

Introdução à Filosofia da Natureza de Santo Agostinho

Ricardo Evangelista Brandão



A presente obra objetiva demonstrar que em seu itinerário cosmológico-filosófico, combatendo os discípulos de Mani, Santo Agostinho sendo densamente influenciado pela Filosofia Neoplatônica de Plotino e pela Teologia Escriturística-Cristã, constrói uma Filosofia da Natureza consistindo como linha mestra da exegese das Escrituras Judaico-Cristãs, mas principalmente do relato da criação exposto nos primeiros capítulos do Livro do Gênesis, porém, com exegese na maior parte das vezes alegórica com prisma neoplatônico. Portanto, em sua filosofia do mundo, Agostinho fez o papel tanto de exegeta bíblico como de filósofo neoplatônico, gerando com isso uma cosmologia filosófica com elementos de ambos, limitando o primeiro para dar coerência filosófica, e o segundo para não contradizer as Escrituras. Estudaremos que a grande força motivadora e norteadora da Cosmologia Agostiniana foi o Dualismo Maniqueu, que entendia que o cosmos é resultado da mistura entre a luz (o bem) e as trevas (o mal), gerando assim seres que têm em suas naturezas partículas de luz e trevas, resultando assim a tese de que existem criaturas más e feias por natureza. Idéias como estas defendidas pelos Maniqueus de seu tempo, conduziu Agostinho a teorizar acerca de vários aspectos de sua Cosmologia, desde a teoria do início e processo da formação do mundo, à teoria do ordenamento holístico-cósmico, defendendo a tese de que o cosmos possui uma única fonte (creatio ex nihilo), Deus, e como ele é o Sumo Bem, a Natureza tanto perspectivada em cada criatura em particular, como pelo prisma da totalidade é boa, bela e perfeita.

Ricardo Evangelista Brandão é Doutor em Filosofia pela UFPE, Mestre em Filosofia pela UFPB, Graduado em Filosofia pela UNICAP; Atualmente é professor efetivo de Filosofia do Instituto Federal de Pernambuco, onde lidera um grupo de pesquisa denominado: Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares em Educação e Ciências Humanas - IFPE, e coordena o projeto de pesquisa POR UMA JUSFILOSOFIA AGOSTINIANA: a apropriação feita por Agostinho do conceito de justiça de Aristóteles, Cícero e da Teologia Cristã e a possibilidade de aplicação à sociedade do Agreste Pernambucano. E-mail: ricardobrand75@gmail.com



Introdução à Filosofia da Natureza de

Santo Agostinho

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof.^a Dr.^a Maria Simone Marinho Nogueira

Universidade Federal da Paraíba — UFPB

Prof. Dr. Anderson D’Arc Ferreira

Universidade Federal da Paraíba — UFPB

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

Universidade Federal de Pernambuco — UFPE

Introdução à Filosofia da Natureza de

Santo Agostinho

Ricardo Evangelista Brandão



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BRANDÃO, Ricardo Evangelista

Introdução à filosofia da natureza de Santo Agostinho [recurso eletrônico] / Ricardo Evangelista Brandão -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

174 p.

ISBN - 978-85-5696-601-8

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Santo Agostinho. 2. Filosofia da Natureza. 3. Cosmologia Filosófica. I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Lista de abreviaturas

Obras de Agostinho

Conf.	Confissões
De doc. christ	Sobre a Doutrina Cristã
De civ. Dei	Sobre a Cidade e Deus Contra os Pagãos
De div. quaest. 83	Sobre Oitenta e Três Questões Diversas
De Gen. contra man.	Sobre o Gênesis, Contra os Maniqueus
De Gen. ad. litt.	Sobre o Gênesis ao Pé da Letra
De Gen. ad. litt. imp.	Sobre o Gênesis ao Pé da Letra, Inacabado
De lib. arb.	Sobre o Livre-Arbitrio
De nat. boni	Sobre a Natureza do Bem
De mor. Eccl. cath et mor. man.	Sobre os Costumes da Igreja Católica e os Costumes dos Maniqueus
De mus.	Sobre a Música
De ord.	Sobre a Ordem
De Trin.	Sobre a Trindade
De vera rel.	Sobre a Verdadeira Religião
Contra ep. fund.	Contra a Epístola que os Maniqueus chamam Fundamento
De beat. vit.	Sobre a Vida Feliz
Enarr. in Ps.	Comentário aos Salmos

Obras diversas

En.	Tratado das Enéadas (De Plotino)
Metaf.	Metafísica (De Aristóteles)

Quais são realmente as coisas superiores se não aquelas em que a igualdade permanece soberana, imóvel, imutável, eterna? Ali onde não existe o tempo, porque não há mudança nenhuma, e de onde se forjam, ordenam e regulam os tempos como imitações da eternidade, enquanto a revolução do céu toma ao seu mesmo ponto e a este mesmo ponto volta a trazer os corpos celestes, e obedece por meio dos dias e meses, e anos e décadas, e demais movimentos dos astros, as leis da igualdade e da unidade e da ordem. Assim as coisas terrenas, subordinadas às celestes, associam os movimentos de seu tempo, graças a harmoniosa sucessão, por assim dizê-lo, o cântico do universo.

(Agostinho, *De mus.*, VI, 11, 29)

Sumário

Introdução	13
1.....	19
A criação	
1.1 Criação ex Nihilo.....	24
1.2 Causa que motivou a ação criadora de Deus.....	37
1.3 Etapas da ação criadora de Deus	42
1.3.1 Matéria e forma: dois primeiros momentos da criação	42
1.3.2 Terceiro momento da criação: as “razões seminais”	54
2.....	69
A criação e suas formas arquetípicas eternas	
3.....	81
Bondade ontológica da natureza	
3.1 O mal como corrupção de ser	85
3.2 O mal como gradação do ser	90
3.3 O bem das criaturas inúteis e nocivas para o homem	94
3.4 Convergências e divergências entre Plotino e Agostinho acerca do bem no cosmos	98
4.....	103
Ordem, harmonia, equilíbrio e teleologia hierárquica dos seres	
4.1 O número na ordem cósmica	114
4.1.1 O número como fundamento estético na ordem cósmica.....	123
5.....	129
Integridade e perfeição: o holismo na ordem cósmica de Santo Agostinho	
5.1 Interdependência entre as criaturas.....	138
5.2 As criaturas e a ordem	142
5.3 O homem e a totalidade	148
Conclusão.....	161
Referências	167

