

# AS RAÍZES PLATÔNICAS DO *MAL* COMO PRINCÍPIO MORAL E ANTROPOLÓGICO NO CRISTIANISMO DA ANTIGUIDADE TARDIA\*

Ronaldo Amaral\*\*

**Resumo:** Um dos aspectos mais característicos do período denominado Antiguidade Tardia é certamente aquele que acusa a emergência de certa atmosfera de desapego ou mesmo de desprezo à realidade mundana. Tal observação foi fartamente demonstrada e explicada pela historiografia do período, em função de um proclamado recuo ou arrefecimento do bem-estar humano causado pela mitigação das condições materiais da vida. De nossa parte, acreditamos que essa justificativa não só não bastaria por si, mas seria mesmo ininteligível se não se levassem em conta as circunstâncias psíquicas e religiosas testemunhadas, por sua vez, por uma abordagem que contemple tanto as circunstâncias e as formulações do pensamento mais erudito quanto às percepções humanas e de sua sensibilidade. Tal é nosso empreendimento aqui.

**Palavras-chave:** Antiguidade Tardia; Platonismo; Mal.

30

**Abstract:** One of the most distinctive features of the period called Late Antiquity is certainly one that accuses the emergence of certain atmosphere of detachment or even disregard for the mundane reality. Such observation has been amply demonstrated and explained by historiography of the period in function of a proclaimed retreat or human welfare cooling caused by mitigation of material conditions of life. It is believed that this justification not only would not be enough by itself, but it would be even unintelligible if not taken into account the psychological and religious circumstances noticed by an approach which takes into consideration both circumstances and formulations from scholar thinking and its sensitivity – this is the aim of this article.

**Keywords:** Late Antiquity; Platonism; Evil.

---

\* Artigo submetido à avaliação em 04 de maio de 2016 e aprovado para publicação em 13 de junho de 2016.

\*\* Doutor pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho e professor adjunto do curso de História do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). E-mail: ronaldumaral@hotmail.com.

O pensamento platônico, no que toca o seu caráter essencialmente metafísico ou, se quisermos, ao suprassensível a nós revelado pela “segunda navegação” (REALE, 2012, p. 49) empreendida pelo filósofo grego Platão, dar-nos-ia a conhecer aquela realidade constituída pelas ideias, incriadas, eternas, imperecedoras, portanto, do verdadeiro *ser*, ou ainda, do *ser* que é. No entanto, a existência deste “mundo” inteligível pareceu nunca descansar em si mesmo, pelo menos para toda investigação que, imperativamente, a contempla desde fora e *a posteriori*. Dessa forma, descobriu-se que o suprassensível seria a necessária razão seminal do mundo fenomênico ou sensível. O suprassensível, mais verdadeiro e real que o mundo dos fenômenos, comportaria as formas ou essências puras, cuja projeção em uma realidade minorada, menos real ou exauriente do *ser-em-si* daria razão de ser aos seres deste mundo, não sem antes passar pelo trabalho artificioso de um demiurgo. Haveria, portanto, uma relação dialética e contingente, mas, sobretudo, necessária, entre o âmbito das ideias e o universo sensível gerado a partir daquelas. A partir disso, todo pensamento ou cosmovisão filosófica posterior, ou filosófico-teológica própria dos séculos do qual aqui nos ocupamos, tomando contato com o mundo helenístico, o que foi particularmente verificável para todas aquelas sociedades que margeavam o Mediterrâneo, beberia na metafísica platônica para melhor elucidar suas elucubrações e inclusive suas percepções acerca do outro mundo, de tal forma que filosofia e religião convergir-se-iam cada vez em razão de uma preocupação que lhes eram então comum, a saber, o problema da salvação da alma humana e sua implicação cosmológica (BRÉHIER, 1921, p. 24). Em âmbito judaico, e já no século I, o comprovam as obras de Filón de Alexandria, com especial ênfase ao seu tratado *De Opificio Mundi*, ou a “Criação do Mundo”, no qual o filósofo judeu promove talvez a primeira tentativa de conciliar a filosofia helenística com a tradição bíblica, com especial ênfase na questão das origens do mundo que, em uma e outra tradição, se coadunam a partir da “alegorese” fundada por Filón (RADICE, 1989, p. 331). Quanto ao mundo cristão, haveríamos que contar com toda uma tradição que, a partir dos padres apologistas, com especial ênfase a Justino mártir, passaria ainda pelos alexandrinos, como Clemente e especialmente Orígenes, e pelos capadócijs, dentre os quais se destaca Gregório de Nissa (o mais platônico dentre eles), até chegar a Agostinho de Hipona, para ficarmos só no âmbito da Antiguidade Tardia.<sup>1</sup>

31

Portanto, a metafísica platônica e, particularmente, a neoplatônica que nasceria da ressignificação do platonismo clássico em razão de sua fusão com tantas outras

---

<sup>1</sup> A apropriação e a ressignificação do platonismo pelo cristianismo tardo-antigo, sobretudo na sua feição médio e neoplatônica, e a partir das devidas ressignificações sofridas por uma e outra tradição envolvidas nesse encontro e interpenetração, está sendo objeto de nosso pós-doutoramento em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob o título “As origens platônicas da cosmovisão cristã. A gênese do Universo e do Homem entre o último período antigo e o alvorecer da Cristandade”, a concluir-se em 2017.

