

De Natura

La naturaleza en la Edad Media

VOLUMEN I

Editores

José Luis Fuertes Herreros
Ángel Poncela González

TEXTOS E ESTUDOS DE FILOSOFIA MEDIEVAL

DIRETOR

José Meirinhos (Universidade do Porto)

Esta obra se publica en el marco de la colaboración entre el proyecto *La Filosofía de las Pasiones* (BOCYL-D-29032011-32/ SA 378A11-1 – Departamento de Filosofía de la Universidad de Salamanca) y la línea temática *Medieval and Early Modern Philosophy* del Instituto de Filosofía da Universidade do Porto (proyecto estratégico FIL/00502, financiado por fondos nacionales a través de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia / Ministério da Educação e Ciência, Portugal) y con el apoyo de SOFIME.



UNIVERSIDAD
DE SALAMANCA
CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA

IF : Instituto
: de
: Filosofia
UNIVERSIDADE
DO PORTO

ISSISH International Society
for the Study of Iberian
Scholastic Humanism



DE NATURA

LA NATURALEZA EN LA EDAD MEDIA

Volumen I

EDITORES

José Luis Fuertes Herreros

Ángel Poncela González



DE NATURA

LA NATURALEZA EN LA EDAD MEDIA

2 volúmenes

Editores: José Luis Fuertes Herreros y Ángel Poncela González

Capa: António Pedro

© Autores – Gabinete de Filosofia Medieval – Edições Húmus

Edições Húmus, Lda., 2015

Apartado 7081

4764-908 Ribeirão – V. N. Famalicão

Telef. 926 375 305

humus@humus.com.pt

Impressão: Papelmunde, SMG, Lda. – V. N. Famalicão

1.ª edição: Dezembro de 2015

Depósito legal: 402967/15

ISBN: 978-989-755-160-4

Coleção

Textos e estudos de Filosofia Medieval, 8

ÍNDICE

VOLUMEN I

Introducción	11
--------------	----

PONENCIAS

La resemantización de la natura aristotélica en la argumentación de la teoría política medieval <i>Francisco Bertelloni</i>	17
A absolução da Natureza e a natureza do Humano <i>Mário S. de Carvalho</i>	39
Natura ut ratio <i>Laura Corso de Estrada</i>	63
A condição paradoxal da natureza humana no Tratado <i>De fine ultimo hominis</i> de Francisco Suárez <i>Paula Oliveira e Silva</i>	79
Natura naturam vincit <i>Michela Pereira</i>	101
Contingência e conhecimento da natureza <i>Roberto Hofmeister Pich</i>	121
La Universidad de Salamanca del medioevo al renacimiento <i>Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares</i>	145
Da fealdade e da beleza do/no mundo <i>José Maria Silva Rosa</i>	183
Unas consideraciones ontológicas sobre la relación entre naturaleza y gracia <i>Jorge Uscatescu Barrón</i>	211

COMUNICACIONES

Perpendiculum Scientiarum <i>Florentino Aláez Serrano</i>	235
Suárez en Cambridge <i>Francisco T. Baciero Ruiz</i>	245

Natureza humana: imagem ou abismo? <i>Diogo Morais Barbosa</i>	255
La «venenosa» <i>donación de Constantino</i> según Francesc Eiximenis <i>Bernardo Bayona Aznar</i>	265
Una aproximación contemporánea a las cuestiones fundamentales de la Filosofía de Santo Tomás de Aquino <i>Isabel Beltrá Villaseñor</i>	277
Les phénomènes météorologiques dans la <i>Postilla super librum</i> <i>Sapientiae Salomonis</i> de Robert Holkot (d. 1349), <i>lectio</i> 72 (71) <i>Pascale Bermon</i>	285
Escepticismo y crítica del lenguaje en el debate epistemológico de Francisco Sánchez <i>Manuel Bermúdez Vázquez</i>	299
La moral de la economía en Tomás de Mercado <i>Mauricio Beuchot</i>	309
Naturaleza y «uti est» en el <i>De coniecturis</i> de Nicolás Krebs <i>José Luis Caballero Bono</i>	317
El alcance existencial de la reflexión filosófica <i>José María Carabante</i>	325
La hermandad de las esclavas <i>Jonatan Caro Rey</i>	335
De la naturalización de la política a la relativización del naturalismo <i>Francisco Castilla Urbano</i>	343
La noción de persona en la <i>Summa Theologiae</i> de Santo Tomás de Aquino <i>Jesús Manuel Conderana Cerrillo</i>	353
El concepto de <i>Naturaleza</i> en la <i>Metafísica Teológica</i> de San Bernardo de Claraval (1090-1153) <i>Ricardo da Costa</i>	363
El precio justo legal y el precio justo accidental en Tomás de Mercado <i>Alfredo Culleton</i>	375
Las ideas lulianas sobre la Naturaleza de las cosas en textos castellanos medievales <i>Francisco José Díaz Marcilla</i>	385
Juan el Damasceno y el debate sobre la naturaleza del universal en el siglo XIV <i>Alexander Fidora</i>	395
De natura fruitionis ad mentem Duns Scoti <i>Gonçalo Figueiredo</i>	405

Struttura logica ed ontologica della natura nelle tarde opere latine di Raimondo Lullo <i>Francesco Fiorentino</i>	417
Los símbolos de la Naturaleza en Alain de Lille <i>Pablo García Castillo</i>	427
La recepción suareciana de la doctrina escolástica de la animación retardada <i>José Ángel García Cuadrado</i>	435
Las pruebas a posteriori en el <i>Monologion</i> de San Anselmo <i>Ignacio García Peña</i>	445
De <i>natura voluntatis</i> <i>Javier García-Valiño Abós</i>	453

VOLUMEN II

La naturaleza de las cosas <i>Martín González Fernández</i>	473
La conciencia voca en el modo del callar <i>Beatriz González Rodríguez</i>	485
Sobre la <i>voluntas ut natura</i> en Tomás de Aquino <i>Cruz González-Ayesta</i>	493
Naturaleza humana y filosofías de la historia <i>Marco Antonio Hernández Nieto</i>	501
Aristóteles en París <i>Pilar Herráiz Oliva</i>	511
La simplicidad de la naturaleza divina en la <i>Metaphysica</i> de Alberto Magno <i>Juan José Herrera</i>	519
Physicorum sigillum <i>José Higuera Rubio</i>	529
Conocimiento y finalidad de la naturaleza <i>Andrés L. Jaume</i>	539
Estado de Naturaleza y Dominio en Domingo de Soto <i>David Jiménez Castaño</i>	547
El siglo de las condenas (1250-1350) <i>Francisco León Florido</i>	557

El universo como poema divino <i>Isabel María León Sanz</i>	567
Escotismo colonial tardío <i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	577
La pleamar de las profecías fue rechazada ya en el siglo XIII <i>Adam Machowski</i>	587
El ser del espíritu en Tomás de Aquino <i>Gabriel Martí Andrés</i>	597
Los comentarios <i>De Passionibus</i> en la Escuela de Salamanca <i>María Martín Gómez</i>	607
Bosquejo semiótico e histórico-literario sobre la naturaleza comunicativa de la sepultura y de la estela sepulcral <i>Isabel Mata</i>	615
¿Libertad como derecho natural o como derecho jurídico? <i>Manuel Méndez Alonzo</i>	627
Naturaleza humana y naturaleza divina en las primeras obras espirituales de Arnau de Vilanova <i>Jaume Mensa i Valls</i>	635
Trasfondo metafísico de los primeros concilios cristológicos <i>Fermín Muñoz Atalaya</i>	643
La versión modal del argumento ontológico <i>Rodrigo Neira Castaño</i>	653
El transcendentalismo en Tomás de Aquino y Duns Scoto <i>Carlos Ortiz de Landázuri</i>	659
De natura animalium et Bartholomaeus Anglicus <i>Ricardo Piñero Moral</i>	669
<i>Natura vero assimilatur quaternario</i> <i>Nicola Polloni</i>	679
<i>Potestate civili proprietate naturalem est</i> <i>Ángel Poncela González</i>	689
El opúsculo <i>De veritate</i> de Roberto Grosseteste <i>Adrián Pradier</i>	707
La posible influencia del <i>Timaeus</i> en los planteamientos cosmológicos del <i>Liber Diuinorum Operum</i> de Hildegarda de Bingen <i>Georgina Rabassó</i>	719

El mundo como espacio para el amor en el <i>Libro de Amigo y Amado</i> de Ramón Llull <i>Miguel Ángel Ramírez Cordón</i>	729
La percepción del tiempo en la Comedia de Dante Alighieri <i>Diana Ramírez López</i>	739
El derecho natural en el <i>Ars brevis quae est de inventione iuris</i> de Ramon Llull <i>Rafael Ramis Barceló</i>	745
De la naturaleza de la filosofía árabe según el jesuita Juan Andrés (m. 1817) <i>Rafael Ramón Guerrero</i>	755
Naturaleza y razón en el siglo XII <i>César Raña Dafonte</i>	765
O argumento da eternidade e o problema da presciência divina no pensamento de Luis de Molina <i>João Rebalde</i>	775
La lógica del siglo XVI en las tierras ibéricas y al norte de los Pirineos <i>Walter Redmond</i>	783
Autonomía <i>in temporalibus</i> y preeminencia social del poder laico en el anónimo <i>Rex pacificus Salomon</i> <i>Pedro Roche</i>	793
La Edad Media a la luz del Humanismo renacentista <i>Jéssica Sánchez Espillaque</i>	803
Naturaleza humana <i>Josep-Ignasi Saranyana</i>	813
Suárez y la proyección de lo “Moderno” <i>Miquel Seguró</i>	821
Apuntes para una iconografía luliana <i>Anna Serra Zamora</i>	831
Considerações acerca da retórica e dos métodos argumentativos em Al-Farabi <i>Francisca Galiléia Pereira da Silva</i>	841
El concepto de naturaleza como unidad causal en D. Gundissalinus <i>María Jesús Soto-Bruna</i>	851
Natureza e valencior pars no <i>Defensor Pacis</i> de Marsílio de Pádua <i>Sérgio Ricardo Strefling</i>	859
Le noyau anti-averroïste de la physique neuve de Raymond Lulle <i>Constantin Teleanu</i>	869

El orden de composición de los tratados del <i>Corpus Dionysiacum</i> <i>Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas</i>	881
La Creación como acto de amor y el amor como clave hermenéutica del acceso a la naturaleza <i>Ignacio Verdú Berganza</i>	891
Naturaleza y antropología en Ramón Llull <i>Jaime Vilarroig</i>	901
Relación entre naturaleza humana y condición humana <i>Susana B. Violante</i>	911
Los dos bienes de la naturaleza humana según Francisco de Vitoria <i>M^a Idoya Zorroza</i>	921
Índice onomástico	931

DA FEALDADE E DA BELEZA DO/NO MUNDO.