Introdução

A discussão filosófica acerca da Natureza sempre foi uma tônica na história da filosofia¹, e embora na hodiernidade a ciência tenha expandido de maneira considerável seu conhecimento acerca do mundo, ela não possui o monopólio desse objeto de pesquisa, e a Natureza continua sendo passível da reflexão filosófica, visto que a ciência, com o seu conhecimento analítico empiriológico, e a filosofia, com seu saber ontológico do sensível, são saberes complementares, não excludentes², pois, entendemos que o prisma empiriológico de estudo do sensível, embora seja deveras importante, não é o único possível. Prova disso é o fato de que apesar do estrondoso crescimento do conhecimento técnico-científico sobre a natureza, não se conseguiu resolver inúmeros problemas que na atualidade são desmascarados com a possibilidade de extinção da vida na terra, devido justamente ao uso exacerbado pela indústria moderna desses conhecimentos tecnológico-científicos.

Logo, a natureza continua sendo um problema de elevada importância para a reflexão filosófica, e embora não pretendamos em nosso texto fazer referência aos problemas ecológicos contemporâneos, mas estudar a filosofia da natureza de Agostinho em diálogo com suas fontes teóricas, entendemos que uma perspectiva de natureza como a do filósofo cristão tem muito a contribuir nessa discussão, já que em seu sistema o cosmos é

¹ Como comenta Mariano Artigas: “Segundo uma distinção clássica, são três os objetos da reflexão filosófica: o mundo, o homem e Deus. A filosofia da natureza é a reflexão filosófica acerca do mundo [...]” (2005, p. 22).

² Como analisa Jacques Maritain: “Porém, do ponto de vista da integridade da realidade a conhecer, a comparação em questão permanece válida, pois o universo do real sensível só é integralmente conhecido pelo encontro e colaboração entre o filósofo e o cientista” (2003, p. 108).

enxergado com dignidade sacra, e qualquer criatura, independente de sua densidade ontológica, é fundamental no conjunto da totalidade cósmica, não possuindo sua utilidade medida pelas necessidades humanas, mas por cumprir seu papel teleológico na comunidade holística-cósmica³.

A filosofia da natureza de Santo Agostinho foi construída em inúmeras obras, porém, podemos dizer que três acontecimentos deixaram claras marcas nessa área de seu pensamento, bem como apontaram o caminho de suas reflexões: sua permanência durante nove anos como ouvinte maniqueu, sua aproximação ao neoplatonismo de Plotino e sua conversão religiosa ao cristianismo. Pois, após sua conversão ao cristianismo, devido a sua vivência anterior como maniqueu, em boa parte de suas obras travou embate contra as doutrinas defendidas pelos discípulos de Mani, não sendo diferente no que tange a sua cosmologia, já que diversos capítulos dela serão construídos para dar respostas às doutrinas e indagações maniquéias. No referido embate, Agostinho defendeu uma cosmologia cristã utilizando-se proficuamente da forma e conteúdo da filosofia de Plotino. Logo, ao combater a cosmologia maniquéia, construiu uma filosofia da natureza sintetizada com elementos da teologia cristã (principalmente da exegese dos primeiros capítulos do *Livro do Gênesis*) e da filosofia neoplatônica.

Essa tríplice influência em sua cosmologia é perceptível desde as primeiras obras do convertido Agostinho, escritas no retiro filosófico de Cassiciaco (386 d.C.)⁴, especificamente no

³ Cf. *De Gen. contra man.*, I, 16, 25, 26; *De Gen. ad. litt.* III, 18, 28; *De ord.* II, 4, 12. Logo, não temos em Agostinho um antropocentrismo natural, mas apenas soteriológico, já que o único ente ôntico passível de sair do propósito divino é o homem. A concepção de nosso Pensador se aproxima de um biocentrismo teológico, no sentido de que sua cosmologia filosófica é centralizada na vida e não no homem, e essa vida foi projetada, criada e continua sendo governada por Deus.

⁴ Com trinta e três anos de vida e aproximadamente três meses de conversão, no outono de 386, Agostinho com sua mãe, filho, alunos e alguns amigos se hospedaram em uma chácara em Cassiciaco de propriedade de seu amigo Verecundo, passando ali seis ou sete meses (Cf. CAPANAGA, 1994, p. 397-398). Nesse retiro filosófico-teológico Agostinho discutiu com seus companheiros acerca

diálogo *Sobre a Ordem*, em que no melhor estilo dos diálogos platônicos, nosso pensador assume o papel similar ao de Sócrates, interrogando e problematizando acerca da ordem universal. Um pouco mais adiante, com mais vivência no cristianismo, escreve três comentários e uma breve reflexão tomando por objeto o *Livro do Gênesis: Sobre o Gênesis, Contra os Maniqueus* (388-390 d.C.)⁵, *Comentário Literal ao Gênesis, Inacabado* (393-394 d. C.), *Comentário Literal ao Gênesis* (401-415 d.C.) e os Livros XI, XII e XIII das *Confissões* (400 d.C.). Nestes textos expõe seu pensamento acerca da cosmogênese, ordem cósmica, hierarquia e teleologia dos seres, etc., por meio de uma exegese dos primeiros capítulos do *Livro do Gênesis*, exegese essa que oscilará entre o método literal da Escola de Antioquia, e o alegórico da Escola Alexandrina. Apesar dessa oscilação entre os dois métodos, sua exegese foi preponderantemente alegórica, o que lhe permitiu dar maior vazão a sua especulação filosófica⁶, introduzindo assim o prisma interpretativo neoplatônico plotiniano.

O tratado *Sobre a Natureza do Bem* (405 d.C.), embora não seja uma obra especificamente cosmológica, nos traz uma contribuição importante ao tratar da gradação de perfeição e bondade do cosmos, dos atributos ontológicos de todos os seres naturais e da corrupção de ser das criaturas, no mesmo espírito das outras obras. Quer dizer, Agostinho refutará o pensamento cosmológico maniqueu fazendo uso do neoplatonismo plotiniano, só que desta feita sem o frequente uso das *Escrituras Cristãs*.

