígenes se arrogue o direito de haurir elementos da filosofia clássica – mormente aqueles oriundos da filosofia de Platão – ele não está primeiramente preocupado em fazer ressaltar a superioridade intelectual da “sabedoria cristã” vis-à-vis da “sabedoria pagã”. A sua preocupação está antes voltada para a capacidade que tem a doutrina cristã de atrair as almas e levá-las à edificação e à salvação. Esta é a razão pela qual o apologeta assevera sem rodeios:

Supomos, pois, que em alguns pontos as mesmas doutrinas se acham entre os gregos e entre os que professam a nossa religião. Porém, elas não têm, em um ou em outro caso, a mesma virtude para atrair as almas e conformá-las a elas. Por isso, os discípulos de Jesus que, comparados com a filosofia grega, eram pessoas ignorantes, percorreram muitas regiões da terra e suscitaram em seus ouvintes, segundo o mérito de cada um, a vontade do Logos.<sup>33</sup>

Nesta passagem, chama-nos sobremodo a atenção o fato de Orígenes equiparar, em certos pontos, a sabedoria grega à sabedoria cristã. Mas, se o compararmos a Justino e a Tertuliano, salta aos olhos a maneira pela qual o apologeta alexandrino se destaca de ambos. Efetivamente, por um lado – e à diferença do primeiro – ele não vê uma pura equivalência entre a sabedoria cristã e a sabedoria pagã. Por outro lado, porém, ele não opõe radical e irredutivelmente – como o faz Tertuliano – estas duas esferas do saber. Justino estima, de fato, que todos aqueles que viveram de acordo com o *Logos* – pelo fato mesmo de serem portadores das “razões seminais” – são cristãos, na medida em que também buscavam a Verdade. Melhor ainda: o apologeta vai tão longe a ponto de considerar até Sócrates e Heráclito cristãos. Com efeito, afirma ele na *Primeira*

<sup>33</sup> ORÍGENES. *Contra Celso*, op. cit., Libro Sexto, 2.

*Apologia*: “Aqueles que viveram segundo o Logos são cristãos, mesmo se eram considerados ateus, como, entre os gregos, Sócrates e Heráclito, e ainda outros mais”.<sup>34</sup> Inversamente, no parágrafo seguinte, o apologeta declara: “Consequentemente, aqueles que viveram antes de Cristo, mas não segundo o *Logos*, eram malvados, inimigos de Cristo e assassinos daqueles que viveram segundo o *Logos*”.<sup>35</sup> Logo após esta última ponderação, contudo, Justino volta a enfatizar a participação que tiveram no Cristo todos aqueles que buscavam a verdade e, portanto, se pautavam de acordo com o *Logos*. Donde a sua conclusão: “Aqueles que viveram segundo o *Logos* são cristãos, não sujeitos a medos nem a perturbações”.<sup>36</sup> Nesta mesma linha de raciocínio, o apologeta não hesita em afirmar que “todo homem dotado de razão” e movido “pela potência do *Logos* e pela vontade de Deus Pai e Senhor do universo” será apto a compreender, com base nos argumentos que ele próprio expusera, os mistérios da encarnação, da concepção virginal, da morte e ressurreição de Cristo.<sup>37</sup>

Se, pois, retomarmos a passagem de Orígenes que logo acima aduzimos, forçoso é deduzir que ele não afirma categoricamente, ao modo de Justino, que a sabedoria cristã e a sabedoria pagã se equivalem. Tampouco declara ele, à maneira de Tertuliano, que entre a fé e a razão existe um abismo ou um fosso intransponível. Ele está, portanto, naquela tendência que reivindica entre a fé e a razão uma complementariedade ou, mais exatamente, uma passagem, uma ligação, um meio-termo. Um *entre-deux*. Isto é tão paradoxal quanto, embora enfatizando a superioridade da “sabedoria cristã” vis-à-vis da “sabedoria pagã”, ele só pode fazê-lo em confronto com esta, ou em comparação com esta, que se apresenta como o *seu outro* ou, literalmente, como a *sua contra-partida*. Neste sentido, Orígenes estaria mais próximo de Clemente de Alexandria que de Justino e Tertuliano. Efetivamente, ele se assemelha mais a Clemente de Alexandria apesar da concepção origeniana concernente à filosofia ser mais problemática, mais tensa e mais ambígua que a do autor dos *Stromata*. Werner Jaeger vai tão longe a ponto de afirmar, numa formulação tão peremptória quanto ambígua e paradoxal que ambos os pensadores estão na origem daquilo que se convencionou chamar de “filosofia cristã”. De fato, assevera Jaeger: “Clemente de Alexandria, o cabeça da escola cristã de catequese, e Orígenes tornaram-se *os fundadores da filosofia cristã*”.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> JUSTINO. *Prima Apologia*, 46.3. In *Apologie*. Milano: Rusconi, 1995.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 46.4.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.*, 46.5.