Gnose, antignose e monstros em Santo Agostinho

José Maria Silva Rosa*

É bem conhecido o arreigado esquema gnóstico-maniqueu que, para valorizar a salvação da alma, tem de tornar maus e diabolizar o Deus criador, a criação do mundo, a natureza e o homem. O jovem Agostinho, ávido ouvinte dos «mistérios acerca do princípio, do meio e do fim», conheceu bem o mito maniqueu¹ bem assim as suas consequências no que respeita ao estatuto ontológico do mundo (*globus horribilis*), mandado fabricar pela astúcia de um «Pai das Luzes» apanhado de surpresa e incapaz de derrotar as Trevas em combate singular. Fabricado a partir de uma mistura espúria – *de cuius commixtione cum malo et tenebrarum gente mundus sit fabricatus*² –, o cosmos material está aí como uma prisão da alma, véu denso e espesso que a impede de reconhecer a sua origem e de regressar à sua pátria luminosa e celeste. Em vez de espelho cristalino e símbolo, a natureza visível é opacidade e armadilha. É igualmente bem conhecido o esforço do Agostinho convertido, desde 386, para, *contra manicheos*, recuperar a bondade ontológica de toda a criação, v.g. em textos como *De ordine*, *De Natura Boni*, *De Genesi ad litteram*, *Contra Epistulam quam vocant 'Fundamenti'*, entre muitos outros. Mas nem por isso deixaram alguns de observar, já em sua vida, que Agostinho, por supostamente *nunca ter lavado as mãos dos mistérios de Manés*, ficara de tal modo

* Universidade da Beira Interior, Faculdade de Artes e Letras, Covilhã, Portugal, jrosa@ubi.pt.

1 Um estudo detalhado do *mito maniqueu* encontra-se em François DÉCRET, *L'Afrique Manichéenne (IV^e – V^e siècles). Étude historique et doctrinale*, Études Augustiniennes, Paris 1978, pp. 294 e ss; Agostinho conheceu e aderiu ao maniqueísmo em Cartago, por volta do ano 373.

2 AGOSTINHO, *Contra Fortunatum* 1.

abismado na soteriologia da alma que se desinteressara pelo mundo: não era ele quem dizia³ que *apenas desejava conhecer Deus e a alma, e absolutamente mais nada*? Importa reavaliar a justeza da censura não só à luz desses textos de Agostinho, mas inclusive daqueles que mais colocam no centro o *drama da alma*, como é o caso de *Confissões*. Com efeito, não é precisamente nesta obra que Agostinho coloca a *beleza das coisas* (*species rerum*) como correlato primeiro da intencionalidade interrogante da alma⁴? E não pode mesmo o *ordo occultus* que pervaga todo pensamento de Agostinho ser repensado à luz de uma *ontologia do belo*⁵ que se exprime não só na alma e em Deus, mas igualmente no mundo todo, e na relação entre os três? Como articular isso com tais acusações de *contemptus mundi*?

Mas é verdade que, por outro lado, tal beleza do universo – *pulchritudo universitatis, carmen universitatis*⁶ – considerada na sua imensa diversidade e universalidade⁷, correlativo imediato da *interrogatio* de Agostinho, não pôde deixar de se confrontar, v.g., num determinado momento do plano de desenvolvimento da obra *De Civitate Dei* (livro XVI), com grande perplexidade, com o seu *disforme* oposto, não já ao nível mitológico, cosmogónico ou de qualquer luta arqui-primordial imaginária, mas no plano fáctico e histórico: precisamente a fealdade física, as aberrações e os *monstros* presentes no mundo. E por isso, num fórum científico que se inscreve deliberadamente sob o signo *De Natura*, talvez não devamos esquecer essoutro fascínio pelo feio e pelo teratológico como se os homens precisassem «de monstros para se tornarem humanos»⁸.

3 AGOSTINHO, *Soliloquia* I, 2, 7: «Deum animam scire cupio. – Nihilne plus? – Nihil omnino».

4 AGOSTINHO, *Confessiones* X, 6, 9.

5 Cf. Ana Rita FERREIRA, *Do Escondido. Santo Agostinho e os Limites da Estética* (Tese de Doutoramento, policopiada), Universidade de Lisboa, Lisboa 2012. Em *De Sermonibus Domini in monte* 1,34; *De Diversis quaestionibus octoginta tribus* 40 (*et alibus*), Agostinho refere-se a tal *occultus ordo*.

6 AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 7, 19; *De Musica*, VI, 11.

7 Cf. AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 144, 13: «Nonne considerata uniuersa pulchritudine mundi huius, tamquam una uoce tibi species ipsa respondet: non me ego feci, sed deus?»

8 José GIL, *Monstros*, Relógio D'Água, Lisboa 2006, p. 82.

I. «Este mundo não é bom nem belo»

«Este mundo não é nem bom nem belo».⁹ É assim que um dos maiores estudiosos da gnose e do maniqueísmo, H.-Ch. Puech, resume a ideia central que praticamente percorre todos os sistemas gnósticos dos primeiros séculos da era cristã¹⁰, afirmação que tem a sua maior expressão no negativismo cosmológico e no pessimismo antropológico de Manés ou Manichaeus (c.216-275) e dos seus seguidores, nos sécs. III e IV d.C..

Bem mais próximo de nós, no seu recentíssimo ensaio sobre a cultura que acaba de publicar, Mario Vargas Llosa, Prémio Nobel da Literatura em 2010, afirma que «en ellos [Dostoievski, Tolstoi, Mann, Kafka, Joyce, Proust] aprendí que el mundo está mal hecho y que estará sempre mal hecho – lo que no significa que no debemos hacer lo possible para que no sea todavía peor de lo que es – que somos inferiores a lo que soñamos e vivimos en la ficción, y que hay una condición que compartimos, en la comedia humana de la que somos actores...»¹¹.

Vargas Llosa não é maniqueu, mas pode bem fazer parte de certas linhagens de cripto-gnosticismo que permaneceram na cultura ocidental, mormente na literatura, eivando os diagnósticos negativos daqueles que U. Eco, em tempos, apelidou de «apocalípticos», i.e., os que, em todas as épocas, mormente na nossa, têm uma visão crítica e pessimista sobre a cultura, vista sempre pelos prismas da queda e da degradação *espectacular*¹². Seja como for, se tentarmos reconstruir o arco de mais de dois mil anos de literatura, religião, teologia, ciência, filosofia que vai desde Simão o Mago, Valentino, Basíledes, Marcião, Manés, etc., até afirmações como as de Vargas Llosa, nunca deixamos de encontrar, metamorfoseado em muitos moldes e glosado em muitos registos, o mesmo escândalo com o mal e a monstruosidade no mundo¹³.

9 Henri-Charles PUECH, *En torno a la Gnosis I. La gnosis y el tiempo y otros ensayos*, Taurus, Madrid 1978, p. 216: «Este mundo no es ni bueno ni bello, y no puerder ser obra sino de dioses subalternos o de un Dios inferior.»

10 Para um conspecto geral sobre *ansiedade soteriológica*, comum a cristãos e pagãos de todas tendências, nos primeiros séculos da nossa era, cf. Eric R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.

11 Mario Vargas LLOSA, *La Civilización del espectáculo*, Alfaguara, Madrid, 2012, p. 217 («Dinosaurios en tiempos difíciles»). Já encontrávamos tal crítica da cultura em Günther ANDERS, nos anos 50, ou em Guy DEBORD, v.g., *La Société du Spectacle*, Éditions Champs Libre, Paris 1983, em moldes não maniqueus.

12 Umberto ECO, *Apocalípticos e integrados*, Lumen, Barcelona 1965.

13 H.-Ch. PUECH, *En torno a la Gnosis I*, p. 275, n.9 (citando o *Corpus Hermeticum*, VI, 2; X, 10): o mundo é mau. Paul RICOEUR, «Le ‘péch  original’ – Étude de signification», in: *Le*

É um dado, como também Claude Tresmontant demonstrou cabalmente em *La métaphysique du christianisme*¹⁴, que o esquema geral do gnosticismo consistiu em afirmar a malignidade da criação a fim de sobrevalorizar a bondade da redenção; negar a natureza para afirmar a graça iluminante que invade repentinamente a alma do *gnostikós*. Na gnose, toda a genealogia é demonizada para dar lugar à soteriologia, à doutrina da salvação. Importa, porém, sublinhar que, dentro das muitas correntes gnósticas, e em razão do seu dualismo ontológico radical, foi o maniqueísmo que mais dramatizou ao extremo esta oposição entre a fabricação de um mundo material mau, que nunca deveria ter existido, e os complexos processos de libertação da luz divina prisioneira nas trevas e nas volutas do tempo. Daí a imensa profusão de mitos, mistérios, sacramentos, cantos, litânicas, ritos viáticos, símbolos, tabus dietéticos, sexuais, selos da boca, selos da mão, selos do seio¹⁵, etc., relativos à salvação e ao resgate da alma atascada nos infernos da matéria.

Não interessa, para o nosso propósito, debater aqui nem as inúmeras variações do chamado «enigma gnóstico» nem a *vexata quaestio* da sua origem: se nasceu como heresia especificamente cristã, dentro das comunidades helenizadas do cristianismo primitivo (von Harnack); se mergulha as suas raízes em narrativas orientais pré-cristãs (mitos egípcios, persas e babilónicos); ou se esteve na génese da própria pregação evangélica de Jesus, discípulo de João Baptista, como querem outros (hipótese de um ‘mandeísmo baptista’), etc.. Tal questão permanece ainda hoje objecto de estudo e de muita controvérsia¹⁶. O que mais nos importa é o traço comum às inúmeras máscaras com que o gnosticismo neotestamentário se apresenta: a denegação da bondade da natureza e a afirmação de que a salvação vem exclusivamente pela *gnôsis*.

Conflit des Interprétations. Essais d’Herméneutique, Seuil, Paris 1969, p. 268: «L’angoisse existentielle qui est à la racine de la gnose est tout de suite située dans un espace et un temps orientés; le cosmos est machine de perdition et de salut, la soteriologie est cosmologie».

14 Claude TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne: problèmes de la création et de l’anthropologie des origines à Saint Augustin*, Seuil, Paris 1961.

15 Cf. AGOSTINHO, *De Moribus ecclesiae catholicae et de moribus manicheorum* 2, 19-20. A bibliografia que se pode consultar a propósito é legião: cf. Michel TARDIEU e Jean-Daniel DUBOIS, *Introduction à la littérature gnostique I. Collections retrouvées avant 1945*, Cerf / CNRS, Paris 1986; António PIÑERO et als. (Orgs.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y Cosmológicos*, Editorial Trotta, Madrid, 2000; Nahal TAJADOD, *Mani, Le Bouddha de Lumière. Catéchisme manichéen chinois*, Cerf / CNRS, Paris 1990; André VILEY (org.), *Psaumes des Errants. Écrits manichéens du Fayyûm*, Cerf / CNRS, Paris 1994.

16 Cf. Simone PÉTREMENT, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Cerf, Paris 1984.

Tal afirmação generalista, porém, não basta para determinar um *gnostikós* em geral, nem o maniqueu em particular. É preciso realizar aquilo que H.-Ch. Puech chamava uma *fenomenologia da gnose*, i.e., surpreender e descrever as modalidades concretas e as atitudes práticas do gnóstico-maniqueu face a Deus, ao mundo, à situação humana e às actividades do dia-a-dia, desde a higiene, à sexualidade, passando pela alimentação, o trabalho, a oração, a pregação, o modo de vida, etc.. O que, aliás, é um programa infindo, tal a exuberância de traços que a gnose e o maniqueísmo patenteiam.

a) Deus

Em relação a Deus, o aspecto mais decisivo é a oposição entre o ‘Deus verdadeiro’, Pai Celeste, Pai das Luzes, absolutamente transcendente e separado do mundo (alógeno, alheio, outro, *alius*, *totaliter alter*, *allós héteros*, ...), princípio da iluminação, da salvação e da libertação da alma, sem qualquer relação com a matéria, e um outro «deus» menor, inferior, ignorante no melhor dos casos, ou, no pior, um «deus maligno e maldito»¹⁷, invejoso, cruel e sádico, culpado da situação monstruosa em que o homem se encontra neste mundo.