No presente texto, será demonstrado que em seu itinerário cosmológico-filosófico, combatendo os discípulos de Mani, Santo

de vários problemas filosóficos, gerando assim quatro obras em formato de diálogos: *Contra Acadêmicos*, *Sobre a Vida Feliz*, *Sobre a Ordem* e o *Solilóquios*.

⁵ A datação das obras aqui colocada, segue a cronologia das obras agostinianas exposta por: *Ibid*, p. 384-387.

⁶ Como nos esclarece Jean Guitton, ao comentar sobre o método interpretativo agostiniano perante os textos sacros: “Este método era prudente. Pois, combinando as vantagens do literalismo de Antioquia e do alegorismo Alexandrino, devia permitir a Santo Agostinho fazer a exegese servir a especulação filosófica” (1971, p. 180).

Agostinho sendo densamente influenciado pela filosofia neoplatônica de Plotino e pela teologia escriturística-cristã, constrói uma filosofia da natureza, consistindo como linha mestra da exegese das *Escrituras Judaico-Cristãs*, mas principalmente do relato da criação exposto nos primeiros capítulos do *Livro do Gênesis*, porém, com exegese na maior parte das vezes alegórica com prisma neoplatônico. Portanto, em sua filosofia do mundo, Agostinho fez o papel tanto de exegeta bíblico como de filósofo neoplatônico, gerando com isso uma cosmologia filosófica com elementos de ambos, limitando o primeiro para dar coerência filosófica, e o segundo para não contradizer as *Escrituras*.

Destarte, o debate com os maniqueus age na cosmologia agostiniana como um norteador, na medida em que eles ao levantarem um problema geralmente decorrente de uma determinada maneira de interpretar as *Escrituras*, Agostinho tece uma tese antagônica fazendo uso de uma interpretação alegórica do *Texto Sacro*. Além disso, o Hiponense igualmente se preocupará em formular idéias que refutem os documentos escritos ou atribuídos a Mani acerca do mundo, amplamente usados pelos discípulos de Mani de sua época. Logo, seja explícita ou implicitamente o pensamento maniqueu sobre os cosmos aponta o caminho da filosofia da natureza do filósofo bispo.

Assim sendo, no primeiro capítulo, estudaremos a cosmogênesi agostiniana, ressaltando a tese da *creatio ex nihilo* com todos os desdobramentos no *modus operandi* da ação criadora que deu origem ao universo. Intencionando aprofundar nosso objeto de estudo, igualmente exporemos sucintamente a teoria da origem do mundo segundo os maniqueus e Plotino.

No segundo capítulo, ainda ligado a cosmogênesi, analisaremos um dos assuntos em que Agostinho esteve mais próximo filosoficamente de Plotino, que é o papel das formas inteligíveis na formação do universo.

No terceiro capítulo, demonstraremos como, por consequência da *creatio ex nihilo*, refutando o dualismo maniqueu

e apoiando-se na teoria plotiniana do mal como privação do ser, Agostinho teoriza acerca da bondade necessária de todas as criaturas.

Nos dois últimos capítulos, investigaremos a ordem do cosmos, igualmente confrontando o papel norteador das questões levantadas pelos maniqueus, e as influências teóricas das *Escrituras Cristãs* e a filosofia de Plotino na teorização agostiniana sobre o assunto.

Logo, nos capítulos quatro e cinco estudaremos: a hierarquia ontológica; o equilíbrio teleológico das criaturas; o papel do número na ordem; bem como a estrutura da ordem cósmica, que entendemos ser holística.

A criação ¹

Os primeiros filósofos, considerados como Filósofos da *Physis*, espantados com o espetáculo da geração e corrupção de todas as coisas, foram imbuídos em suas reflexões pela seguinte questão: “o que será o fundo inesgotável do qual tudo procede e ao qual tudo regressa?” (JAEGER, 2001, p. 200). Ou seja, visto que o mundo é marcado pelo gerar e corromper, e que esses acontecimentos permanentes marcam o movimento da vida, qual o princípio gerador do mundo? Qual o *arché* de todas as coisas?

O próprio termo *physis* (φύσις)² geralmente traduzido para o português como natureza, que comumente está associado a esses

¹ O termo criação pode ser compreendido filosoficamente em vários sentidos, entre eles: produção humana original, a partir de uma realidade preexistente (artista humano); produção divina de algo original, a partir de uma realidade anterior preexistente como um caos ou uma matéria caótica, gerando o cosmos (como o Demiurgo platônico); e a produção de algo original sem uso de material preexistente (Cf. MORA, 2001, tomo I, p. 608-612). O significado que daremos ao vocábulo criação em nosso trabalho é o último apresentado. Portanto, só as teorias que tratem de um começo absolutamente radical, sem uso de algo preexistente serão aqui denominadas com esse termo. Teorias como: emanção, processão, educação, ordenação, etc., não serão entendidas como formas de criação por terem em sua produção o uso de algo preexistente.

² Natureza é um termo que será muito utilizado nesse trabalho, fazendo-se necessário um prévio esclarecimento acerca do que pretendemos com essa palavra. O termo Natureza provém do vocábulo grego φύσις transliterado para o português como *physis*, e do vocábulo latino *natura*. Embora o referido vocábulo tenha recebido diversas significações ao longo da história da filosofia, os principais significados são: o metafísico, que designa a natureza ou essência de algo; e o físico, que designa o conjunto dos seres e processos naturais (Cf. ARTIGAS, 2005, p. 46-47). O significado físico é o que vamos utilizar nesse trabalho com maior frequência, logo, usaremos intercambiavelmente natureza, cosmos, mundo e universo. Porém, elucidamos que não trabalharemos com a natureza na perspectiva científica, mas na perspectiva filosófica, sendo, portando, não uma física pura, mas uma metafísica da natureza ou metafísica da *fisís*. O termo grego φύσις, provém do verbo φύω que significa produzir, fazer crescer, gerar, formar-se, etc. Portanto, mais originariamente φύσις possui dois significados distintos, porém, complementares. Por um lado significa algo que “tem em si mesmo a força do movimento pelo qual chega a ser o que é no curso de um crescimento” (MORA, 2001. Tomo III, p. 2271). Por outro lado, significa “o processo mesmo do ‘emergir’, do ‘nascer’, sempre que tal processo surja do ser mesmo que emerge”

filósofos, significa originalmente brotação, nascimento, revelando muito do caráter de suas investigações. Portanto, os milesianos Tales, Anaximandro e Anaxímenes afirmavam que o princípio de todas as coisas são respectivamente a água, o *apeiron* (ilimitado) e o ar³. Outros pensadores helênicos como Heráclito, Parmênides, Platão e Aristóteles, também se preocuparam em pensar acerca da origem do cosmos, concluindo que a origem da ordem do universo se deu respectivamente pelo fogo, o ser, a ação plasmadora do Demiurgo e a ação do Movedor Imóvel.