<sup>38</sup> JAEGER, Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*, op. cit., p. 46. Itálicos nossos.

Ora, não obstante a diferença essencial entre Orígenes e Justino, o apologeta alexandrino, conforme vimos mais acima, se refere à relação entre a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã” nestes termos: “Em alguns pontos, as mesmas doutrinas se acham entre os gregos e entre os que professam a nossa religião”. Certo, embora ele não admita tão facilmente, como o fizera Clemente, a sua dívida vis-à-vis da filosofia, o autor de *Contra Celso* não somente conhece profundamente a filosofia antiga, mas a utiliza ampla e frequentemente, apesar – ou talvez por isso mesmo – dos seus contínuos ataques à tradição filosófica. Ele não hesita mesmo, em algumas passagens, em afirmar que a fé pode mesmo ser ratificada, corroborada ou confirmada pela razão. É o que ele declara, por exemplo, no *Tratado sobre os princípios* e, mais especificamente, no início do Livro IV, que é dedicado à exegese da inspiração e da revelação. Efetivamente, diz Orígenes:

Em nossa investigação sobre estas importantes matérias, não ficaremos satisfeitos com opiniões comuns nem com a evidência das coisas que são vistas. Utilizar-nos-emos em acréscimo, para a prova manifesta de nossas exposições, de testemunhos hauridos das Escrituras, que acreditamos serem divinos, tanto os do Antigo quanto os do Novo Testamento. Com isto, esforçar-nos-emos por *confirmar a nossa fé através da razão*.<sup>39</sup>

Isto é tanto mais paradoxal – repita-se – quanto se considera o veemente empenho do pensador alexandrino em assinalar à fé uma ordem e uma posição sobranceiras àquelas da filosofia. Afinal de contas, o que quer Orígenes significar com esta asserção: “*confirmar a nossa fé através da razão*”? Dito de outro modo, o que predomina nesta tentativa de confirmar a fé? São as Escrituras ou é a própria razão? Estimamos, porém, que, dado o próprio método fundamental do autor dos *Princípios*, dada também a sua própria experiência da escrita, a solução – se é que realmente se pode falar aqui de uma solução – não estaria em eleger uma das alternativas em detrimento da outra. Pois o que sobretudo importa considerar é o caráter essencialmente paradoxal destes dois domínios – fé e razão – que não podem ser pensados como sendo separados ou dissociados um do outro. Trata-se em última análise, para sublinhá-lo mais uma vez, da *exclusão* um do outro e, simultaneamente, da *inclusão* de um no outro, ou de um pelo outro...

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005.

<sup>39</sup> ORÍGENES. *On First Principles*, op. cit., Book IV, Chapter I, 2. Itálicos nossos.

BRISSON, Luc. *Le christianisme face à la philosophie*. In *Philosophie grecque*. Paris: PUF, 1998.

CRISIPO. In RADICE, Roberto (editor). *Stoici antichi. Tutti frammenti*. Milano: Bompiani, 2002.

DANIÉLOU, Jean. *Origène*. Paris: La Table Ronde, 1948.

JAEGER, Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1961.

JAKOBSON, Roman. *Quest for the Essence of Language*. In *Language in Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

JUSTINO. *Apologie*. Milano: Rusconi, 1995.

KIERKEGAARD, Søren. *Crainte et tremblement*. Paris: Aubier, 1984.

LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

\_\_\_\_\_ *Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil, 1975.

\_\_\_\_\_ *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1973.

\_\_\_\_\_ *Le Séminaire, Livre XX, Encore*. Paris: Seuil, 1975.

ORÍGENES. *Contra Celso*. Madrid: B.A.C., 1967.

\_\_\_\_\_ *Exhortation to Martyrdom*. Westminster: The Newman Press, 1954.

\_\_\_\_\_ *Homélie sur le Cantique des Cantiques*. Paris: CERF, 1954.

\_\_\_\_\_ *On First Principles*. New York: Harper Torchbooks, 1966.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris: Garnier, 1964.

PLATÃO. *Meno*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1977.

\_\_\_\_\_ *Republic*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1978.

\_\_\_\_\_ *Symposium*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1975.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1986.

SUBLON, Roland. *Fonder l'éthique en psychanalyse*. Paris: FAC, 1982.

TERTULIANO. *La carne di Cristo*, In *Opere Dottrinali*, 3/2.a. Roma: Città Nuova, 2010.