escolas filosóficas e teológicas a partir do século II, seria cada vez mais assimilada ao pensamento propriamente religioso. Mas tal verificação, de primeira importância para a história do pensamento e da sensibilidade da Antiguidade Tardia, não bastaria por si só, pediria uma explicação que desse conta de seu porquê; assim, os estudiosos dessa época perguntaram-se com arguta recorrência: por que tamanha emergência e interesse pelo supracosmético ou pelo "outro mundo" a ponto de levar o pensamento metafísico ao primeiro plano nas discussões filosóficas e teológicas, mesmo em relação à natureza, física e moral, dos seres e, em especial, dos homens? Por que valores absolutos, também eles próprios da investigação metafísica e das ideias puras, como a essência do Bem e do Belo, emergiriam com tanta força nesse momento histórico? Por que, ademais, e em uma necessária e dependente relação à primeira inquietação, também se perguntaria tão exasperadamente sobre a natureza e o lugar do Mal no mundo e no homem? Autores como Eric R. Dodds (1975), Émile Bréhier (1961), Arthur Lovejoy (2005) e o historiador Peter Brown (1975), voltados essencialmente para as manifestações do pensamento filosófico e para as sensibilidades, ou, se quisermos, para o âmbito da psique e no que diz respeito à sua relação com a realidade histórica fenomênica, sociocultural e religiosa particularmente, já nos têm respondido com grande lucidez e perspicácia boa parte daquela questão. Nesse período, o problema do Bem e, por consequência, do Mal, fora inquirido tão profunda e recorrentemente que se buscou a essência mesma de suas antitéticas realidades (os gnósticos mais aguerridos e os maniqueístas parecem tê-las encontrado), ou tão só enquanto apreensões e valorações dadas pela psique e pela cultura de um lado, ou pelas percepções físicas e biológicas de outro. Aqui, no entanto, vamos nos ater essencialmente a esse problema enquanto nos remeta às expressões do seu pensamento e sua cristalização na literatura histórica e filosófica do período.

Eric Dodds, a nosso ver, em um dos mais importantes estudos sobre o período que de aqui nos ocupamos, mostrou-nos com profunda erudição as relações de dependência e consequência que há entre as estruturas materiais e as do espírito na feitura do fenômeno histórico (DODDS, 1975, p. 19-60). As sérias mutações materiais e psicológicas que sofreu o mundo mediterrâneo a partir do século III – o que vale dizer que não a traduzimos aqui por um estado de decadência ou senilidade que teria acometido um mundo material e culturalmente superior (o mundo clássico) diante do advento de uma época aviltada por essas mesmas circunstâncias (o início da Idade Média) –, levou, de todo modo, os homens dessa época a um profundo descontentamento com o mundo humano e material e com as próprias divindades antigas demasiadamente apegadas as essas mesmas circunstâncias mundanas. A ideia de que o Cosmos como um todo, assim como o próprio humano, teria sua origem e justificação tão só pelas

razões do ambiente físico e biológico, atingindo aí, não obstante, a única felicidade que lhe era possível e um fim em si mesmo, já não agradaria diante desse estado de coisas marcados por mazelas e que impregnavam tanto o espírito como a carne. Desse modo, o homem desse período, pagão ou cristão, embora cada um a seu modo, deixaria de olhar univocamente para o mundo aqui de baixo e nos seus aspectos mais exteriores, ou o faria com alguma desconfiança ou recalcitrância, para agora fixar seu olhar para alto e para o interior de si mesmo. Essa conversão do olhar, para cima ou para dentro de si, levaria ao encontro com Deus e com sua realidade que residia, de qualquer um dos modos, em outra esfera que não mais a física e a mundana (DODDS, 1975, p. 24). O mundo presente deveria ser visto como um lugar de menor valor, não verdadeiro em si, ou ainda, obnubilado de sua razão mais perfeita e real, que só pode residir no Inteligível. Somente lá, residiam o Bem e o Belo em si; aqui, por sua vez, somente se poderia vislumbrar o bem e o belo enquanto um reflexo esvaziado de sua essência verdadeira e tão só passível da opinião e do julgamento dos sujeitos, eles também aviltados por sua própria consciência de não se constituírem em um ser absoluto, mas tão só a imagem refletida de outro anterior e superior, ou seja, o espírito, ou a sua ideia seminal ou arquetípica.

Ademais, esse mundo dos fenômenos era sentido como desprovido do verdadeiro Bem, do verdadeiro Deus, cuja essência puramente espiritual, superior e anterior a todo e qualquer ser, não poderia residir neste mundo imperfeito e renitente ao Bem, como acreditavam, por exemplo, os gnósticos e maniqueístas em tempos já cristãos. Por sua vez, o Deus dos cristãos ou o Uno dos neoplatônicos, seria identificado com a própria ideia platônica do Bem. O Bem, que era a mais excelsa entre as ideias para Platão e que antecedia e suplantaria qualquer ser divino, pois estava mesmo acima dele, passaria nesse período a caracterizar e personificar o verdadeiro *Ser*, ou ainda, Deus ou o Uno a partir do neoplatônico Porfirio. E mais do que *Ser*, seria identificado ainda, sobretudo em âmbito judaico-cristão e cristão posterior, como *ser* para *agir*, ou seja, como criador de tudo o que há ou há de ser, uma vez todo o criado ser pensado e depois realizado pela palavra (*logos*) de Deus (GIRGENTI, 1994, p. 666).