De um modo geral, os gnósticos, especialmente Marcião de Sínope (c. 140 d.C.) e seus discípulos, afirmam não apenas que o universo e a natureza em geral são más porque foram fabricados por um ‘deus aprendiz’ inconsciente, mas antes por um ‘deus mau’, tirânico, ciumento, autor da criação e da Lei mosaica. Quer uma quer outra têm por finalidade não permitir que a natureza luminosa que há no homem tome consciência de si própria a fim de regressar à sua pátria celeste. É por isso que ele, o «deus maligno», criou ou fabricou o mundo aprisionando a luz na matéria; foi por isso que proibiu Adão de comer árvore do conhecimento do bem e do mal que o libertaria e lhe traria a consciência de ser aquilo que é, da sua essência divina – *sereis como deuses*¹⁸; foi por esta revelação que castigou e condenou a Serpente a rastejar e a comer o pó da terra, obrigando-a a ficar em contacto permanente com o seu aqui-inimigo, a matéria – Serpente, aliás, que que era o *Amigo* e o

17 A propósito da «maldição da criação», de mundo dominado pela «fatalidade astrológica» e do criador visto como «deus maldito» cf. H.-Ch. PUECH, *En torno a la Gnosis I*, p. 293, n.26 (retomando ORÍGENES, *Contra Celso*, VII, 27): «o ‘deus maldito’ (*theós kètheramenos*), oposto ao ‘grande deus’ (...) é o deus dos judeus, criador deste mundo, o deus de Moisés e do Génesis: ‘o deus maldito dos judeus que faz chover e trovoar, que é o criador deste mundo...’».

18 Gn 3, 5: «eritis sicut dii».

Companheiro (*sýzugos*), enviado pelo Pai a Adão para o acordar e lhe revelar a sua verdadeira condição de exilado filho da Luz; foi por isso ainda que, depois da *bendita* transgressão de Adão e Eva, lhes interditou de imediato o acesso à árvore do Conhecimento e à árvore da Vida... Em suma: todas as tentativas feitas pelo Pai Celeste ao longo do Antigo Testamento para acordar a luz cativa no homem foram anuladas pelo ‘deus mau’, especialmente mediante os mandamentos da *Torah*, esse imenso conjunto de prescrições maquinais, repetitivas, rotineiras, minuciosamente elaboradas com o fim de adormecer os homens no hábito. Foi igualmente com essa finalidade narcotizante que o ‘deus diabólico’ do Antigo Testamento enviou inúmeros mensageiros, anjos e profetas, que mais não eram que agentes ao serviço dos arcontes carcereiros da fantástica cosmografia gnóstica.

Mas se, como se disse, este era um esquema geral da gnose, muito especialmente marcionita, devemos notar que no caso concreto do maniqueísmo, a criação do mundo não é resultado directo da obra de um *deus maligno* ou de um *deus ignorante*. Nem por isso, porém, o estatuto ontológico da natureza e do homem resultam mais aceitáveis, bem pelo contrário. No caso concreto da cosmologia maniqueia, os textos fundadores de Manés – que conhecemos através de Agostinho (*De Natura Boni, Contra Epistulam quam vocant ‘Fundamenti’, Contra Faustum, ...*) e não só – revelam-nos que no *tempo do princípio* existia uma oposição eterna e absoluta entre Deus, o Bem, o Espírito e a Luz a norte; e o Diabo, o Mal, a Matéria, as Trevas a sul. Mas de supetão, *in illo tempore* imemorial fora da história, houve uma inesperada e invejosa investida da Raça das Trevas contra o Reino da Luz. A primeira batalha desta guerra foi perdida pelo guerreiro – o Homem Primordial – que o Pai das Luzes enviou para as fronteiras do seu território, para conter o assalto. Apetrechado com as armas e a couraça feita dos cinco elementos celestes, esse enviado foi vencido pelas hostes teratológicas das Trevas, aprisionado e deixado inconsciente da sua identidade. Seguiu-se o desejado repasto: a avidez dos monstruosos seres que integravam as hostes terrosas saciou-se, ainda que provisoriamente, ao comerem a substância luminosa do Homem Primordial. É um colossal festim, pejado de monstros diabólicos, seres abortivos, arrepiantes, em que R. Tolkien se talvez terá inspirado para criar os *Orcs* de *O Senhor dos Anéis*.

b) O Mundo

Sentindo-se incapaz de vencer a Trevas em confronto aberto, é então que Deus Pai da Grandeza gizou uma estratégia de libertação alternativa, de longo prazo: envia outro dos seus éons, o Espírito Poderoso, para, da sobrevivida *commixtio* (mistura) entre Luz e Trevas, ou seja, dos destroços da batalha onde uma parte de si tinha ficado prisioneira, fabricar o *globus horribilis*, o *globus horridus tenebrarum*¹⁹, i.e., este universo visível, que funcionará como um grande lagar do cósmico, o qual, uma vez posto em movimento em torno da *Coluna do Louvor*, irá operar uma admirável centrifugação cósmica, na qual o elemento celeste será apartado do terreno, tal como o azeite na prensa se separa do bagaço. O mundo vem a existir, portanto, como efeito secundário, em razão da impotência inicial do Deus bom face à voracidade das trevas. Como repetidamente aparece nas citações que Agostinho ou Evódio fazem dos textos dos maniqueus, «Mani diz que há duas naturezas, uma boa e outra má: foi a boa que fez o mundo e foi da má que o mundo foi feito.»²⁰ «Este Espírito Poderoso, ao fabricar o mundo com os corpos cativos da raça da Trevas, ou antes, com os membros do deus, vencidos e prisioneiros (...), é o organizador do cosmos»²¹ em «oito terras e dez firmamentos»²². Esta fabricação seguiu segundo uma lógica qualitativa: as partes mais ricas em luz ficavam mais afastadas do centro, na periferia do cosmos e, assim, mais próximas do reino da luz; as partes mais pobres em luz ficavam no centro. Todo este mundo visível é, pois, o resultado, em graus diferentes, da distribuição da matéria em que a luz se encontra cativa²³. A terra propriamente dita é feita dos cadáveres e dos restos da *gens tenebrarum* caída em combate. Feita a partir da substância demoníaca, a organização astrológica dos planetas é constitutivamente má. Foi pensada para funcionar como um imenso sistema prisional, em cuja cela mais interior, a mais bem guardada, está Terra e, nela, a alma divina prisioneira.

19 Cf. AGOSTINHO, *Contra Faustum*, 5, 7: «globus tenebrarum», ou também *cruz, lenho, madeira, matéria...*; *Contra Faustum* 2,5; 22, 22; *De Natura Boni* 42.47; *Contra Secundinum* 24.

20 EVÓDIO DE UZALIS, *De fide contra manicheos* 49, 25, 2. AGOSTINHO, *Contra Faustum* XX, 3; *Contra Felicem* II, 2.

21 F. DÉCRET, *L'Afrique Manichéenne...*, pp. 266-267, citando AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XX, 9.

22 AGOSTINHO, *Contra Faustum* 32, 19.

23 AGOSTINHO, *Contra Felicem* I, 9; *Contra Faustum* 22, 9-10; 15, 5; *Contra Epistulam quam uocant 'Fundamenti'* 2, 5; *Contra Fortunatum* 1.

Só aquele a quem foi revelada a *gnôsis*, i.e., o complexo sistema de senhas e contra-senhas que tem de apresentar para passar em cada porta desta Alcatraz cósmica, só esse pode desconstruir o seu horóscopo (i.e., o seu destino astrológico), enganar os arcontes carcereiros com as palavras-passe que lhes foram comunicadas, quebrar os selos e passar, seguro e incólume, pelos sete portões que fazem as ligações entre cada esfera planetária, separadas entre si por complexos labirintos e muralhas intransponíveis de outro modo²⁴. Mas a quem não foi revelado o mapa e o sistema de *passwords*, esse acaba por perder-se no regresso; quando é parado nos postos de controlo astral, não sabe que responder; é aí presa fácil dos vigilantes demoníacos de plantão, que de novo o voltam a encarcerar e devolvem à prisão central.

A exuberância deste conto de fadas persa²⁵ acerca do modo como foi fabricado e arquitectado o cosmos não tem limites. Sublinhemos apenas alguns aspectos mais significativos. A primeira coisa que há a notar é que, à semelhança de outros mitos de origem orientais – lembremos o velho mito babilónico da criação *Enuma Elish*, onde se narra a luta entre Marduk e Tiamat –, a fábula maniqueia afirma que o mundo resultou de uma artimanha congeminada no meio de uma guerra perdida. Estamos no pólo oposto ao (falso e enganador) optimismo onto-cósmico do livro do *Génesis* 1, 31, onde o Deus invejoso, olhando para tudo o que tinha feito, nos quis fazer crer *que era tudo muito bom*. Ao olhar para o alto e ao observar as estrelas, o *gnostikós* nunca pode cantar, como o salmista, que *os Céus cantam a glória de Deus e o firmamento a anuncia a glória das suas mãos* (Sl 8), mas tão-só lamentar a *catástrofe* da ‘criação’. De igual modo, como bem sublinha H.-Ch. Puech, onde os helenos viam uma ordem racional, ritmos e regularidades naturais que causavam espanto e admiração, princípios da *philosophia*, os gnósticos vêem apenas um mundo criado para nos distrair do essencial: a «regularidade é repetição monótona e cansativa. (...) A ordem e a lei (o *nomos* físico e moral), como um jugo insuportável.»²⁶ Deste modo, «o firmamento, cujo espectáculo era para o grego a evocação da ordem e da beleza, e que lhe inspirava sentimentos de admiração e de veneração religiosa [e filosófica], converte-se para o gnóstico no teatro de uma tragédia e de um drama espantoso.»²⁷ A acção dos astros sobre os homens é a expressão da tirania dos arcontes tenebrosos. A perfeição das órbitas circulares que o físico astrónomo tanto admirava, significa a ditadura do

24 H.-Ch. PUECH, *En torno a la Gnosis I*, p. 299.

25 Cf. AGOSTINHO, *De utilitate credendi* 18, 36.

26 H.-Ch. PUECH, *En torno a la Gnosis I*, p. 294.

27 H.-Ch. PUECH, *En torno a la Gnosis I*, p. 303; cf. PLOTINO, *Enéades* II, 9, 13.

mesmo, sempre o *mesmo* e eterno movimento, a mesma pontualidade, nenhuma novidade, tudo pensado para levar alma à repetição dormente, à sonolência, ao tédio, à rotina... Aqui em baixo o nosso verdadeiro 'eu' do alto é como que embalado numa lengalenga para que durma e sonhe nas asas de um destino sobre o qual nada pode; nada o deve despertar. Tudo neste mundo foi feito de propósito para nos manter ignorantes da nossa verdadeira condição, porque de outro modo seria uma situação insuportável. De *divino* e *oikos* acolhedor para os gregos²⁸, de *glória* para judeus e cristãos, o universo tornou-se *escória* e armadilha diabólica. A atitude do *gnostikós* só pode ser, assim, anticósmica. Acometido de uma pungente nostalgia da origem, nada reconhece como seu neste mundo hostil. Ele não tem pois qualquer dificuldade em escolher diante da alternativa *ou* Deus *ou* o mundo. Por conseguinte, se queremos regressar à pátria celeste, ao nosso Pai, temos esquecer a falsa e ilusória escada cósmica, as pedagogias graduadas das instituições, dos saberes escolares, a identidade falsa com que nos numeraram ao entrar nesta prisão, etc.. Tudo isso faz parte de uma conjura inimaginável. O verdadeiro Deus não age pedagogicamente neste mundo, nem condescende com ele; intervém nele apenas para lhe quebrar todas as leis, para contraditar a sua *normal* anormalidade. Deus não é a luz do mundo, mas a luz que ilumina como um clarão a alma do *gnostikós* contra todas as regras deste mundo. Foi precisamente o que aconteceu aquando do nascimento de Cristo (não das *langonhas* de uma mulher, evidentemente!), com o surgimento de uma nova e inesperada estrela, estranha para todos os outros luminares do céu, estrela que brilhava com um brilho não natural, um brilho que não era deste mundo²⁹.