Enfim, todos esses pensadores helênicos que de alguma forma teorizaram acerca da origem do cosmos, tinham em comum a idéia de que o princípio de tudo era um elemento do próprio cosmos, ou foi devido à ação de um ser que modelou, formou ou deu movimento à matéria caótica pré-existente gerando assim o cosmos ordenado. Quer dizer, no mundo grego, seja qual for à corrente de pensamento, está implícita a tese de uma matéria eterna, não existindo assim a intuição de um começo absolutamente do nada, mas de um começo relativo partindo sempre de um não-ser parcial⁴.

Portanto, embora não seja fácil traçar a origem histórica da doutrina da criação, por tudo que dissemos até aqui com toda certeza não está atrelada ao mundo helênico. E embora tenhamos diversas cosmogonias antigas com seus respectivos relatos da origem do mundo, elas eram produções do mundo que ou partiam do desenvolvimento da própria essência da divindade, ou de uma

(*Ibid.*, p. 2271). Portanto, *φύσις* designa tanto algo que possui o movimento do brotar em si mesmo, como o processo desta brotação. No latim é geralmente traduzida por *natura*, significando “vir ao ser por geração” (MOLINARO, 2000, p. 88).

³ Giovanni Reale (2002, vol. I. p. 47-116), nos traz um claro e profundo comentário sobre os *physicos* milesianos, como também de Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eléia.

⁴ Battista Mondin (1997, p. 349), acrescenta que: “*Ex nihilo nihilo fit* - do nada, nada se faz”. É um postulado que servia para toda a tradição poética e filosófica grega, pois, nem mesmo os deuses produziam, ou eram produzidos do nada absoluto.

realidade já existente como o caos⁵. Possivelmente não partindo delas também a doutrina da criação, visto que esta última é uma teorização acerca da produção do universo do não-ser absoluto ou nada, prescindindo assim do uso de qualquer material pré-existente por parte do Criador. O mais provável é que a criação seja uma idéia provinda da reflexão dos textos do Antigo Testamento, principalmente dos primeiros capítulos do *Gênesis*⁶.

Diversos pensadores cristãos, entre o segundo e terceiro séculos, desenvolveram reflexões sobre a criação, todas tendo como aporte principal a exegese dos primeiros capítulos do *Livro do Gênesis*, reflexões estas geralmente nomenclaturadas de *Hexameron*⁷. Entre esses, temos nomes como Santo Irineu (125-202 d.C.), Clemente de Alexandria (150-215 d.C.), Orígenes de Alexandria (185-254 d.C.)⁸, entre outros. Apesar de toda essa bem

⁵ As mais antigas cosmogonias conhecidas, como a Grega e Romana, Egípcia, Fenícia e Babilônica, partilhavam a idéia de que o mundo é um desenvolvimento de um caos ou matéria caótica, por meio da ação da divindade ou do desenvolvimento autônomo do próprio caos. Ou que o cosmos é resultado de uma emanção de deus, sendo da mesma natureza do divino (Cf. CHAMPLIN; BENTES, 1995, v. 1, p. 938-940). Alguns intérpretes das escrituras Hebraicas entendem que o relato do Gênesis encontra-se na mesma situação, diferindo apenas em seu monoteísmo (Cf. *Ibid.*, p.954-961).

⁶ A esse respeito acentua Louis Berkhof (1990, p. 132-133): “A doutrina da criação é absolutamente única. Tem havido muita especulação acerca da origem do mundo, e várias teorias têm sido propostas. Uns declaravam que o mundo é eterno, enquanto outros viam nele o produto de um espírito antagonístico (Gnósticos). Uns sustentam que ele foi feito de material pré-existente, a que deus deu forma (Platão); outros afirmam que foi originado por Emanação da substância divina (Gnósticos Sérios: Swedenborg) [...] Em oposição a todas essas vãs especulações dos homens, a doutrina da Escritura sobressai com grande sublimidade: ‘No princípio criou Deus os céus e a terra.’” Também Etienne Gilson (2006a, p. 148-149), afirma que o primeiro capítulo do *Gênesis* é o pilar do otimismo cristão, que em sua compreensão é uma das evidências de que existe uma filosofia na idade média, e que essa não é um rele comentário da filosofia antiga.

⁷ *Hexameron* provém da cunhagem dos termos gregos *εξ* (seis) e *ἡμερα* (dia) (Cf. PEREIRA, 1990, p.196, 257). Significando assim seis dias, termo usado para designar as diversas interpretações dos seis dias do relato mosaico da criação exposto no *livro do Gênesis*. Estima-se que o primeiro pensador a fazer uso do termo *Hexameron* foi Philon de Alexandria, se isto estiver correto igualmente foi o responsável pela cunhagem que forma essa palavra (Cf. RIES, 1991, p. 70).

⁸ Justo González (1995, v.1, p. 112), comentando acerca do pensamento de Santo Irineu afirma: “Deus é um ser amante que cria o mundo e a humanidade, não por necessidade nem por erro[...] Mas por causa de seu próprio desejo de ter uma criação a qual amar e a qual dirigir”. BOEHNER; GILSON, 2004. p. 45, afirmam que Clemente de Alexandria, em sua obra *Stromata*, desenvolve uma reflexão a respeito da criação em que: “Deus é o criador de todas as coisas e o princípio absoluto de tudo”. Justo González (1995, v.1, p. 129), escreve que Orígenes de Alexandria em sua obra *De Principiis*, faz uma

consolidada tradição criacionista, Santo Agostinho ao dar respostas aos problemas levantados pelo seu momento histórico, constrói uma teoria da criação com elementos originais e bem fundamentados filosoficamente.