Desse modo, sendo Deus Uno e Bem por excelência, criador de absolutamente todo o existente a partir de si mesmo, ou ainda, a partir do bem que personifica e superabunda no ato de sua criação, não poderia existir, por tudo isso, outra alternativa para o *ser* ou mesmo para o *ser-em-devir* que não fosse o Bem. Só o Bem existe de fato; e todo o ser que existe nele, no Bem, existe para Deus. Essa concepção monológica da divindade, adotada e desenvolvida de modo *sui generis* pelo cristianismo, não dava lugar a outro *ser* ou realidade ôntica que não fosse filial do Bem e muito menos de todo dela contrário ou dissidente. Queremos com isso dizer que, a partir de agora,

como, aliás, já fora verdade para o platonismo clássico e aquele contemporâneo ao advento do mundo cristão, o mal, enquanto realidade ontológica e *ser* supremo em relação ao Deus Uno-Bem, não poderia existir. Sua existência passaria a ser concebida como não existência, desvirtuamento, cegueira, errância, ignorância da própria essência daquele que existe, pois, como já dissemos, só se existe a partir de Deus e para Deus. Portanto, o mal, enquanto valor absoluto, *ser* ou existir em *si* (como o quiseram, por exemplo, a sensibilidade cristã em relação ao demônio, a maniqueísta ou a gnóstica em relação ao demiurgo mal também identificado ao Deus do Antigo testamento), só poderia ser aceito enquanto manifestação e realização humana, ou seja, antropológica, moral ou mesmo cósmica, enquanto o espírito humano escolhesse se filiar a seres ou entes espirituais já anteriormente desvirtuados do Bem mas não maus em *si*, como os acreditava, por exemplo, Orígenes de Alexandria que defendeu a própria salvação do Diabo, uma vez que logicamente seria ele também filho do Deus único e bom por essência (Orígenes de Alexandria, *Os Princípios*, I, 5,6) . O mal seria sempre e, de todo modo, uma ausência do Bem, do seu espírito vivificante que anima os seres em direção à virtude, ao conhecimento, aos bons propósitos da justiça e da paz, cujo fim último é o regresso de toda a alma a Deus. É exatamente por isso que o mundo físico passaria a ser condenado e rechaçado. Constituído pela matéria mais densa e inanimada, ausente de todo o espírito, mesmo daquele espírito mais exaurido segundo a teoria neoplatônica das processões divinas descendentes,<sup>2</sup> a matéria, o mundo físico é *não-ser*; a matéria que o constitui é má enquanto se mostra ausente do espírito divino e impede a todo ser a ela apegada que o vislumbre e se volte para ele; não possuindo sua luz, é obscura e obscurece àqueles que a ela se apegam esquecendo-se da luz (Plotino, *Enéadas*, I, 6, 8,5). Como também já dissemos, o mal pode ainda ser afirmativo, embora nunca absoluto, na medida em que o espírito humano possa escolher filiar-se a outros espíritos anteriores e mais tenazmente afastados do Bem; assim, por exemplo, unindo-se aos espíritos intermediários ou aos *daemones* que danam ou dividem a natureza cósmica e humana em sua natural e unívoca direção ao Bem.

---

<sup>2</sup> A teoria das processões divinas foi formulada por Plotino, o “pai” do neoplatonismo, que viveu entre a primeira e a segunda metade do século III de nossa era, tendo nascido no Egito e morrido em Roma onde constituiu sua escola. Segundo seu escrito as *Enéadas* todo o *ser*, ou se desejarmos, todo o existente, surgiria a partir de uma cadeia de processões divinas e geralmente explicadas pela tríade Uno- Inteligência-Alma. Na verdade o Uno do qual tudo se origina, nada origina, pois é em *si* anterior a todo *ser*, nada contém, de nada necessita, portanto, ele mesmo, nada gera ou sobre nada age, pois não há nada nele nem junto a ele; é o simples absoluto é, na verdade, *não-ser*. No entanto, ele superabunda e esta força que dele promana ao contemplá-lo gera a *si* mesma; é ela a Inteligência, um *ser* já propriamente dito, que contém a potência espermática e a força para engendrar todo o *vir-a-ser*. Dela, da Inteligência, procederá outra força que, tendo-a contemplado se autogenerará dando origem a Alma do Universo. A Alma, por sua vez, será responsável pela geração dos seres múltiplos, chegando mesmo a ser a responsável pela geração da matéria, a última e mais exaurida processão do espírito, a ponto de às vezes ser considerada ausente de todo o espírito ou ao menos de sua manifestação mais descendente, a alma, sobretudo àquela que resvala e anima o sensível.

De todo modo, ao menos para o pensamento filosófico ou filosófico-teológico do período, o mal estava no mundo, uma vez que o mundo não poderia estar ou comungar do Bem pleno que é e está em Deus, ser espiritual e intangível. A criação sensível significava um afastamento, um deixar-se ou alienar-se do Bem que é espiritual e só pode dar-se plenamente no e pelo espírito. Nesse sentido, encontramos uma ampla discussão sobre os modos e os meios do regresso da alma, humana e cósmica, para o Uno ou para o seio salvífico do Deus judaico-cristão.

Colocados os fundamentos de nossa discussão segundo uma breve história da ideia do Bem, busquemos elucidar a natureza de sua aparente antítese, o mal, enquanto conceito filosófico e percepção psicossocial para a Antiguidade Tardia. Giovanni Reale, em consonância a nossa mesma discussão, atribui a Platão a própria paternidade da teologia e isso nos parece muito assertivo tendo em vista o teor de nossa própria abordagem. Mas o teor propriamente religioso – no seu melhor sentido moderno – dado a muitos discursos devidos a Platão, dentre os quais sublinha-se o Diálogo *Timeu* que por sua natureza também mística e mitológica, se deve menos à intenção do filósofo grego e de seu contexto espiritual e sociocultural do que a sensibilidade dos seus leitores posteriores. O leitor moderno que tenha diante de si obras de filósofos representantes das escolas helenísticas do período tardo-antigo, sobretudo as de inspiração platônica ou platonizante, certamente as julgaria como tratados místico-religiosos mais do que metafísico-filosóficos. Isso porque, naquele período, as discussões filosóficas não poderiam abarcar outro problema que não aquele da relação entre o suprassensível e o mundo dos fenômenos, ou na sua dimensão humana, da relação entre a alma cósmica e a alma individual, uma vez que se via o homem como uma projeção humana – material e espiritual – do próprio Cosmos (Gregório de Nissa, *A Grande Catequese*, VI, 4). A alma, que é imortal e imanente ao mundo espiritual, também habita um corpo mortal; daqui decorre a única dignidade que o corpo físico pode ter, o de ser residência para o espírito. Este interessa ao homem tardo-antigo, existe de fato, deve ser contemplado, vivido e cultivado inclusive neste mundo decadente. Mas o espírito deverá sempre se alçar à carne; esta deve ser minorada ou rechaçada dando lugar e soltura àquele.