Deste modo, também o tempo físico e psicológico é para o gnóstico um tempo de engano e ilusão. Quer o tempo dos astros quer a distensão da alma exprimem o mesmo logro da consciência prisioneira do hábito, do costume, da memória psicológica, do rito social, das narrativas culturais, monótonas, fastidiosas... «Coração da gnose»³⁰, o tempo é expressão concreta da nossa servidão (*douleia*). Diz-nos que continuamos amarrados aos liames da matéria, no cativeiro, «saco de excrementos» que é o corpo, como afirmava Marcião de Sínope³¹, enredados, enlaçados, continuamente tentados... Contra a linearidade temporal da aliança bíblica (vetero e neotestamentária), tensa entre um princípio e um fim, Alfa e Ômega, e contra a temporalidade circular grega, sem

28 Cf. PLATÃO, *Timeu*; *Epinómide* 982a; ARISTÓTELES, *De Caelo*, etc..

29 Cf. H.-Ch. PUECH, *En torno a la Gnosis I.*, p. 295, n.28.

30 H.-Ch. PUECH, *En torno a la Gnosis I.*, p. 267.

31 H.-Ch. PUECH, *En torno a la Gnosis I.*, p. 304; cf. TERTULIANO, *Ad Marcionem I*, 29.

princípio nem fim, a temporalidade gnóstica é feita de rupturas, abrupções, hiatos, linhas quebradas³², sobressaltos e um *kairós* repentino que afirma quer a impostura da história quer o aborrecimento deste mundo *imundo*.

c) O homem

Quer para a gnose, em geral, quer especialmente para o maniqueísmo muito em particular, o ser humano na sua situação presente é um *freak* anormal que nunca deveria ter surgido. Absurdidade e horror é o que melhor exprime a nossa situação no mundo. O nosso estado é literalmente monstruoso, porque somos *monstros* resultantes uma mistura iníqua (*coinquinatio*) de duas realidades arqui-inimigas: a luz e as trevas. A guerra inicial prolonga-se assim, sem quartel, em todas as etapas da narrativa maniqueia, neste caso em especial no chamado *tempo do meio*. «A nossa condição temporal é por isso uma aliança monstruosa de espírito e de matéria, de luz e de obscuridade, de divino e de diabólico, uma mescla em que a nossa alma corre o risco de ser infectada e que é para ela ocasião de sofrimento e de pecado. O nosso nascimento é que nos introduz nesta catividade vil dentro do corpo e do tempo, e é a nossa existência terrena que nos mantém nela».³³

A fantástica antropogonia maniqueia, que decorre directamente da cosmogonia, relata que depois da fabricação do *globus horribilis*, logo que o Espírito Poderoso pôs em rotação a Coluna do Louvor e todo o universo ficou a rodar sobre si, as fêmeas demoníacas prenhes, que tinham sido incrustadas no firmamento, foram acometidas de vertigens por causa do movimento circular e abortaram. Muitos dos seus desmanchos caíram na terra ainda vivos, conseguindo sobreviver ao abortamento e à queda. Logo a raça pestífera começou a copular e multiplicar-se. Em razão da sua origem belicosa, porém, começaram também a lutar agora entre si e a devorar-se a fim de roubarem as partículas ou réstias de luz que estava neles prisioneira (a estratégia do Pai das Luzes parecia estar a resultar...). A guerra como princípio de relação mantém-se assim em todos os momentos da narrativa maniqueia e pretende mesmo ser o princípio de inteligibilidade possível para o *tempo do meio* (que não deveria existir *de jure*, mas existia *de facto*). No auge da imensa batalha fratricida, finalmente, o mais poderoso e chefe dos demónios, o Príncipe da Trevas, acabou por ir devorando muitos outros dos seus membros, absorvendo

32 H.-Ch. PUECH, *En torno a la Gnosis I*, p. 270.

33 H.-Ch. PUECH, *En torno a la Gnosis I*, p. 300.

e ajuntando em si o máximo de luz que podia³⁴. E procurando, de seguida, um meio de evitar que a luz lhe escapasse, engendrou um outro bem mais duradouro: decidiu gerar uma nova mistura, ‘um’ novo ser *ingénuo*, incôscio de si: o homem Adão³⁵, de onde foi tirada Eva. E assim os nossos primeiros pais, como escrínios feitos de barro, de húmus e pó da terra, haveriam de encerrar em si, de modo absolutamente *inocente*, a luz divina. Os humanos são, pois, aberrações sem unidade *ab origine*, figuras anómalas, entes abortivos, esfinges teratológicas, mistura de almas³⁶, *nós cegos atados com dois laços opostos*, esquecidos da sua verdadeira origem.

Tal foi a forma hábil que o Príncipe das Trevas, ou seja, o deus criador do *Génesis* e de todo o Antigo Testamento, encontrou para manter a luz prisioneira e impedir, ou pelo menos atrasar o mais possível a sua libertação, até que surgiu o contratempo da dita Serpente portadora da Revelação³⁷, que instilou as primeiras suspeitas em Eva e abriu os olhos a Adão para a sua real condição. Mas tal conhecimento essencial, que Caim ainda herdou e por isso se rebelou, perdeu-se e não passou para o resto da humanidade. Deste modo, o Pai das Luzes teve de continuar a remeter outros enviados (Zoroastro, Jesus,...) até que, finalmente, enviou Manés: o Espírito Santo Paráclito *que vem revelar toda a verdade*.

A presente condição humana é, portanto, a de uma autêntica ignomínia e sê-lo-á até que se opere a separação final entre a Luz e as Trevas (*tempo do fim*). Até lá, a alma boa em nós tem de suportar continuamente o seu mau companheiro, o corpo. «Se não tivéssemos corpo, mas apenas alma [boa], esta não teria pecado nem se tornaria culpável de pecado.»³⁸ Mas em nós habita *a raiz de todos os males* (*radix omnium malorum*) que nos compele ao pecado³⁹.

34 Cf. H.-Ch. PUECH, *En torno a la Gnosis I.*, p. 301; cf. *De Natura Boni*, 46.

35 *Adam* significa justamente *terroso, extraído da terra, do barro, da lama* (cf. AGOSTINHO, *Contra Faustum* II, 4; V, 4; François Décret, *Aspects...*, pp. 270-271).

36 Cf. AGOSTINHO, *De Duabus animabus*.

37 É o Deus Pai das Luzes que envia a Serpente, figura de Cristo, a Adão (cf. AGOSTINHO, *Contra Faustum*, I, 2,3; XV, 9; XXII, 49; *De haeresibus*, 46, 15) para lhe transmitir a gnose salvadora, despertando o que nele havia de luz, a fim de que reconheça a diferença entre o bem e o mal, conhecimento que o deus maligno do Antigo Testamento reservava para si. A Serpente, «o Amigo», nome que também se aplica ao *gêmeo* de Manés, o Espírito Santo, assume assim o papel de revelador, função que também tinha na pedagogia gnóstica dos ofitas (cf. *De Genesi contra manicheos*, II, 16, 39; cf. F. DÉCRET, «Mani, 'L'autre Paraclet'», in *Augustinianum* 32 (1992), p. 107 *et passim*).

38 AGOSTINHO, *Contra Fortunatum* 20: «(...) si sola uersatur anima in corpore constituta, cui deus, ut dicis, liberum arbitrium dedit, sine peccato esset nec peccatis se obnoxium faceret.»

39 Cf. AGOSTINHO, *Contra Faustum*, 12, 13; 22, 22.

A guerra arquí-primordial e o conflito cósmico prolongam-se assim no interior de cada um de nós, nas figuras do *homem exterior, terrestre, velho* e do *homem interior, celeste, novo*, afirmam os maniqueus interpretando Paulo *pro domo sua*⁴⁰.

De tal *mito de origem* decorrem logicamente o pessimismo maniqueu e todas as suas atitudes em relação às acções humanas, que agora só podem ter dois sentidos totalmente exclusivos e antagonistas: ou prolongar a agonia da Luz presa no inferno do corpo material, ou comprometer-se na guerra sem quartel contra as Trevas. Neste combate nada é neutro: tudo se alinha ou a favor ou contra a Luz. A sexualidade procriadora é o modo mais horrível de prolongar o cativeiro. Exteriormente, para os ignorantes, gerar filhos é prolongar a obra da vida. Mas na verdade a geração de novos filhos é apenas obra de morte, prosseguindo o degradante espectáculo deste mundo, a obra satânica de *gerar escravos para a escravidão*. Pela sexualidade procriadora, as partículas de luz cativas na matéria, rodam e rodopiam de idade em idade, de transmigração em transmigração, «enterradas na noite da carne»⁴¹ e no abismo dos infernos. Como afirmava Marcião, na passagem acima referida, fomos engendrados na obscenidade, nascidos entre convulsões imundas, atrozes, grotescas; o corpo é um «saco de excrementos» e de podridão a que só a morte põe termo.⁴² Mas o que vale exemplarmente para a sexualidade, vale para todas as outras dimensões da vida humana, até que não sejam *iluminadas* pela gnose: a política, a sociedade, a economia, as instituições, o estudo, o trabalho, os comportamentos, o modo de vestir, de comer, de beber, etc..

II. «Toda a natureza é boa e bela»⁴³

É bem conhecido o esforço imenso com que o Agostinho convertido ao neoplatonismo e ao cristianismo se dedicou a refutar o maniqueísmo em todas as suas dimensões e consequências: ontologia, gnosiologia, ética, estética, moral, política, exegese bíblica, teologia, etc., e a recuperar a unidade, a bondade e a beleza de Deus, do homem e da natureza, uma vez que «a negação

40 AGOSTINHO, *Contra Faustum*, 24, 1-2; cf. *Rm* 6, 7; *1 Cor* 15, 17; *2 Cor* 4, 16; *Ef* 3, 16; *Cl* 3, 9.

41 H.-Ch. PUECH, *En torno a la Gnosis I.*, p. 300.

42 Cf. H.-Ch. PUECH, *En torno a la Gnosis I.*, p. 404.

43 AGOSTINHO, *De Natura boni* 3: «Omnis ergo natura bona est.»; 8: «Autem decedentibus et succedentibus rebus temporalibus quaedam in suo genere pulchritudo...»; 19; *De Libero arbitrio* III, 36; *Contra Epistolam quam vocant 'Fundamenti'* 29.37.

da excelência da criação é a primeira de todas as heresias cristãs.»⁴⁴ Não se exagera se se disser que não há nenhuma obra de Agostinho que, de um modo ou de outro, não se inscreva contra a gnose maniqueia, pois o maniqueísmo é a tentação perene do pensamento sempre quer pensar a positividade do mal no mundo⁴⁵. Pode mesmo ter acontecido que o seu ímpeto noético e zelo apolo-gético, inscrevendo-o sob a agenda alheia das interrogações do maniqueísmo, o tenham conduzido nalgum momento para aquilo que Paul Ricoeur designa de equívoca «antignose quase-gnóstica»⁴⁶.