Desenvolver uma reflexão acerca da criação, constituiu um importante passo na evolução intelectual de Agostinho. Pois, por nove anos de sua vida permaneceu como ouvinte Maniqueu, repudiando posteriormente as teses maniquéias devido à leitura e absorção do pensamento neoplatônica. Assim sendo, passou por concepções cosmológicas que embora diametralmente diferentes, defendiam a eternidade da matéria que forma o universo e o parentesco substancial entre o cosmos e sua causa.

O Filósofo de Hipona agora professando a fé cristã, pela primeira vez afasta-se da tese da eternidade da matéria, defendendo que o cosmos teve um início, início este que se deu através da ação de um Ser inteligente que não deve sua existência a nenhum outro ser. Em outros termos, Deus, o único ser autônomo, supremo e eterno, levou todas as coisas à existência. Tudo o que existe deve seu existir a Ele, o único ser necessário.

Nosso pensador fará isso por meio da exegese dos primeiros capítulos do *Livro do Gênesis*, exegese essa que oscilará entre o método literal da Escola de Antioquia, e o método alegórico da Escola Alexandrina. Como esclarece Jean Guitton: “Este método era prudente. Pois, combinando as vantagens do literalismo de Antioquia e do alegorismo Alexandrino, devia permitir a Santo Agostinho fazer a exegese servir a especulação filosófica” (1971, p.180). Apesar dos dois métodos, sua exegese nesse tema foi preponderantemente alegórica, de forma que em certos momentos o texto bíblico serve de trampolim para reflexões filosóficas.

Sendo assim, Agostinho com a mencionada exegese refutará as teses maniquéias, como também de certa forma as

neoplatônicas. Porém curiosamente o prisma interpretativo utilizado por ele é plotiniano, portanto fará uso de Plotino para dar vazão a sua especulação filosófica em sua interpretação alegórica do *Gênesis*, mas quando entender que essa fonte filosófica contraria as verdades que lhe são caras, igualmente as refutará. Como confessa o filósofo cristão:

Os que são chamados filósofos, especialmente os platônicos, quando puderem, por vezes, enunciar teses verdadeiras e compatíveis com a nossa fé, é preciso não somente não serem eles temidos nem evitados, mas antes que reivindicemos essas verdades para nosso uso, como alguém que retoma seus bens a possuidores injustos. [...] Ora, dá-se o mesmo em relação a todas as doutrinas pagãs. Elas possuem, por certo, ficções mentirosas e supersticiosas, [...] que cada um de nós, sob a conduta de Cristo, ao deixar a sociedade dos pagãos, deve rejeitar e evitar com horror. Mas eles possuem, igualmente, artes liberais, bastante apropriadas ao uso da verdade [...] (*De doc. Christ.*, II, 41, 6o).

Entendemos que graças à assimilação do método exegético Alexandrino, os textos de Agostinho acerca da criação podem ser considerados também com densidade filosófica não apenas teológica. Este método deu-lhe espaço para construir uma cosmologia filosófica cristã, e não apenas reforçar as doutrinas da tradição com argumentos racionais.

Veremos doravante em nossa análise, uma cosmogênese-filosófica-cristã, que curiosamente se erguerá em torno da disputa maniqueia e neoplatônica, com o uso livre das *Enéadas* e das *Escrituras* Judaico-Cristã, resultando disso em uma cosmogênese que apesar da costura de informações tão divergentes, possui uma coerência dada pelo toque pessoal do filósofo. É como se o debate antimaniqueu e a exegese alegórica do *Gênesis* de prisma neoplatônico, servissem ao pensador de Hipona como um

trampolim para a construção de uma cosmogênese filosófica-teológica, mas sobretudo agostiniana⁹.

1.1 Criação ex Nihilo

Agostinho tratou deste tema em diversas obras, que em comum possuem uma apologia à fé cristã e às Escrituras, diante das críticas dos discípulos de Mani, que consideravam o relato da criação contido no livro do Gênesis capítulos 1 a 3, uma cosmogonia como qualquer outra das antigas cosmogonias ¹⁰. Os maniqueus costumavam ridicularizar os textos do *Gênesis*, partindo sempre de uma interpretação literal dos mesmos, devido a isso o pensador de Hipona questionará a pertinência de seus questionamentos, pois em sua ótica literalizavam excessivamente o que deveria ser interpretado em sentido mais profundo. Por decorrência ele terá preferência pelo sentido alegórico.

A pergunta dos físicos milesianos acerca do ἀρχή (*archê*) de todas as coisas, Agostinho responderá que não pode ser nenhum dos quatro elementos: terra, água, ar ou fogo, pois, eles já são

⁹ Regis Jolivet em interessante estudo acerca do neoplatonismo no pensamento de Agostinho, é de opinião que o pensamento de Plotino atuou em Santo Agostinho como um choque, que o fez acordar para verdades por ele ainda não pensadas. Fazendo-o assim construir um edifício novo aproveitando as pedras do Plotinianismo (Cf. JOLIVET, 1932, p. 99-102).

¹⁰ Faz-se necessário lembrar que Mani era Babilônico, e provavelmente possuía familiaridade com as cosmogonias do Antigo Império Babilônico, que de certa forma se assemelham ao relato da criação exposto no *Gênesis* 1.1-3, quando interpretado literalmente. Russell Norman Champlin, erudito exegeta das Escrituras, traz um elemento em uma de suas obras que vale a pena aqui reproduzir: “Várias antigas cosmogonias, incluindo a dos Babilônios, pintavam um caos primevo ao qual forças da criação esforçaram-se por emprestar boa ordem, produzindo um mundo bem organizado e embelezado [...]. O caos era governado pelo Deus Apsu e pela deusa Tiamate. Somente o Deus supremo, Marduque, finalmente teve o poder de fazer reverter o caos de Apsu. A temível Tiamate foi morta” (2000, v. 1, p. 11). Os discípulos de Mani não só não aceitavam o relato da criação genesíaco, como todo o Velho Testamento, só aceitando o Novo Testamento, como comenta Marcos Costa (2003, p. 76): “Para os maniqueus, as duas Escrituras tinham autores diversos: enquanto o Novo Testamento tinha por autor o Senhor Deus Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, o Antigo Testamento era obra de satanás, o príncipe das trevas”. Mesmo o Novo Testamento os maniqueus não concordavam em sua integridade, pois, rejeitavam todas as porções que faziam menção ao nascimento de Jesus através de Maria, como de sua morte na cruz, já que defendiam que Cristo foi uma emanção do Pai, sendo, portanto, imaterial, (Cf. *Ibid.*, p. 76).

instâncias segundas, ou seja, não podem ser o princípio na medida em que mesmo que elejamos um desses elementos, teremos que recorrer a outro para explicar a sua causa. Tampouco o princípio do cosmos é um elemento do cosmos que foi formado e ordenado por um ser inteligente, pois, se fosse alguns desses elementos teriam que ser eternos, o que sua transitoriedade no cosmos testemunha que não são.