Assim haveremos de entender as atitudes dos ascetas da época, e tanto os de inspiração filosófica quanto cristã. Citemos, com relação aos primeiros, o próprio “pai” do neoplatonismo, Plotino, cuja “vida” foi escrita por Porfírio, seu discípulo.

Plotino, o filósofo do nosso tempo, parecia envergonhar-se de estar num corpo. Imbuído desse sentimento, jamais queria narrar algo, nem de sua origem, nem de seus pais, nem de sua pátria. Nem mesmo quisera junto de si um pintor ou escultor. A Amélio que lhe pediria licença para fazer um retrato, disse ‘não basta carregar essa imagem com que a natureza nos revestiu, sendo

necessário ainda que dela permaneça uma outra mais duradoura, como se essa fosse digna de ser olhada? E assim recusou-se e não consentiu em posar (Porfirio, *Vita de Plotino*, I).

Orígenes de Alexandria, talvez o filósofo-teólogo mais iminente da Antiguidade Tardia entre todos aqueles que buscaram alçar o cristianismo a uma forma de filosofia mais do que de fé positiva e fechada em si mesma e, apesar de ele mesmo atenuar a existência do mal como ente ou ação inquebrantável nesse mundo, uma vez que comungava de um dualismo mais antropológico e moral do que religioso e cósmico propriamente, não deixa por isso de afirmar o desprezo a este mundo, tendo em vista o mundo Inteligível que ele mesmo passou a assimilar ao reino dos céus judaico-cristão.

O senhor se alegra por tua causa quando te vê neste mundo vivendo em tendas, quando vê que não tens intenção nem propósito fixo e firme sobre a terra, nem deseja o que é terreno, nem consideras a sombra desta vida como possessão própria e perpétua, senão que te apressas, como quem se acha de passo, em direção à verdadeira pátria do paraíso, de onde saíste, dizendo: sou peregrino como todos os meus pais (Orígenes de Alexandria, *Homília XXVII* sobre os Números).

36

Nas *Vitae* dos santos cristãos, sobretudo dos solitários e ascetas, não seria diferente com relação à adoção dessa ascese de renúncia; aliás, só o seria no sentido do recrudescimento de sua intensidade e comoção, pois como nos indicou Dodds, o cristianismo muito mais que as tradições helenísticas e judaicas, também elas voltadas a certa dicotomia entre espírito *versus* matéria, nunca levaram a último termo sua concepção e prática como o fizera a ascese negativa cristã, ou seja, aquela que buscava desprover-se das necessidades do mundo e da carne para obter, o quanto possível, o protagonismo do espírito. João Cassiano, monge do século IV e que, após viver entre os ascetas do Oriente, teria inaugurado esse gênero de vida religiosa na Gália fundando mosteiros e dissertando sobre a prática da vida espiritual em diversos tratados (AMARAL, 2011, p. 90), deixar-nos-ia também estas reveladoras linhas:

A primeira renúncia é a que consiste no desprezo real e efetivo de todos os bens e riquezas deste mundo. A segunda é a que nos leva a renegar todos os costumes, vícios e afetos de nossa vida passada. A terceira, por sua vez, consiste em tirar da nossa mente todas as coisas atuais e visíveis, para que possamos contemplar apenas as futuras, e desejar unicamente as invisíveis (João Cassiano, *Conferência*, III, 6).

De qualquer forma, toda e qualquer ação de rechaço a este mundo e à sua matéria em particular, trazia junto a si a conseqüente ação de proximidade àquele âmbito que é propriamente espiritual; nesse sentido, toda a ascética nos parece tanto

metafísica quanto moral, pois implicaria um olhar para além deste mundo, tendo-o ainda e, não obstante, como via de acesso e condução necessária à premência do espírito; ou seja, a alma necessitava deixar o corpo, que é mortal, para se unir ao seu lugar natural, que, como ela, é eterna e imortal. Contudo, mesmo em um corpo mortal e material, ligado ele mesmo às necessidades deste mundo que lhe é afim e também se contrapõe ao espírito, a alma há ainda que dialogar com o corpo; nesse sentido, pode deixá-lo imediata e tenazmente, como faria o mártir, ou colocá-lo a serviço do espírito, ou pelo menos não mais contra ele, ao minimizar seus imperativos biológicos e mesmo psíquicos irascíveis. Tal cenário, guardadas suas devidas proporções, denota uma semelhança muito forte com o dualismo platônico tradicional, que, como vimos insistindo, se não afirma a existência absoluta do mal neste mundo, afirma sua existência pela exiguidade do espírito esmaecido na e pela matéria.