Mas não é esse grandioso *conflito de interpretações* que rasga e atravessa toda a obra do Agostinho antimaniqueu até ao zeloso antipelagiano queremos refazer aqui, nem tal seria possível. Para o nosso propósito interessa delinear apenas algumas das linhas principais, pois o que pretendemos é averiguar se é procedente ou não – e achamos que não é – a observação dos que afirmam que Agostinho, por alegadamente ter ficado abismado pelo drama da alma, teria esquecido a natureza e o mundo.

Um por todos, recordemos aqui as palavras de um grande estudioso de Santo Agostinho, Henri Irenée Marrou: «A alma humana, a sua natureza, as suas necessidades; Deus que explica uma e satisfaz as outras: eis tudo o que Agostinho quer saber. Nesta perspectiva, não há lugar para o mundo e a para ciência que o explora. Insistamos neste ponto: a filosofia agostiniana é um *de anima, de Deo*. Não há nele lugar para um *περὶ κόσμου*».⁴⁷ H. I. Marrou, evidentemente, nunca sugere, como Juliano de Eclana no meio da refrega sobre o pecado original dos recém-nascidos, que foi por *nunca ter lavado as mãos dos mistérios de Manés* que Agostinho ficou abismado na soteriologia da alma e na necessidade da graça divina para socorro da natureza. Até porque o asserto em causa não se refere à natureza humana decaída, mas antes ao conjunto de toda a natureza criada, *o céu e a terra*, conforme os vários comentários que Agostinho fez ao livro do *Génese*, e ao «estudo científico» dos mesmos.

44 C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme...*, p. 89.

45 Cf. Steven RUNCIMAN, *Le manichéisme médiéval. L'hérésie dualiste dans le christianisme*, Payot, Paris 1949, pp. 7 e ss.

46 «Le 'péché originel': étude de signification», in: *Le Conflit des Interpretations. Essais d'Hermeneutique*, Seuil, Paris 1969, p. 267.

47 Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, Boccard, Paris 1938, pp. 233-234: «L'âme humaine, sa nature, ses besions; Dieu qui explique l'une et comble les autres: voilà tout ce qu'Augustin veut savoir. Dans cette perspective il n'y a pas de place pour le monde et la science qui l'explore. Insistons sur ce point: la philosophie augustiniennne est un *de anima, de Deo*; il n'y a pas de place chez elle pour un *περὶ κόσμου*.» (cf. AGOSTINHO, *Epistula* 11, 2; 118, 3).

Sem dúvida que existem passagens de Agostinho onde parece que não haver lugar para um qualquer *De Mundo*. Costuma citar-se a propósito a já referida passagem dos *Soliloquia* onde Agostinho confessa à Razão que só deseja *conhecer Deus e a alma*. Ao que aquela insiste: «Nada mais?» E Agostinho responde taxativo: «Absolutamente mais nada.»⁴⁸ Deveremos retirar desta afirmação, e de outras parecidas que se lhe podem acrescentar, que Agostinho se desinteressava de todo pelo resto da natureza criada, bem assim pelo seu estudo? Em nosso entender, tal seria um grave erro quase-maniqueizante e introduziria um inútil princípio de confusão na hermenêutica integral praticada por Agostinho. Basta passar os olhos justamente pelo princípio do livro X de *Confessiones*⁴⁹ para vermos que a demanda agostiniana pela felicidade não exclui o estudo positivo das criaturas. Poderemos até ver aí todo o programa de um *quadrivium* que, não o tendo Agostinho concluído, como era seu intento inicial, em 386, também nunca o inviabilizou ou apodou de inútil. A sabedoria verdadeira não se opõe à ciência, mas supõe-na⁵⁰.

A questão pode colocar-se no cruzamento de dois níveis: um de ordem ontológica e outro de ordem gnosiológica. Em termos de prioridade ontológica, nunca se pode conhecer inteiramente qualquer realidade criada sem conhecer o seu princípio originante. É por isso que Agostinho, em *Confissões* X, depois de interrogar uma primeira vez, de passagem, os quatro elementos do universo, se vira para a alma, para o interior como via por onde espera conhecer melhor Deus⁵¹, não para n'Ele ficar alheado e abismado, como se já tivesse resolvido assim o seu caso íntimo e a sua angústia existencial, mas como quem vai a Deus para melhor conhecer e retornar ao mundo, à sociedade dos homens e à comunidade cristã. Os livros XI, XII e XIII de *Confissões*, no seu regresso ao tempo e às criaturas, seriam incompreensíveis sem esta devolução ao mundo que o encontro com Deus do livro X comporta. Como Deus é o princípio criador *ex nihilo* de toda a realidade, nunca se conhecerá completamente toda e qualquer natureza, inclusive a alma, sem conhecer Deus. Mas é difícil para quem analisa ou quer afirmar a tese manter o equilíbrio que Agostinho nunca desfez, pelo menos em termos cosmológicos (já que do ponto de vista

48 AGOSTINHO, *Soliloquia* I, 2, 7.

49 AGOSTINHO, *Confessiones* X, 8, 9: «interrogavi mundi molem...», «interrogavi terram...», «interrogavi mare et abyssos...», «interrogavi auras...», «interrogavi caelum, solem, lunam, stellas...».

50 Cf. AGOSTINHO, *De Trinitate*, XIII.

51 AGOSTINHO, *Confessiones* X, 1, 1: «'cognoscam' te, cognitor meus, 'cognoscam, sicut et cognitus sum'.»

antropológico, os excessos da gnose antignostica, na querela antipelagiana do *peccatum naturae*, levaram-no longe de mais).

Assim, para que o homem possa conhecer o que é o objecto primeiro e último do seu desejo, e ao contrário do *gnostikós* que nega o cosmos e a história à espera de uma luz divina que lhe ilumine de súbito a mente, Agostinho passa pela salubérrima pedagogia das coisas exteriores – «reucat se ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora»⁵² – não como quem delas foge, mas para a elas poder retornar com um olhar mais justo e renovado, e uma apreciação mais exacta e rigorosa. Aliás, *pelos sentidos entra também a própria admonição da verdade*, afirma ele contra os maniqueus⁵³.

Como já sustentámos alhures⁵⁴, devemos dizer de novo, ainda que de forma muito sucinta, que a resposta de Agostinho aos maniqueus consistiu em deslocar a pergunta pelo mal do plano ontológico – *Quid malum?* – para o plano ético – *Unde malum faciamus?* Assim, contra a malignidade substancial da criação, Agostinho contrapõe a necessidade de uma fenomenologia que acaba por mostrar que o mal (no caso dos seres materiais, mas não só) é a sua corrupção física e material⁵⁵, não a sua natureza, a qual, aliás, é a condição de possibilidade da mesma corrupção, e por isso atesta um bem. Do ponto de vista ontológico radical, o mal é um *nada* de ser, uma privação do bem (*privatio boni*) que só seria atingida totalmente pela aniquilação do mesmo ser⁵⁶. Enquanto houver *ser* há sempre uma natureza boa e bela⁵⁷. Por isso,

52 AGOSTINHO, *Enarrationes In Psalmos* 145, 5. *Contra Epistulam quam vocant 'Fundamenti'* 36: «docet autem unus uerus magister, ipsa incorruptibilis ueritas, solus magister interior: qui etiam exterior factus est, ut nos ab exterioribus ad interiora reuocaret,»; *De Trinitate* 11, 1: de corporalibus exterioribus similitudinum documenta capiamus.» *De Trinitate* 14, 5: «nempe ab inferioribus ad superiora ascendentes uel ab exterioribus ad interiora ingredientibus.» (cf. também *Epistula* 55, 1, '*Ad inquisitiones Januarii*').

53 AGOSTINHO, *De Genesi contra manicheos* 2, 30: «quamuis per illos intret etiam ipsa admonitio ueritatis.» Cf. *De Genesi ad litteram*, 12, 32; *Retractationes*, 1, 6: «per corporalia cupiens ad incorporea.»

54 José Maria Silva ROSA, *Em busca Centro. Investigações sobre a noção de Ordem em Santo Agostinho* (período de Cassiciaco), Lisboa, Universidade Católica Editora 1999.

55 AGOSTINHO, *Contra Epistulam quam vocant 'Fundamenti'* 35: «Quodsi non inuenitur in rebus malum nisi corruptio et corruptio non est natura, nulla utique natura malum est.» (cf. também nº40); *Contra Secundinum* 19; *Enchiridion* 12; *De Civitate Dei* XII, 3, 5;

56 AGOSTINHO, *De Natura boni* 6: «Corruptio autem si omnem modum, omnem speciem omnem ordinem rebus corruptibilibus auferat, nulla natura remanebit.» *De Civitate Dei* XI, 17: «uitium autem ita contra naturam est, ut non possit nisi nocere naturae.»

57 AGOSTINHO, *In Epistulam Iohannis ad Parthos* 4, 5: «...uisionem quamdam, uisionem praeellentem omnes pulchritudines terrenas, auri, argenti, nemorum atque camporum, pulchritudinem maris et aeris, pulchritudinem solis et lunae, pulchritudinem stellarum, pulchritudinem angelorum, omnia superantem; quia ex ipsa pulchra sunt omnia.»

também o *ser do diabo* não escapa a este princípio⁵⁸, ao contrário do que os maniqueus diziam do Príncipe das Trevas. Não podem estar, assim, «em seu perfeito juízo aqueles a quem desagrade alguma coisa da tua criação», isto é, os que defendem «a teoria das duas substâncias (...), tal como eu não estava ao desagradarem-me muitas coisas que fizeste.»⁵⁹

É sabido que a leitura das *Enéades* de Plotino⁶⁰ ajudou Agostinho na construção da resposta filosófica contra a gnose e o maniqueísmo. Mas foi igualmente uma arejada leitura do relato do livro *Gênesis*, por mão de Ambrósio e Simpliciano, onde cada coisa criada por Deus é dita boa, e todas em conjunto muito boas (*Gn* 1, 31), que ajudam Agostinho a repensar em novos moldes a criação de todas as coisas *ex nihilo*. Todas as coisas são boas na medida em que todas têm modo, beleza e ordem⁶¹. Não há nada que não contenha em si este *vestigium trinitatis*; tal é o acorde maior da ontologia optimista e musical de Agostinho⁶².

Finalmente, à questão *unde malum faciamus?* Agostinho responde com a perversidade da vontade afastada do bem supremo e voltada para si própria⁶³. E a razão desta perversidade não é o seu ser, mas *ter sido feita do nada* (ex

58 AGOSTINHO, *De Civitate Dei* XI 17: «itaque fecit, ut diabolus institutione illius bonus, uoluntate sua malus...» Boaventura dirá mais tarde (*Commentarius in I librum Sententiarum*, I, 31, 2) *que até a imagem do diabo pode ser bela quando representa bem a sua fealdade*.