Agostinho afirmará interpretando as primeiras palavras do *Gênesis*: “No princípio, Deus criou o céu e a terra”¹¹, que Deus é o princípio de todas as coisas. Todos os elementos que na história da filosofia foram elencados como causas de origem do universo, não passam de criaturas. Embora exista uma matéria primeva comum, com a qual foram formadas todas as criaturas partícipes do cosmos¹², essa matéria deve sua origem a uma causa primeira, que por ser primeira é a única causa não causada. Deus é esta causa primeira, é o ἀρχή absoluto do cosmos.

No livro XI das *Confissões*, o hiponense se debruça na investigação das palavras “no princípio” do *Gênesis*. Faz ele uma relação destes termos com as palavras criadoras dos seis dias da Criação. Logo, este “princípio” e a palavra usada por Deus para decretar o início de todas as coisas são o mesmo. E na medida em que Deus não é temporal, não podemos entender que estas palavras do decreto criacional são sucessivas como as humanas, mas o mundo foi eternamente proferido, eternamente chamada à existência. “Tu nos chama então a compreender o Deus Verbo que é Deus contigo, o Verbo que é pronunciado eternamente, e por ele todas as coisas são eternamente proferidas” (*Conf.*, XI, 7, 9).

Portanto, como revela a perícopa supra, o princípio, bem como as palavras proferidas no ato criacional, não são criaturas

¹¹ Gn., 1, 1. A discussão acerca desse texto está nas *Conf.*, XI, 6, 8 – 9.11.

¹² Acerca da matéria e da forma da Natureza comentaremos no capítulo 1.3, quando falarmos das etapas da formação do mundo.

produzidas por Deus para servirem de instrumentos para serem usados na criação do mundo, mas é o próprio Verbo de Deus.

Nosso pensador está interpretando *Gn* 1.1 à luz de *Jo* 1.1-3 do *Novo Testamento*. Logo, o princípio e as palavras do decreto criador são identificados com o Verbo do *Evangelho de João*. Isto é, o Verbo, o Logos ou Razão é o princípio da criação, e já que o Verbo de Deus é a figura divina do Filho, e que o Filho constitui uma única natureza com o Pai, o princípio é o próprio Deus. Como esclarece Werner Beierwaltes ao comentar este trecho das *Confissões*:

Em termos teológicos a palavra é o Filho, a sabedoria, enquanto do ponto de vista filosófico é a razão eterna, a eternidade intemporal, a verdade em si [...]. Criar ‘no princípio’ significa portanto aquele que cria de modo absoluto, consequentemente de modo atemporal em virtude de sua espontaneidade [...] (1995, p. 127, 128).

Entendemos que o Verbo divino é o princípio em dois aspectos. Primeiramente em virtude do fato de que o Verbo compõe a mesma divindade com Deus (o Pai), Deus é o princípio absoluto de todas as coisas como já comentamos. Em segundo lugar o Verbo é o princípio, na medida em que possui os arquétipos eternos de todos os seres ônticos. Neste aspecto, Agostinho evidencia sua herança neoplatônica, visto que o Verbo em sua cosmogênesi assemelha-se à segunda hipóstase plotiniana, o *Nous*. Pois, o *Nous* tem em si a multiplicidade dos arquétipos de todos os seres, que serão utilizados pela terceira hipóstase (*Psyché*) para dar forma ao mundo sensível. Resguardada nas devidas proporções, a realidade das formas inteligíveis de Platão equivale-se ao papel do *Nous* plotiniano e do Verbo em Santo Agostinho¹³.

¹³ Nas *Conf.* VII, 10, 16 – 21, 27, entendemos que Agostinho identificava o Verbo com o *Nous* exposto no texto dos platônicos, que possivelmente eram as *Enéadas*. Isso não quer dizer que não era consciente das profundas diferenças que separavam o Verbo do *Nous* (Cf. *Ibid.*, VII, 21, 27). Agostinho não estava apenas sendo um intérprete de Plotino, mas cristianizava as idéias que lhe pareciam profícuas (Cf. JOLIVET, 1932, p. 93 – 95).

A menos para Agostinho, a tese decorrente do fato de que Deus em seu Verbo é o princípio absoluto do cosmos, é a criação *ex nihilo*, que como veremos o porá em lado diametralmente contrário à sua principal fonte filosófica, o Neoplatonismo.

Segundo o hiponense, Deus com o atributo da onipotência criou o mundo não de uma matéria preexistente, nem tampouco por emanção, mas do nada. A criação do nada (no latim: *creatio ex nihilo*), não deve ser entendida como se o nada fosse a causa material e Deus a causa eficiente do cosmos, como se Deus tivesse utilizado o nada como matéria prima para seu ato criador. Mas, devemos entender *nihil* simplesmente como coisa nenhuma, como absoluta inexistência. Pois, a preposição *ex* nesta frase não indica uma relação causal entre *nihil* e *creatio*, mas, que *nihil* é o ponto de partida da criação¹⁴. Como esclarece este trecho nas *Confissões*: “Do nada foram criadas por ti, não da tua substância; não de alguma matéria não tua que existisse antes de ti, mas de matéria concreta; criada por ti [...]” (*Conf.*, XIII, 33, 48).

Portanto, *creatio ex nihilo* não refere-se à origem de um estado físico partindo de outro, mas, ao fundamento radical do cosmos. O Criador produz totalmente o ser do mundo sem partir de uma matéria preexistente, tampouco de um fragmento emanado de sua essência, mas do não ser absoluto.