Voltemo-nos, pois, às raízes desse dualismo que impregnou a Antiguidade Tardia. Helenístico e de forte apelação platônica, sua essência e fundamentos são mais de ordem moral e antropológica do que cósmica e metafísica, insistamos. Somente mais tarde, sob a premência da fé cristã e por meio da perspectiva das sensibilidades religiosas (da qual não tratamos aqui efetivamente), ver-se-ia protagonizado pelo demônio e seus satélites, ou seja, por uma percepção do mal mais positiva que negativa. De todo modo, e como pertinentemente nos advertiu Giovanni Reale, para o período, e no âmbito de uma dimensão propriamente cosmológica ou universal, não poderia haver, de fato, dualidade absoluta entre o mundo inteligível e o mundo sensível, ou seja, entre as ideias e os seres fenomênicos, uma vez que é a primeira realidade que engendra a segunda, ou ainda, é o sensível a imagem de uma ideia que o precede e o concebe enquanto constitui sua essência e modelo arquetípico, sua realização possível. Assim, o sensível é a constituição múltipla e individual do que é universal e uno, ou seja, o *ser-em-si*. Portanto, o mundo sensível é o resultado necessário do mundo inteligível, um desdobramento possível seu, e não sua negação ou uma disposição de todo antitética a ele. Segundo o *Timeu* de Platão, tanto a Alma Universal constituída pela própria alma do demiurgo, artífice do Universo, como as almas individuais nascidas dele, unem ambas as realidades para além daquela sua necessária identidade a partir do ato geracional primordial, tendo o demiurgo se inspirado nas ideias, incriadas e universais, dentre as quais a própria ideia do Bem, para criar o mundo, sendo, portanto, ele mesmo, bom. A bondade que fundamenta e permeia o mundo é, ademais, de dupla origem. Ela advém tanto das ideias que inspiram o demiurgo segundo a mais excelsa dentre elas, a ideia do Bem, assim como de seu ato mesmo, também ele, o artífice do universo, desejoso da bondade e da beleza para seu gerado, pois nos diz Platão que o demiurgo formou o mundo livre de toda inveja: "Digamos, portanto, por que razão o



que formou o universo o formou. Ele era bom, ora, no que é bom jamais poderá entrar inveja seja do que for” (Platão, *Timeu*, 29e). O mundo, em nível cósmico e universal, não pode admitir, portanto, o mal como existência absoluta ou ontológica, mas só enquanto necessidade e ignorância, recalcitrância e impedimento do Bem. Aqui, e somente aqui, é possível nos referirmos à qualidade daquilo que é mau na tradição platônica pagã e cristã posterior, ao menos para a tradição filosófica e teológica.

Temos, portanto, um dualismo mitigado ou condicionado às esferas tão só do antropológico – o sensível que inibe a liberação do espírito na sua união com a Alma do Mundo ou com o espírito de Deus – e da moral – o cultivo ou o apaixonamento pelas coisas do mundo obscurecem a razão divina presente no homem. Se, por um lado, o corpo pode ser visto como o receptáculo da alma que o anima, promovendo uma união simpática mais do que um estranhamento e um combate sem tréguas entre espírito e matéria, por outro lado, admite-se sem maiores dificuldades certa dualidade, uma vez que o mundo espiritual é sempre e necessariamente superior e preferível ao sensível, pelo menos e, inegavelmente, para os homens desse período. Por isso, e antes mesmo da emergência daquela rigorosa ascética tardo-antiga e cristã em particular, Platão já havia considerado o corpo como morte, como sepulcro da alma.

38

Eu não ficaria admirado se Eurípedes afirmasse a verdade quando disse: Quem pode saber se viver não é morrer e morrer não é viver? e que nós, na realidade, talvez estejamos mortos. De fato já ouvi também homens sábios dizerem que nós, agora, já estamos mortos e que o corpo é um túmulo para nós (Platão, *Górgias*, 492e).

Aqui, no entanto, tal dualismo é mais de ordem cósmica do que antropológica e moral, embora o primeiro seja sempre e de alguma forma a raiz causal do segundo, ainda que só esse último implique relações de ordem diretamente depreciativa à condição humana – física, psíquica e espiritual. Por isso, a ascética filosófica e, posteriormente, sua manifestação por meio da espiritualidade cristã que, com profundo anseio, levavam à “fuga do corpo” ou à “fuga do mundo”, devem ser entendidas tanto no seu aspecto negativo (no sentido de liberar-se do corpo pela mortificação ou do mundo pelo afastamento da vida em sociedade), como positivo (voltar-se em direção ao homem interior, ao espírito cósmico, ou ao espírito transcendente do Deus criador).

Na ascese filosófica a fuga do mundo ou o rechaço ao corpo deveriam ser mais bem entendidos enquanto divinização de si pela busca do conhecimento perfeito, que, ao fim e ao cabo, não estava fora do homem, mas nele mesmo, uma vez que seu espírito era parte integrante da alma universal e, por meio dela, do próprio Uno (Plotino, *Enéadas*, VI, 9,11, 35 ss.). Por sua vez, na ascese cristã, a alma humana não encontra salvação em si, mas só enquanto puder unir-se ao espírito de Deus e sob os auspícios

de sua vontade e graça (Agostinho de Hipona, *Do Gênesis a Letra*, I, 5,10). No entanto, o próprio desejo da morte para a obtenção da plena existência era consoante a um e outro ambiente, tanto o filosófico como o propriamente religioso, no sentido de que a morte significaria, em todo caso, o fim das amarras do corpo e a soltura da alma para seu lugar conatural, o mundo inteligível ou o reino dos céus, segundo esta ou aquela tradição. Novamente aqui a tradição platônica mais primitiva é o fundamento de um e outro desvelo ascético e espiritual próprios da Antiguidade Tardia.