59 AGOSTINHO, *Confessiones* VII, 14, 20; *Sermo Lambot* 2: «Quidquid, inquam, diligis ut negligas deum non fecit nisi deus. Si enim pulchrum non esset, a te non diligeretur. Et pulchrum unde esset, nisi ab illo inuisibiliter pulchro crearetur? Aurum diligis, deus creauit. Corpora pulchra et carnem diligis, deus creauit. Amoena praedia diligis, deus creauit. Lucem istam pro magno diligis, deus creauit. Si propter quod deus creauit negligis deum, rogo te, dilige et ipsum deum.»

60 Quase de certeza o tratado II, 9, contra os gnósticos.

61 AGOSTINHO, *De Natura boni* 4: «Proinde cum quaeritur, unde sit malum, prius quaerendum est, quid sit malum. Quod nihil aliud est quam corruptio uel modi uel speciei uel ordinis naturalis. Mala itaque natura dicitur, quae corrupta est; nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est.» *De Civitate Dei* V, 11; *De Genesi aduersus manicheos* 1, 26; *Contra Epistulam quam vocant 'Fundamenti'* 29; *Contra Faustum* 20, 7; 21, 6; *De Trinitate* 11, 18; *De Genesi ad Litteram* 4, 3; *Enchiridion* 118; *sermo* Dolbeau, 26, 31 (a inspiração de Sb 11, 21 é recorrente).

62 José Maria Silva Rosa, «Da ambiguidade da música na Antiguidade tardia e no pensamento de Santo Agostinho», in: *Santo Agostinho e a Cultura Portuguesa* (Actas das Jornadas da Escola de Formação Teológica de Leigos, 14 e 15 de Fevereiro de 2004), Centro de Formação e Cultura, Leiria-Fátima 2004, pp. 137-162.

63 AGOSTINHO, *Confessiones* VII, 22: «Et quaesiui, quid esset iniquitas, et non inueni substantiam, sed a summa substantia, te deo, detortae in infima uoluntatis peruersitatem proicientis 'intima sua' et tumescentis foras.» Cf. *De Libero arbitrio* II, 37; III, 64; *Confessiones* VII, 5; VIII, 10; *Contra Faustum* 5, 9; 6, 3; 22, 48; *De Genesi ad litteram* 7, 27; *De Civitate Dei* XI, 33; XIV, 7.8.28

*nihilum*⁶⁴) por um Deus que quis simplesmente que existissem porque é bom (*quia voluit – quia bonus*⁶⁵). Esta é a resposta de Agostinho, nas suas linhas essenciais. E ela não cauciona, de modo nenhum, a crítica de que não há nele espaço para a consideração da natureza e para o estudo do mundo. Mas se em vez de uma resposta global, que exigiria percorrer muitos textos no *opus* agostiniano, nos centrarmos tão-só em *Confissões*, onde a relação entre a alma e Deus é dramatizada de modo exemplar, podemos ver que é precisamente aí que Agostinho pode ser chamado *poeta do sensível/da sensibilidade*, alcançando-se mesmo a uma autêntica transfiguração de ambos, no livro X, mediante uma fina fenomenologia da presença-ausência de Deus nas criaturas captadas pelos sentidos. Escutemos Agostinho, logo a abrir este livro, ainda antes de ter interrogado a totalidade do cosmos, na figura elementares da terra, ar, água e fogo:

O céu, e a terra, e todas as coisas que neles existem me dizem a mim, por toda a parte, que te ame, e não cessam de o dizer a todos os homens, de tal modo que eles não têm desculpa. (...) de outra forma, é para surdos que o céu e a terra entoam os teus louvores. Mas que amo eu, quando te amo? Não a beleza do corpo, nem a glória do tempo, nem esta claridade da luz, tão amável a meus olhos, não as doces melodias de todo o género de canções, não a fragrância das flores, e dos perfumes, e dos aromas, não o maná e o mel, não os membros agradáveis aos abraços da carne. Não é isto o que eu amo, quando amo o meu Deus, E, no entanto, amo uma certa luz, e uma certa voz, e um certo perfume, e um certo alimento, e um certo abraço, quando amo o meu Deus, luz, voz, perfume, alimento, abraço do homem interior que há em mim, onde brilha para a minha alma o que não ocupa lugar, e onde ressoa o que o tempo não rouba, e onde exala perfume o que o vento não dissipa, e onde dá sabor o que a sofreguidão não diminui, e onde se une o que a saciedade não separa.⁶⁶

A teoria da participação presente neste excerto, pela qual o participante mostra e esconde ao mesmo tempo o participado, permite que Agostinho encete uma via onde a beleza visível dos corpos, a doçura das melodias, a fragância

64 AGOSTINHO, *De Civitate Dei* XI, 1.6.8; 14, 13; *Contra adversarium legis*, 1, 8.

65 Cf. AGOSTINHO, *De Genesi adversus Manicheos* 1, 4; *De Genesi ad litteram* 3, 24; *Contra Faustum* 26, 8; *In Iohannis euangelium* 42, 10; *De Civitate Dei* XI, 23, entre muitas outras ocorrências; cf. R. H. COUSINEAU, «Creation and Freedom. An Augustinian Problem: 'Quia Voluit'? and/or 'Quia Bonus'?», in: *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), pp. 253-271.

66 AGOSTINHO, *Confessiones* X, 6, 8.

dos perfumes, o sabor dos manjares, a suavidade das carícias começam por funcionar como operador analógico e anagógico da busca de Deus, na transição do sensível para o inteligível. Tudo na criação devem aqui símbolo, admonição e viático. Sem dualismo, panteísmo ou idolatria, estamos no pólo oposto ao cosmos-armadilha e rotina dos gnósticos e maniqueus. Como bem nota C. Tresmontant, a metafísica de inspiração cristã que este texto bem patenteia tem a dupla tarefa, quase paradoxal: frente ao pensamento grego tem de desdivinizar os astros e fazê-los descer à ordem natural dos outros seres sublunares, diferentes de Deus; mas contra o gnosticismo e o maniqueísmo tem de afirmar a bondade de todas as coisas, a santidade da matéria, da carne assumida pelo Verbo Encarnado. Feita essa restrição, podemos falar, à maneira dos estoicos, de uma *conspiratio* de todos os seres apontando para o seu princípio transcendente: «E elas [as coisas] exclamaram, em alta voz» / «et exclamauerunt uoce magna». E é aqui, como começámos por dizer no início, que a beleza (*species*) das coisas materiais surge como correlato primeiro da intencionalidade do espírito humano orientado para a transcendência do mundo, de si mesmo e de Deus: «Contemplá-las era a minha pergunta e a resposta delas era a sua beleza.» / «Interrogatio mea, intentio mea, responsio eorum, species eorum.»⁶⁷

Alguém poderia objectar que Agostinho apenas as contemplava, o que não basta para a constituição de um *De Mundo*. Sem dúvida que Agostinho não está aqui apostado em estudar o mundo de uma forma desinteressada, neutra, como quem estuda um *objecto* com o qual nada tem a ver. Querer encontrar isso em Agostinho é pedir, anacronicamente, o que ele não pode nem quer dar. Mas isso não implica que Agostinho rejeite a ciência do mundo, por exemplo, o estudo matemático e rigoroso do funcionamento dos astros. Foi da confrontação entre esse estudo matemático, aprendido na escola, com as fábulas maniqueias sobre as órbitas, os eclipses, as chuvas e as metamorfoses hermafroditas da lua e do sol, etc., que Agostinho conclui que os maniqueus haviam invertido o chamariz inicial com o haviam atraído: então «promettiam ensinar e não mandavam crer» (*De Utilitate credendi*), mas agora já «não ensinavam, antes mandavam crer».

Devolvida da beleza do mundo para a consideração de si mesma – «et direxi me ad me» –, a alma começa então a ascensão pelos degraus interiores de si mesma e pelos vastos palácios da memória: «Irei também além desta força da minha natureza, ascendendo por degraus até àquele que me criou, e

67 AGOSTINHO, *Confessiones* X, 6, 9; *Sermo Domini in Monte* 1, 34: «et omnes naturae in ordine suo gradibus suis pulchrae sunt.»

dirijo-me para as planícies e os vastos palácios da memória.»⁶⁸ O que se segue até ao fim do livro é uma riquíssima e muito fina fenomenologia da memória e uma psicografia muito apurada dos ‘lugares da alma’⁶⁹.

Precisamente no final deste percurso tão laborioso e tão cheio de dificuldades⁷⁰, eis que Agostinho, como que para celebrar o encontro paradoxal tão longamente almejado – «Onde é que, então, eu te encontrei (...) *senão em ti*, acima de mim?»⁷¹ – opera, enfim, a mais bem conseguida transfiguração espiritual de toda a experiência sensível, carreando para aí todos os elementos do mundo que superara e pelos quais ascendera, bem assim as correspondentes funções da alma, num quiasma superador. Aqui Agostinho já não ensina, já não descreve, já não tenta mostrar nada: a fenomenologia deu lugar à celebração do encontro, à linguagem do louvor que realiza no mesmo acto diz. Eis a matéria do mundo transfigurada em esplendor espiritual:

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! E eis que estavas dentro de mim e eu lá fora, a procurar-te; e eu, sem beleza, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste. Tu estavas comigo e eu é que não estava contigo. Retinham-me longe de ti aquelas coisas que, se em ti não fossem, não seriam. Chamaste e clamaste e rompestes a minha surdez; brilhaste, cintilaste e afastaste a minha cegueira; exalaste o teu perfume, e eu respirei e suspiro por ti; saboreei-te e tenho fome e sede; tocaste-me e ardi no desejo da tua paz.⁷²

68 AGOSTINHO, *Confessiones* X, 8, 12: «transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et uenio in campos et lata praetoria memoriae...».

69 Para este percurso ascensional que aqui não aprofundamos, cf. José Maria Silva Rosa, «Da cisão extrema, no maniqueísmo, à identidade como relação, em *Confissões X*», In: *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e Actualidade*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2002, pp. 697-722.

70 AGOSTINHO, *Confessiones* X, 16, 25: «ego certe, domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii.»

71 AGOSTINHO, *Confessiones* X, 26, 37: «ubi ergo te inueni, ut discerem te, *nisi in te supra me?*» (itálico nosso)

72 AGOSTINHO, *Confessiones* X, 27, 38: «sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui! et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. mecum eras, et tecum non eram. ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. uocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustauisti et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.»

III. Da fealdade e da monstruosidade no mundo

Mas quando se deixa o domínio desta comoção estético-religiosa; ou quando se passa do plano a impugnação dos «contos de fada persas», i.e., do horizonte mítico-poético das fábulas maniqueias repletas de monstros, demónios e outros seres teratomorfos; quando se deixa o âmbito da refutação doutrinal em âmbito estritamente filosófico e teológico, como vimos antes, e transitamos para o plano efectivo da história dos povos, há uma hesitação mínima⁷³ de Agostinho a propósito da fealdade e da monstruosidade no mundo que merece ser notada. Será que deveremos afirmar que também há beleza, por exemplo, nos monstros? À luz do esquema geral do pensamento de Agostinho, e admitindo que haja monstros, a resposta tem de ser positiva no horizonte de uma Providência estética e moral sempre integradora do mal, da dissonância, da desarmonia e da desordem (v.g., *De Ordine*, *De Natura boni*, antecipando as teodiceias). Ainda nesta perspectiva, já quase no final de *A Cidade de Deus*, bem pode Agostinho concluir que, na ressurreição da carne, todas as deformações de natureza física serão abolidas e toda a monstruosidade desaparecerá⁷⁴. Mas antes da linha-de-fuga trazida pela absolvição escatológica, coloca-se a questão histórica da monstruosidade concreta, não já moral⁷⁵, mas física. Refaçamos brevemente a problemática para captarmos a importância da ‘hesitação’ passageira de Agostinho.