Uma consequência necessária desta concepção de criação é o fato de que a matéria de que o cosmos é feito não é eterna ou auto-suficiente, na medida em que não partilha da essência de Deus ou de uma matéria eterna. Logo, a transitoriedade e a degradação, que são próprias a tudo o que é temporal, é natural a todo o criado. A

¹⁴ Cf. FARIA, 2003. p. 363. José Ferrater Mora (2001, tomo I, p. 610), afirma que Tomás de Aquino explica na *Suma Teológica* que *ex* expressa apenas ordem de sucessão, jamais uma causa material. Discussões sobre a substancialidade do nada já existiam na época de Agostinho, visto que alguns interpretavam o vocábulo nada em várias passagens das *Escrituras* como algo substancial. Como bem revela essa pericope do tratado *Sobre a Natureza do Bem*, em que Agostinho comenta sobre o nada não substancial, ao explicar a expressão “nada foi feito sem Ele” do Evangelho de João: “E, assim, se disse: ‘Sem Ele não foi feito nada’, uma vez que o nada, quando se usa com verdadeira propriedade, não é alguma coisa, não importa que se diga” (*De nat. boni.*, 25).

corrupção presente em todos os seres ônticos é uma marca criatural, visto que é decorrente de não partilhar da natureza de algo atemporal, como também é um eloquente brado de que todos os seres não se auto-geraram, mas foram criados do nada. Pois, a transitoriedade das criaturas que as coloca diante de um risco constante e necessário de retornar ao não ser, conduz inevitavelmente para explicar seu existir a um ser necessário e incontingente. Como argumenta Agostinho:

O céu e a terra existem e, através de suas mudanças e variações, proclamam que foram criados [...]. E todas as coisas proclamam que não se fizeram por si mesmas: existimos porque fomos criados; mas não existimos antes de existir, portanto não podíamos ter criado a nós mesmos [...]. O artista impõe uma forma à matéria que, já existindo, pode recebê-la: assim é a terra, a pedra, a madeira, o ouro ou qualquer outra coisa. Mas de onde proviria a matéria, se não a tivesse criado? [...] Que criatura existe, se não porque tu existes? Portanto, disseste uma palavra, e as coisas foram feitas. Com tua palavra as criaste (*Conf.*, XI, 4, 6; 5, 7).

No tratado *Sobre a Natureza do Bem*, capítulo 10¹⁵, Agostinho explica que em seu entendimento há uma diferença entre proceder de algo e ser gerado, e a relação causal entre o cosmos e o Criador não é de geração e sim de procedência. A distinção está no fato de que na geração existe uma identidade substancial entre a causa e seu efeito, já no proceder não há esta relação substancial, na medida em que o causador pode utilizar algo que não seja de sua substância para a produção de determinado efeito. Na relação causal entre pais e filho temos um

¹⁵ “Todas as naturezas corruptíveis não são naturezas se não porque procedem de Deus; mas não seriam corruptíveis se tivessem sido geradas D’ele, porque então seriam o que é Deus mesmo. Por conseguinte, qualquer que seja a sua espécie, qualquer que seja a sua ordem, elas só possuem porque foram criadas por Deus; e, se não são imutáveis, é porque foram tiradas do nada” (*De nat. boni.*, 10). As palavras “procedem de Deus” traduz o vocábulo latino *a Deo*, a preposição *a* significa o ponto de partida de algo, mas não no interior deste ponto. Já a palavra “geradas”, traduz o termo latino *de* que significa saído de, originado de, sendo portanto algo que é originado do próprio ponto de partida (Cf. FARIA, 2003, p. 11, 277).

perfeito exemplo de geração, já que existe um compartilhamento substancial entre os pais e seu filho. Já na relação causal entre o escultor e sua escultura temos um caso típico de proceder, pois, o artista utiliza-se de uma matéria prima que não é de sua substância para impor-lhe a forma por ele pensada. O artista humano serve apenas como distante analogia do proceder na relação causal entre Deus e o cosmos, porque o Criador além de fazer uso de uma matéria distinta de sua natureza em seu ato criador, cria esta matéria prima do nada, o que não faz a arte humana (Cf. *Conf.*, XI, 5, 7; *De Gen. contra man.*, I, 6, 10).

Embora, em uma ótica humana seja difícil conceber que do não-ser absoluto se crie o ser, por estarmos acostumados a ver o homem criar sempre fazendo uso de material pré-existente, devemos entender que Deus, na medida em que é o ser em absoluta plenitude, possui em si o atributo da Onipotência, portanto, sendo para Ele tão fácil criar o mundo *ex nihilo*, como fazer uma folha cair de uma árvore.

A consequência natural da doutrina da criação como defendida por Agostinho de Hipona, é que Deus se torna o único Ser, e tudo o que não é Deus são reles entes, que devem sua existência e seu ser ao Ser, pois, por Ele foram criadas. Só o Ser é, sempre foi, e nunca deixará de ser, pois, é imutável, imperecível, necessário e atemporal. Toda a criação só passou a ser quando o Ser criou, e quando o Ser quiser, ela deixará de ser, pois, assim como é da essência de Deus ser necessário, é da natureza da criação ser contingente. Essa contingência necessária de tudo o que não é o Ser, empurra-os constantemente para o não-ser em um constante devir, e esse devir natural do que é contingente só não conduz tudo à não existência absoluta, porque o Ser continua como mantenedor da existência da criação. Como comenta nosso Santo Doutor no *Sobre a Natureza do Bem*:

Assim, magnífica e divinamente disse o nosso Deus ao seu servo:
 “Eu sou aquele que sou”; e “Dirás aos filhos de Israel: Aquele que

É me enviou a vós”. Ele é verdadeiramente, porque é imutável. Com efeito, toda e qualquer mudança faz não ser ao que era; portanto, Ele é verdadeiramente o que é imutável, e as demais coisas, que por Ele foram feitas, d’Ele receberam o ser segundo o seu modo particular (*De nat. boni.*, 19).

Com a *creatio ex nihilo* Agostinho rivaliza com suas duas importantes referências de pensamento, os maniqueus e os neoplatônicos. Pois, de acordo com os maniqueus o mundo sensível é o desdobramento da eterna luta dos dois princípios originários: o reino da luz e o reino das trevas. Segundo os relatos dos escritos maniqueus, o drama da geração e salvação do mundo se dá em três quadros ou tempos, mas o que nos interessa aqui para a nossa sucinta análise são os elementos cosmogênicos dos referidos quadros¹⁶.