Somente então, como nos parece, será dado alcançar o que vivamente desejamos e do qual nos declaramos amantes, o conhecimento supremo: isto é, quando estivermos mortos como mostra o raciocínio, porque enquanto estamos vivos não é possível. Com efeito, se não é possível conhecer nada na sua pureza por meio do corpo, de duas uma: ou não é possível alcançar o saber, ou será possível somente quando estivermos mortos; pois então a alma estará só e por si mesma, separada do corpo, e antes não (Platão, *Fedón*, 66c).

E se o conhecimento perfeito, resignificado pela tradição cristã enquanto pleno conhecimento de Deus, só se poderia dar com a fuga do mundo ou com a morte do corpo físico, ele, não obstante, também seria passível de ser conquistado, e em parte, ainda nesse mundo pela ascese, como já indicamos. Desse modo, e guardadas suas proporções e naturezas próprias, a justa comparação da ascética cristã com relação à ascese platônica, novamente aqui salta aos olhos: "E durante o tempo que estamos em vida, estaremos, como parece, tanto mais próximos ao saber quanto menos teremos relação com o corpo e comunhão com ele, a não ser na medida estrita de uma necessidade inevitável" (Platão, *Fedon*, 66e). No entanto, a ação da ascese negativa que buscava condicionar o corpo minimizando sua natureza física e as necessidades materiais e psicofísicas a ele ligadas, configura-se aqui, para o caso grego, mais em uma prática no sentido de atenuar suas necessidades do que propriamente de lançar sobre ele severos e abruptos aviltamentos e aflições como sabemos ter sido recorrente na ascética mortificadora cristã. Nesta, o homem, o cristão, deve rechaçar não só as necessidades físicas, ou aquelas ligadas às emoções irascíveis, mas também a satisfação intelectual do eu próprio, pois o conhecimento está à parte de si, está em Deus, uma entidade que há de se buscar geralmente fora de si, por uma mística catártica, ou seja, aquela que busca o espírito divino somente em disjunção do corpo físico e das impressões do mundo (SPIDLIK, 2004, p. 383-414).

Mas, quando abandonamos as riquezas visíveis do mundo, não são os nossos, mas os bens alheios que deixamos, mesmo que nós possamos gabar de tê-los adquirido por nosso trabalho, ou de havê-los recebido como herança de nossos pais. Nada realmente é nosso, a não ser aquilo que possuímos no coração e que de tal modo adere a nossa alma que ninguém não o possa arrancar... Em contrapartida, foi a respeito das péssimas e invisíveis riquezas que fala

Pedro, ao dizer ao Senhor: 'Eis que nós deixamos tudo e te seguimos, o que é que vamos receber?' (Mt.19,27). Ora, a verdade é que lês que deixaram tão somente redes rasgadas e de nenhum valor. Assim, a não ser que entendamos esse tudo como uma renúncia a todos os vícios, o que de fato é algo de grandioso e de muito merecimento, acharíamos que, na verdade, eles nada abandonaram de precioso e que o Senhor não tinha motivo para lhes atribuir tal grau de glória e bem-aventurança (João Cassiano, *Conferência*, III, 10).

Para o cristianismo, portanto, a busca de Deus, enquanto busca da Verdade e do *Ser* verdadeiro, reside numa total ignorância de si, abandono de si, e tanto nos seus aspectos físicos, como psicológicos e mesmo aqueles ligados ao intelecto. Para a ascese platônica, por sua vez, só as partes conceptíveis (ligadas aos prazeres das coisas ou da matéria) e irascíveis (ligadas às emoções, aos desejos que prendem a alma às veleidades do mundo) devem ser preteridas; a parte racional se identifica à própria busca do conhecimento, isto é, do próprio divino que reside no interior do intelecto humano e o liga à inteligência universal, ao espírito cósmico. O homem é, em si, um ser intermediário (FRONTEROTTA, 2001, p. 142), ligado ao próprio mundo inteligível ou à existência perfeita e absoluta, pela alma que o contém, ou melhor, pela alma que está contida na própria alma cósmica que o liga à inteligência divina e como parte sua mesma. O homem é, portanto, tão falível e pecável quanto passível de adquirir a eternidade ao participar ou mesmo confundir-se plenamente como próprio divino.

40

Mas aquela dualidade, senão ontológica, antropológica e moral, será sempre premente pela imperativa relação fenomênica entre o corpo e o espírito que compõe todo o *ser* humano. Constituído pela carne, o homem vê-se ligado à matéria, ao *não-ser*, no sentido de ela estar de todo desprovida do espírito, que é *ser*. Provido de alma, seu *ser* mais essencial, toma consciência de que é, acima de tudo, conatural ao próprio espírito eterno e absoluto.

No que concerne ao Cosmos no qual o homem gravita e cobra sua existência mais elementar, embora não essencial, o espírito divino também aí se encontra presente. Está presente na natureza, pois o cosmos antigo, como denotada a própria etimologia do termo "Kosmos", fora criado tendo por parâmetro o Bem e o Belo como aqui já demosstramos. No entanto, retomamos aqui essa ideia que é essencial para a cosmovisão antiga, e inclusive tardo-antiga, para podermos, uma vez mais, insistir na verificação de que o mal, no seu sentido ontológico e cósmico, seria, portanto, um paradoxo iniludível. Se considerarmos, com Giovanni Reale, constituir-se Platão no "pai" da metafísica (REALE, 2007, p. 49) e, nesse sentido, o "pai" da teologia ocidental, que inaugurou a própria ideia da existência de um mundo suprassensível, cujo Bem seria sua razão mais essencial, assim como seria o portador de toda existência posterior, uma vez constituir-se em sua razão seminal mesma, ou ainda, modelo arquetípico para

a ação geracional da divindade criadora, por necessidade ou vontade, o mal, enquanto existência, *ser* que é, não teria lugar. Por isso, pôde afirmar Gabriela Carone, nesse contexto da cosmovisão platônica do mundo, que só os seres humanos, e quando opostos a uma força cósmica maior, poderiam ser os promotores do mal (CARONE, 2008, p. 240). Daqui que, uma vez mais, só poderemos mensurar o mal como não existência, como negação ou como atitude desviante dos homens diante da ordem cósmica e divina que é boa e perfeita.