No livro XVI de *A Cidade de Deus*, ao começar a apresentar o desenvolvimento efectivo das duas cidades misturadas no tempo – no âmbito do que podemos talvez considerar a primeira tentativa da humanidade por realizar uma *história unificada e comparada* das civilizações – interroga-se o autor de *De Civitate Dei* sobre o modo como, depois do Dilúvio, se podem ter multiplicado e diferenciado as raças espalhadas pelo mundo, a partir dos três filhos de Noé. Pergunta-se, a este propósito, se é de admitir que, da sua descendência, tenham nascido as raças monstruosas de homens de que fala a história dos

73 J. GIL, *Monstros*, p. 32.27, refere-se-lhe como «embaraço» ou «ambiguidade». Em AGOSTINHO, *De Duabus animabus*, 10, contra a teratologia maniqueia, não hesitara dizendo claramente que não há monstros: *as opiniões deles, maniqueus, é que eram monstruosas* (cf. também *De Genesi ad litteram* 7, 11).

74 AGOSTINHO, *De Civitate Dei* XXII, 12.15.

75 AGOSTINHO, *De Natura Boni* 47: «o scelestum monstrum»; ou em *Confessiones* II, 6, 14; VIII, 9, 21: «unde hoc monstrum?» a propósito das tormentas morais interiores que dilaceravam a *câmara escura* do seu coração.

povos⁷⁶, e que com grande verosimilhança se diz viverem em certas regiões do Oriente (Agostinho rejeita liminarmente os antípodas⁷⁷, não apenas em razão da pertinente forma esférica da Terra e da possibilidade de que essa outra parte esteja coberta de água, mas sobretudo porque isso quebraria *ab initio* a unidade do género humano, já nem todos seriam descendentes de Adão, com todas as consequências que isso implicaria para a unidade da história, especialmente a sagrada, no que respeita à universalidade da redenção do género humano operada por Cristo).

O fascínio e a crença generalizada da Antiguidade tardia e da Idade Média, construída a partir de relatos de historiadores e de viajantes⁷⁸ do período helenístico os quais afirmavam ter visto tais raças, ou falado com quem as vira, levantam aqui um complexo problema teológico a Agostinho. É que o *monstro*, enquanto *Outro*, põe em causa o sistema habitual de representações do homem, do seu corpo físico e assim também da sua *humanitas*, bem como da ordem e da beleza do mundo, como um todo. Neste passo já não se trata de argumentar contra à teratologia fantástica dos maniqueus (a partir da Bíblia ou da reflexão racional), nem de questionar o simbolismo das figuras assombrosas da mitologia grega e egípcia, como o Minotauro, Anúbis ou a Esfinge⁷⁹, mas de se confrontar com a afirmação da monstruosidade histórica, positiva, física, real, empiricamente comprovável. Nesta perspectiva, a existência de raças humanas monstruosas ameaça quer a veracidade bíblica (cujo sentido literal Agostinho nunca abandona e onde tais monstros não aparecem

76 AGOSTINHO, *De Civitate Dei* XVI, 8: «quaedam monstrosa hominum genera, quae gentium narrat historia...». Já antes, em *De Civitate Dei* VII, 4.26-27; XII, 14, a questão dos monstros (bifrontes, quadrifrontes, etc.) se lhe colocara. Cf. também *De Trinitate* III, 7.19; 12, 18; Gustave BARDY, «Monstruosités et curiosités», Note complémentaire 15, Bibliothèque Augustinienne 36, Paris 1960, pp. 709-711.

77 AGOSTINHO, *De Civitate Dei* XVI, 9; cf. Gabriella MORETTI, «The Other World and the 'Antipodes'. The Myth of the Unknown Countries between Antiquity and the Renaissance», In: Wolfgang HAASE & Meyer REINHOL (Eds.), *The Classical tradition and the Americas*, Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1993, pp. 241-284, para os Padres da Igreja e em particular Agostinho, cf. pp. 262-263 e ss; Valerie Irene Jane FLINT, «Monsters and the Antipodes in the Early Middle Ages and Enlightenment», in: *Viator (Medieval and Renaissance Studies)*, 15 (1984), pp. 65-80.

78 J. GIL, *Monstros*, pp. 23 e ss, refere vasta bibliografia sobre o assunto: a *História de Alexandre* de Hecataios de Mileto (séc. VI a.C.), pejada de monstros e relatos fantásticos, bem assim Esopo, Heródoto, Ctésias, Aristóteles, Calístenes, Megásteno, etc.. Convoca igualmente a *História Natural* (VII, 2, 2) de Plínio, o Velho; o *Liber monstruorum* de um anónimo do século VIII, entre muitas outras fontes antigas, medievais e modernas.

79 Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, VIII, 2, 3; *De Civitate Dei* XVIII, 13; XIX, 12.

nunca desse modo⁸⁰) quer uma teoria da beleza que gregos e romanos tinham aprofundado a partir das Artes (Policleto, Fídias, Praxíteles, ...), da Retórica (Górgias, Isócrates, Demóstenes, Cícero, Quintiliano, ...) e da Filosofia (Platão, Longino, Plotino...⁸¹) da qual Agostinho se sente herdeiro.

Em primeiro lugar, avança um amplo catálogo, embora não exaustivo, desses alegados monstros humanos, e fá-lo sempre a partir das suas deformidades corporais: seres que têm um só olho; outros que têm as plantas dos pés viradas para trás; humanos hermafroditas, cujo seio esquerdo é feminino, o direito masculino, e que, alternadamente, podem gerar ou dar à luz; outros ainda que não têm boca e apenas respiram pelo nariz; alude seguidamente aos chamados *pigmeus*, homens de muito pequena estatura, da altura de um côvado... E a listagem prossegue referindo-se a supostas mulheres que concebem logo aos cinco anos e só vivem até aos oito; vêm depois os célebres Ciápodes, uns seres muito lesto e com uma única perna, que no Verão se deitam na terra para se protegerem do sol com a sombra desse seu único pé; uma outra raça de seres sem cabeça e que têm os olhos nos ombros; os cinocéfalos, que apresentam uma cabeça de cão e que dão latidos que os tornam mais parecidos com cães do que com homens; e, finalmente, seres fantásticos que já não descreve, mas diz ter visto representados em mosaicos de Cartago e em curiosos livros de história.

Agostinho conclui esta enumeração, que aparentemente pretendia ser o mais exaustiva possível, com a hesitação que referimos: por um lado relativiza alguns daqueles relatos fantásticos, mas, por outro, não nega possibilidade de existirem realmente *raças* monstruosas. Apenas concluiu provisoriamente: «Não há necessidade de acreditar *em todos* estes géneros de homens que se diz existirem.»⁸² Note-se que a restrição de Agostinho é ambivalente. Lança dúvidas sobre algumas das mais fantasiosas criaturas referidas, mas acolhe outras sob determinadas cláusulas. Não nega que algumas possam existir; apenas não é necessário acreditar *em todos* os monstros assim descritos. Seria

80 Mas onde aparecem gigantes, fruto da relação entre anjos prevaricadores e as filhas dos homens (Gn 6, 1-5); AGOSTINHO, *De Civitate Dei* III, V). Agostinho acreditava piamente na existência de gigantes; cf. *De Civitate Dei* XV, 9, o episódio do 'dente de um gigante' (referência a Plínio); *De Civitate Dei* XV, 23: gigantes...; *Enarrationes in Psalmos* 87, 10.

81 Cf. DIONÍSIO LONGINO, *Tratado do Sublime*, Lisboa, INCM, 1984; PLATÃO, *O Banquete*, 215a e ss; *Fedro*, 250 a e ss; PLOTINO, *Enéades* I, 6; V, 8; *et alii*.

82 AGOSTINHO, *De Civitate Dei* XVI, 8: «sed omnia genera hominum, quae dicuntur esse, credere non est necesse.» J. GIL, *Monstros*, pp. 29-30: «Ora isto, em alguém tão aberto a acreditar em factos estranhos e maravilhosos e que encheu a sua obra de uma vasta coleção de *mirabilia*, descritas unicamente pelo prazer da curiosidade, parece-nos insólito.»

tentador, como se disse, associar tais relatos orientais às fábulas mitológicas dos poetas gregos e latinos que ele bem conhecia⁸³, ou rejeitar simplesmente a existência de tais seres. Mas Agostinho não vai por aí. De onde vêm a sua disponibilidade e abertura quanto a considerar a existência de tais seres? Da sua própria experiência pessoal e da confiança em narrativas de outros. Ele próprio relata ter conhecido de seres fisicamente disformes: na cidade de Hippo Zaritus conhecera um homem com pés e mãos em forma de lua, só com dois dedos em cada um dos membros. Por testemunhos que lhe merecem a máxima segurança, sabe que, apesar de raros, de tempos a tempo, aparecem andróginos e hermafroditas nos quais ambos os genitais são evidentes. E quem nunca ouviu falar ou viu fetos abortivos monstruosos? E acrescenta um *prodígio* que, há apenas alguns anos, nascera no Oriente, relatado inclusive por S. Jerónimo: um ser com duas cabeças, dois peitos, quatro braços, mas apenas um ventre e duas pernas, *monstro* que atraía a curiosidade e o fascínio de muitos visitantes⁸⁴.

O carácter incontestável destes *monstra*⁸⁵ que a experiência confirma, levam-no não a negar, mas a admitir analogamente a plausibilidade da existência de raças monstruosas. E neste caso, «a razão que se dá do nascimento entre nós de monstros humanos pode valer também para explicar a monstruosidade de certos povos.»⁸⁶ Agostinho dá aqui um passo bastante complexo. A partir de casos concretos que facilmente entram na ordem, v.g., como admoções moralizantes por parte da divindade, admite uma amplificação generalizante: haveria raças que seriam monstruosas *qua talis*, e que Deus as teria criado para deixar claro que, naqueles *monstros* concretos que nascem entre nós, e dos quais sabemos bem que descendem de pais humanos, a sua sabedoria não se enganara, como se fora inábil artista. Concluiu-se, pois, que «não nos deve parecer absurdo que haja *raças de monstros* no seio da humanidade, pois existem monstros humanos em todas as raças. E para concluir esta questão

83 Como acontece com Medeia; cf. AGOSTINHO, *Soliloquia* 2, 29; *Confessiones* III, 11.

84 AGOSTINHO, *De Civitate Dei* XVI, 8; cf. igualmente *Enchiridion* 85-87.

85 AGOSTINHO, *De Civitate Dei* XXI, 8: «Unde illorum quoque miraculorum multitudo siluescit, quae monstra ostenta, portenta prodigia nuncupantur; quae recolere et commemorare si uelim, huius operis quis erit finis? Monstra sane dicta perhibent a monstrando, quod aliquid significando demonstrent, et ostenta ab ostendendo, et portenta a portendendo, id est praestendendo, et prodigia, quod porro dicant, id est futura praedicant.» Cf. José GIL, *Monstros*, p. 35.