Temos, portanto, comungado inteiramente aqui da tese segundo a qual o mal só pode existir enquanto não-existência, enquanto *não-ser*, pois o que existe verdadeiramente é o Bem, que é *ser*. Incriado, eterno e imutável, o Bem é ademais a razão seminal de todo *vir-a-ser*. Nesse sentido, o mundo sensível só pode ser designado como um *vir-a-ser* (e isso se tivermos em mente o humano composto de alma – que participa do *ser* – e de matéria inanimada – desprovida de alma e, portanto, *não-ser*) ou em casos mais extremos como o próprio *não-ser*, uma vez que identificado à matéria mais densa e inanimada. Daí que o mal seria próprio do sensível inanimado, pois esse não participaria de qualquer grau de *ser*, ou da alma e muito menos do espírito ou do intelecto divino. O humano, por sua vez, provido de alma e corpo, há que protagonizar suas escolhas; desse modo, o mal seria tão somente a humana inclinação de sua alma ao que é material e obscuro. Houvera por isso quem defendesse a tese que a própria alma humana não era plural e individualizada, mas imanente a uma só alma, ou seja, a alma cósmica ou a alma do mundo. Era parte daquela, mas enquanto parte imersa no seu todo. A alma humana não estava, portanto, plenamente na matéria, mas se resvalava nela quando se inclinava para baixo e se apaixonava pelas coisas sensíveis, esquecendo-se de sua natureza e razão inteligível ou divina. A alma tende, portanto, ao mal, quando dá as costas ao Bem; muitas vezes, tanto se afasta que dele chega a se esquecer. Ela passa a ignorar sua própria casa, o mundo inteligível e do absoluto Bem, embora para lá, mais cedo ou mais tarde, haja de voltar. A versão propriamente cristã dessa ideia é aquela da *apocatástase*, cujo maior representante foi Orígenes de Alexandria que chegou, por isso mesmo, a afirmar a salvação como universal e certa para todos.

De todo modo, é o humano o protagonista daquelas tendências que podem ser consideradas, ora como o bem, ora como o mal, mas sempre enquanto valores relativos, dado que o único valor absoluto é aquele do Bem, incognoscível e intangível sob a perspectiva da vida humana. No homem, portanto, ambas as tendências se ligam, mas só enquanto tendências, insista-se. A alma que reveste os homens vê-se mais densa, mais baixa, mais afastada no Inteligível quando olha para baixo e encontra-se arrefecida do seu pleno *ser*. Volta-se, assim, ao *não-ser*, ao *não-bem*, ou se quisermos, ao mal, caracterizado, portanto, como ignorância, sombra, cegueira, e

devidamente propiciado pela obscura contemplação e apego à matéria densa e sem vida. Poderíamos concluir, assim, que o mal antropológico e moral, nascido de uma veleidade sobrejamente humana, é constituído pelo mais possível desvirtuamento do Bem e do Belo essenciais (SCHAFER, 2012, p. 210).

Retomando as reflexões de Gabriela Carone, para quem o mundo antigo só poderia conceber a existência absoluta do Bem e, portanto, o mal tão só como não existência ou existência desprovida do espírito ou de sua reta razão, haveríamos que nos debater com a inquietante verificação de que também haveria uma percepção cósmica do mal, para além da ação ou vontade humanas. Desse modo, a pergunta: "como podem os seres humanos ser responsáveis por males como aqueles que advêm da natureza e de forças exteriores a ele, como as catástrofes naturais, as doenças, etc.?" (CARONE, 2008, p. 241) nos causa profundo desconcerto, uma vez que partimos daquele princípio segundo o qual o mundo é constituído a partir de um cosmos bom, belo e que tem a própria alma divina a ele imanente ou providente. No entanto, uma resposta condizente a essa visão cósmico-sagrada, e afastado qualquer dualismo próprio das percepções gnósticas ou maniqueístas do período tardo-antigo, será dada por Carone, ao insistir que o mal natural ou não-humano seria, na verdade, também a ele devido, seja por seu influxo no meio natural ou social no qual vive e o qual altera, seja por sua ignorância ao atribuir esse valor, ou seja, o mal, a circunstâncias e naturezas que, de fato, não são necessariamente más, negativas ou de toda contrárias ao Bem. Tal tese, conforme nos adverte a própria autora, tende a negar a própria erudição platônica mais tradicional, ou melhor, a de alguns comentadores dessa tradição que, fundamentados sobretudo no Livro X do diálogo platônico *Leis*, tenderam a ver a existência em Platão de um mal cósmico ou absoluto, tese que negaria, aliás, as afirmações de outros seus diálogos, como o *Timeu* que, como já indicamos, afirmaria a geração do Universo segundo o Bem e o Belo, e desprovido de toda inveja por parte do seu artífice. Não obstante, Carone nos demonstra, apoiada ainda no livro X das *Leis* (CARONE, 2008, p. 269) que o próprio Platão atribui aos humanos, inclusive em um nível cósmico, o próprio governo do Universo, tendo, portanto, o homem uma responsabilidade causal mais que acidental pela ordem ou desordem do mundo, ou seja, pelo bem ou pelo "mal" que o acometeria. Lembremos, ademais, que o Universo é para Platão um organismo vivo de cuja alma nós mesmos participamos.

Como o universo, o humano é provido de uma alma automotora que implica, por isso, autodeterminação; mas, diferentemente da alma cósmica ou divina, a alma humana não goza de total razão (*logos*), por isso deixa-se levar por paixões, pela ignorância do mundo sensível, provocando e determinado o mal, enquanto desvio ou o esquecimento do bem; em nível geral, "convertemo-nos numa fonte potencial de desordem e deformidade no universo e, portanto, de mal" (CARONE, 2008, p. 268).

Mas o mal natural que, como vimos, pode ser atribuído pelo menos parcialmente aos humanos, também não deve, por isso, ter necessariamente um agente causal em si, muito menos intrínseco à natureza cósmica e racional divina. Ele pode ser tão somente incidental, ou seja, ainda que tenha sua origem na própria alma do universo, não por isso deve ser atribuído a uma vontade causante do seu espírito divino e cósmico que o anima.

Em lugar disso, a questão a respeito da desordem natural poderia ser respondida dizendo que se trata de um resultado incidental, não pretendido de movimentos corpóreos transmitidos pela ação dotada de propósito da alma do mundo. Essa explicação poderia ser sustentavelmente fornecida pelo *Timeu*: a alma intencionalmente move um corpo, e este outro corpo, até o efeito proposital da alma começar a diminuir e o corpóreo começar a manifestar movimento fortuito, o que não está mais no escopo do propósito inicial da alma. Nesse caso, a alma (mesmo a alma boa, divina) seria ainda a causa de todo movimento, incluindo o movimento desordenado como resultado incidental, o que não é significado por ela e pelo que ela, portanto, não é responsável, de um modo que não afetaria a excelência de Deus, mas, no máximo, acentuaria as limitações com as quais ele tem que lutar devido à natureza do corpóreo (CARONE, 2008, p. 271-272).

Portanto, há mais que uma causa para o mal, há algumas delas, inclusive aquela de razão incidental. No entanto, a questão deve continuar sendo tratada a partir da natureza e da ação humana. Será sempre um valor, um conceito ou uma percepção de caráter essencialmente cultural, psicológico ou até mesmo idiossincrático; nunca poderá remeter a um valor universal e, menos ainda, a uma entidade ontológica e absoluta. No âmbito da Antiguidade Tardia, como vimos, as concepções filosóficas sobre o mal não dariam conta de sua percepção eminentemente religiosa que assumiram tantas formas como agentes: o demiurgo ignorante ou o Deus veterotestamentário por arte dos gnósticos; o princípio maligno, criador e detentor desse mundo por parte dos maniqueístas; e, por fim, o diabo, o príncipe deste mundo por parte dos cristãos. Resta observar que a tradição ocidental, a mesma que chega até nós hoje, ficou com as sensibilidades em lugar das ideias.

## Referências

### Documentação primária

- AGUSTÍN DE HIPONA. Del Génesis a la Letra. **Obras Completas XV**. Madrid: BAC, 1952.
- FILONE DE ALESSANDRIA La creazione del mondo. In: **Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia**. Testo Greco a fronte. Edizione de a cura de Roberto Radici. Milano: Bompiani, 2005.

- GREGÓRIO DE NISSA. **A Criação do Homem**. São Paulo: Paulus, 2011, p. 49-165.
- \_\_\_\_\_. **A Grande Catequese**. São Paulo: Paulus, 2011, p. 285-387.
- JOÃO CASSIANO. **Conferências de 1 a 7**. Tradução de Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Mosteiro de Santa Cruz, 2003.
- ORIGENE. **Il principi**. Torino: UTET, 2010.
- ORÍGENES DE ALEXANDRIA. **Escritos Espirituales**. Edición preparada por Teodoro H. Martín. Madrid: BAC, 1999
- PLATONE, Timeo. **Tutte le Opere**. Testo greco a fronte. Edizione a cura de Enrico V. maltese e Francesco Adorno. Roma: Newton Compton, 2009.
- PLOTINO. **Enneadas**. Testo greco a fronte. Edizione a cura de Giuseppe Faggin. Milano: Rusconi, 1996.
- PORFIRIO. **Vita de Plotino**. Testo greco a fronte. Edizione a cura de Giuseppe Faggin. Milano: Rusconi, 1996.

### Obras de apoio

44

- AMARAL. Ronaldo. **Da renúncia ao mundo à abolição da história**. Campo Grande: UFMS, 2011.
- BRÉHIER, Émile. **La Philosophie De Plotin**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1961.
- BRISSON, Luc; FRONTEROTTA, Francesco (Org.). **Platão leituras**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 101-112.
- BROWN, Peter. **El mundo de la Antigüedad Tardia**. Madrid: Gredos, 2012.
- CARONE, Gabriela R. **A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas**. São Paulo: Loyola, 2008.
- DODDS, Eric R. **Paganos y cristanos en una época de angustia**. Madrid: Críandad, 1975.
- GIRGENTI, Giuseppe. L'identità di Uno ed Essere nel Commentario al Parmenide di Porfirio e la recezione in Vittorino, Boezio e Agostino. **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica**, v. 86, p. 665-688, 1994.
- LOVEJOY, Arthur. **A grande cadeia do ser**. São Paulo: Palíndromo, 2005.
- RADICE, Roberto. **Platonismo e creazionismo in Filone de Alessandria**. Milano: Vita e Pensiero, 1989.
- REALE, Giovanni. **Platão**. São Paulo, Loyola, 2007.
- \_\_\_\_\_. **História da Filosofia: Antigüidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 2012. v. 1.
- SPIDLIK, Tomas. **La espiritualidad en el oriente cristiano**. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- SCHÄFER, Christian (Org.). **Léxico de Platão**. São Paulo: Loyola, 2012.