86 AGOSTINHO, *De Civitate Dei* XVI, 8: «Qualis autem ratio redditur de monstrosis apud nos hominum partibus, talis de monstrosis quibusdam gentibus reddi potest.»

com prudência e circunspeção: ou o que se conta acerca das raças é falso; ou não são homens; ou, então, se são homens, descendem de Adão.»⁸⁷

Eis bem recortadas, de novo, as alternativas da discussão agostiniana: ou os relatos não são verdadeiros; e, se não são, então não estamos na presença de seres humanos; ou se são homens, provêm de Adão. Agostinho, como já se disse, teria podido simplesmente «decretar» que para si tais raças não eram humanas. Mas não tinha a certeza disso, até porque a sua experiência com os casos análogos que conhecia inclinavam-no mais para a ideia de que existiam e, assim, só podiam ser humanas. E quando se trata de dados históricos Agostinho tem medo de pôr o pé em ramo verde, pelo que propende a credibilizá-los (como acontece nalguns relatos de milagres). Fora e era ainda precisamente a dimensão histórica do cristianismo⁸⁸ o seu arrimo fundamental tanto contra as heresias cristãs, gnósticas e maniqueias, como contra o an historicismo do *Logos* neoplatónico (*Confissões* VII). E contra a exegese exclusivamente simbólica que os pelagianos faziam do Éden, Agostinho sempre defendeu o seu sentido literal e histórico, desenvolvendo amplamente as contradições doutrinais que decorreriam de uma interpretação apenas figurativa. O sentido literal / histórico deve ser mantido em conjunto com o sentido simbólico / alegórico. Assim, por mais estranhos que nos pareçam os seus corpos, as suas cores, os movimentos, as funções, etc., não podemos duvidar que tais raças teratológicas são «animais racionais mortais», humanos porque descendem do único e primeiro homem, Adão⁸⁹.

A partir de que limiar de deformação física se poderia dizer ou suspeitar de que já não estaríamos em presença de algo humano?⁹⁰ Agostinho nunca se arrisca a dizê-lo, naturalmente, pois o seu critério é de natureza diferente, não podendo nunca abdicar do princípio da unidade da raça humana criada por Deus. Sendo, pois, da raça de Adão não devem ser, não podem ser desumanas como *prima facie* se diria. Não se trata de esfinges ou de cercopitecos...

87 AGOSTINHO, *De Civitate Dei* XVI, 8: «Non itaque nobis uideri debet absurdum, ut, quem ad modum in singulis quibusque gentibus quaedam monstra sunt hominum, ita in uniuerso genere humano quaedam monstra sint gentium. Quapropter ut istam quaestionem pedetentim cauteque concludam: aut illa, quae talia de quibusdam gentibus scripta sunt, omnino nulla sunt; aut si sunt, homines non sunt; aut ex Adam sunt, si homines sunt.»

88 Basta ler os primeiros dez livros de *De Civitate Dei*.

89 AGOSTINHO, *De Civitate Dei* XVI, 8.

90 J. GIL, *Monstros*, p.34: «Há um limiar de estranheza das formas corporais para lá das quais se perde a identidade humana. No embaraço de Santo Agostinho está patente a hesitação da certeza dogmática quanto à alma humana e essa certeza é posta em dúvida pela monstruosidade de determinadas raças.»

Devem ser encarados como *prodigia, mirabilia e portenta*⁹¹ que querem significar alguma coisa para nós, a saber: determinada significação moral ou alegórica. Há pois uma espécie de circularidade argumentativa em Agostinho: que nasçam entre nós seres disformes legitima a plausibilidade das raças monstruosas; a existência destas ajuda a melhor compreender o significado daqueles. Admitir, por outro lado, que pudessem existir várias gêneses paralelas de raças humanas (polifiletismo) estava totalmente fora dos horizontes de Agostinho porque a unidade do género humano (monofiletismo), no seu entender, era claramente afirmada na bíblia⁹².

O horizonte teológico e soteriológico determina assim, por completo, a investigação histórica sobre os monstros. Não podendo negar a deformidade física que podia constatar, nem por conseguinte a probabilidade de haver raças humanas com tais malformações congénitas permanentes, Agostinho recupera o esquema original do combate ao maniqueísmo, que mantém desde as suas primeiras obras: a unidade e a beleza de toda criação; boa toda ela, porque feita por um Deus todo bom. «Deus, que é o criador de todos os entes, sabe em que lugar e quando é ou foi conveniente criar um ser, como sabe de que partes semelhantes ou dissemelhantes há-de formar a beleza do universo. Mas quem o não pode considerar no seu conjunto sente-se chocado com a aparente deformidade de uma parte cuja conveniência e relação com o conjunto ignora. Conhecemos pessoas que nascem com mais de cinco dedos nas mãos e nos pés – e é uma diferença bem menor que outras. Não vá, todavia, alguém lá porque não sabe porque isso aconteceu, ter a loucura de julgar que *o Criador se enganou na contagem dos dedos*. Mesmo quando surgir um caso mais anormal, sabe bem o que faz aquele cujas obras ninguém pode justificadamente criticar».⁹³

91 AGOSTINHO, *De Civitate Dei* XXI, 8: «Realmente, dizemos que todos os portentos são contra a natureza; mas não são. Efectivamente, de que modo é que é contra a natureza o que se produz por vontade de Deus, quando é mesmo a vontade de um tão grande criador que constitui a natureza de toda a coisa criada? Um prodígio, portanto, não sucede contra a natureza, mas contra aquilo que é natureza conhecida.» // «Omnia quippe portenta contra naturam dicimus esse; sed non sunt. quo modo est enim contra naturam, quod dei fit uoluntate, cum uoluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit? Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura.»

92 *Rm* 5, 12: «in quo omnes peccaverunt», conforme a tradução latina da Vulgata que Agostinho utilizava.

93 AGOSTINHO, *De Civitate Dei* XVI, 8: «Deus enim creator est omnium, qui ubi et quando creari quid oporteat uel oportuerit, ipse nouit, sciens uniuersitatis pulchritudinem quarum partium uel similitudine uel diuersitate contextat. Sed qui totum inspicere non potest, tamquam deformitate partis offenditur, quoniam cui congruat et quo referatur

IV. Conclusão

A ironia retórica e a redução da questão ao absurdo e ao risível – o *Criador não se engana a contar os dedos pelos quais as crianças aprendem a contar* – não resolve todas as dificuldades. O mal moral, fruto de uma vontade pervertida, poderia ser reconduzido à doutrina da *privatio boni*. Mas as deformidades físicas genéricas que não se podem imputar a uma vontade má de um indivíduo têm mais dificuldade em ser justificadas pelo mesmo princípio, na medida em que só dependem da vontade boa de Deus. Não podemos dizer analogamente ao mal moral que a monstruosidade rácica é ausência de uma beleza devida porque isso de algum modo colocaria Deus como criador de uma paradoxal monstruosidade positiva. E também não aparece aqui o argumento possível de que essas disformidades humanas genéricas se devem a razões morais⁹⁴, à perversão de uma humana vontade singular, e pelas quais os homens seriam culpáveis. Além de que existem contra-exemplos famosos: Platão descrevia Sócrates como um sileno, feio por fora⁹⁵, um ser monstruoso e horrendo quando se enfurecia, mas por dentro era uma alma de ouro. Portanto, se o argumento moral pudesse valer, talvez, para alguns casos de deformidades pontuais, não colheria genericamente para uma raça enquanto tal. Para tal não há etiologia bastante – sempre «supondo, reitera Agostinho, que é exacto o que se conta acerca da variedade das raças humanas e das diferenças entre elas e nós».⁹⁶

Desta maneira, para justificar a beleza da totalidade do mundo e da natureza humana em particular, incluindo aí o teratológico, Agostinho (não apenas, mas sobretudo) n' *A Cidade de Deus*, só pode colocar-se de um ponto de vista divino sob a História e a Natureza – *sub specie aeternitatis* – e invocar

ignorant. Pluribus quam quinis digitis in manibus et pedibus nasci homines nouimus; et haec leuior est quam ulla distantia. Sed tamen absit, ut quis ita desipiat, ut existimet in numero humanorum digitorum errasse creatorem, quamuis nesciens cur hoc fecerit. Ita etsi maior diuersitas oriatur, scit ille quid egerit, cuius opera iuste nemo reprehendit.» Cf. Umberto Eco (a cargo de), *Historia de la Belleza*, Editorial Lumen, Barcelona 2004, p. 147: «Será missão de muitos místicos, teólogos, e filósofos medievais demonstrar que, no grande concerto sinfónico da harmonia cósmica, os próprios monstros contribuem, ainda que seja por contraste (como fazem as sombras e os claros-escuros num quadro) para a beleza do conjunto». (cf. Cap. V, «La Belleza de los monstros», pp. 131-153).

94 Contra Juliano de Eclana, Agostinho discute e apresenta consequências físicas do pecado original de Adão, mas daí nunca resulta uma 'raça monstruosa'; cf. *Contra Iulianum opus imperfectum* 6, 16.

95 *Banquete* 215a – 216d.

96 AGOSTINHO, *De Civitate Dei* XVI 8: «...si tamen uera sunt quae de illarum nationum uarietate et tanta inter se atque nobiscum diuersitate traduntur»; XVI, 5: «Se houvesse um povo assim passaria à história do curioso e do prodigioso.»

o princípio de uma ordem e beleza últimas⁹⁷ que escapam ao conhecimento sempre limitado do homem ignaro, que vê tudo sempre tão-só de ângulo. Se é a fé na inerrância bíblica e na tradição eclesial que o conduzem a esta solução, não deixa de haver aqui alguma *hybris* daquela «gnose antignóstica» a que aludimos acima. Só a partir da omnividência dos insondáveis desígnios divinos se pode considerar que, na criação, nada, mormente as raças monstruosas, deve ser considerado como feio ou disforme, pois tudo comporta um determinado significado a fim de advertir e conduzir o espírito para Deus⁹⁸, o qual, do mal, do feio e do monstruoso tirará sempre o bem e o belo.

Dentro desta linha aberta por Agostinho, Alexandre de Halles, mais tarde, na sua *Summa Theologica*, chegará a dizer que uma vez que do mal sai o bem, ele é chamado bem por aquilo que traz ao bem e deste modo é chamado belo na ordem⁹⁹. Eis ainda antes da *Teodiceia* de Leibniz, a fealdade e a monstruosidade totalmente integradas na ordem do melhor dos mundos... Mas o fascínio que o teratológico exerce sobre os espíritos nem por isso diminuiu na Modernidade e na Contemporaneidade, pelo contrário. Talvez porque ao espelho do monstro, físico e moral, vissem alguns as possibilidades mais paradoxais do *parque humano*.

97 Em *De Ordine* 2, 12..

98 AGOSTINHO, *De Mendacio* 26: «non enim monstra et prodigia nata sunt ut ad significatio-nem aliquam ducant animum?» // «não nasceram [os filhos de Abraão] como monstros ou prodígios para orientarem o espírito para determinado significado?»

99 *Summa Halesiana* I, apud U. ECO, *Historia de la Beleza*, p. 149 (cf. *Summa Theologica*, Pars I, Inq. I, Tract. III, Quaest. III, articulus II: *An idem sit bonum et pulchrum*; *Summa Theologica*, Tomus I, Liber primus, Quaracchi, 1924, p.162).