Segundo a teoria maniquéia, no primeiro tempo ou quadro existia o dualismo radical entre os dois princípios ontológicos, a luz e as trevas. Cada um existia em regiões simetricamente separadas, a Luz ao norte e as Trevas ao sul. Ambos são uma espécie de reino com um governante, o reino da Luz tem como chefe o Príncipe da luz (também denominado por Deus, Pai da Grandeza, Bem, etc.). As trevas são presididas pelo Príncipe das Trevas (igualmente denominado de Rei das Trevas, Arquedemônio, Mal, Matéria¹⁷,

¹⁶ Os três quadros da soteriologia-cosmológica-dualista maniquéia, possuem inúmeros detalhes referentes à soteriologia e a purgação escatológica do mal, que foge ao objeto de nossa análise. Marcos Costa (2003, p. 157-166), remonta com riqueza de detalhes o mito maniqueu que revela o dualismo luz e trevas no transcorrer dos três quadros referidos. Ver também: RUBIO, 2008; _____; TORRENTS, 2008.

¹⁷ Apesar de segundo os relatos mitológicos maniqueus apenas o Príncipe das Trevas seja designado como matéria, o Rei da Luz também é de natureza física, visto que um Deus é limitado pelo outro. Como esclarece Marcos Costa (2003, p. 159): “A luz expande-se ilimitadamente para cima, para o norte, o leste e o oeste, enquanto as trevas expandem-se ilimitadamente para baixo e para o sul. Estas duas forças fazem limite e bloqueiam-se mutuamente onde se encostam (fazem fronteira)”. Embora apenas o rei da luz seja designado pelo nome de Deus, na prática ambos os princípios são divindades coeternas e com o mesmo poder e a mesma capacidade de emanar. A luz é superior não em poder, mas devido às qualidades intrínsecas da bondade. Como nos esclarece o especialista em religiões gnósticas Henri-Charles Puech: “[...] cada uma delas é, de igual modo ‘princípio’, sendo ingerada, autônoma, eterna, cada uma de igual poder. [...] alguns textos dizem que a luz é ‘superior’

etc). Trevas e Luz, como os próprios nomes já revelam são ontologicamente contrários, não existindo nada em comum entre eles a não ser o fato de possuírem a mesma quantidade de poder.

No tempo médio, ou segundo quadro, rompe-se a dualidade inicial primitiva como consequência da luta entre essas duas forças. Pois, por motivo de inveja do Príncipe das Trevas em relação à beleza do reino da luz, as trevas intencionaram invadir e engolir parte do reino que lhe limitam ao norte (Cf. COSTA, 2003, p. 51, 52; PUECH, 2006, p. 37).

Na luta entre os dois reinos, as Trevas capturam parte da Luz, e decorrente dessa mistura emana o mundo sensível. Primeiramente dessa mistura são emanados o céu e a terra, depois as árvores, os animais e os homens.

Os únicos seres que emanam diretamente dos dois princípios são os seres etéreos do Príncipe da Luz, e os demônios ou arcontes do Príncipe das Trevas. O mundo sensível com todas as criaturas que o compõe são emanações decorrentes da mistura entre Luz e Trevas, bem e mal. Como nos esclarece Julien Ries: “Estes concebem a cosmologia como uma sucessão de emanações divinas providas do reino da luz no quadro do combate conduzido pelo reino das trevas [...]. Semelhante cosmologia dualista concebe os seres como um amalgama do divino e do diabólico, de elementos luminosos e tenebrosos” (1991, p. 73).

Portanto, o universo é resultado da mescla entre luz e trevas tanto em sua origem como em sua constituição, tendo em si elementos dos dois princípios ontológicos originários, sendo assim, partícipe das mesmas substâncias dos referidos princípios. Como essas duas substâncias originárias são eternas, o cosmos é constituído por substâncias eternas não geradas, mas emanadas.

Logo, contrariamente a cosmogênesi agostiniana, na cosmologia maniquéia o cosmos é da mesma natureza das

(*kreittôn*) às trevas, porém, apenas por suas qualidades intrínsecas da bondade, beleza e inteligência” (2006. p. 36).

divindades, como também é emanado de substâncias eternas, sendo em certo sentido também eterno.

Embora muitos comentadores utilizem o termo criação para falar da produção do mundo sensível em Plotino, não temos nas *Enéadas* uma doutrina da criação nos moldes em que é tratada por Agostinho, no sentido de *creatio ex nihilo*¹⁸, mas o cosmos sensível é o resultado necessário da processão a partir das três hipóstases iniciais¹⁹.

Segundo Plotino, o *Uno* é a hipóstase primeira, o princípio imprincipiado que em sua absoluta simplicidade possui infinito poder não sensível (Cf. *En.*, V, 3, 16; 4,1; VI, 9, 6, 5-14). O *Uno* em sua infinitude de poder irradia poder sem perder potência, nessa irradiação infinita de poder que é da sua natureza, dele emana a segunda hipóstase, o *Nous*²⁰ (Cf. *En.*, V, 2, 1).

O *Nous*, na medida em que é o primeiro a ser irradiado da potência do *Uno*, é a segunda hipóstase inicial. Ao ser gerado, em um primeiro momento é matéria inteligível indeterminada, posteriormente ao contemplar o *Uno* torna-se o ser e ao contemplar a si mesmo torna-se *Nous*²¹. O *Nous* em movimento semelhante ao *Uno*, irradia poder assim gerando a *Psyché*, que

¹⁸ Objetivando evitar confusões conceituais, em nossa análise não utilizaremos o termo criação para descrever a produção do mundo em Plotino, mas os termos produção, irradiação, geração, processão, engendramento, etc.

¹⁹ Michel Fattal chama a atenção para a diferença do uso do termo hipóstase em Plotino e na filosofia cristã. Pois, a filosofia cristã entende hipóstase com o sentido de pessoa, sempre a aplicando para falar das pessoas da Trindade. Já o referido termo não aparece de nenhuma maneira associado à idéia de pessoa em Plotino (Cf. FATTAL, 2006, p. 84). O termo hipóstase, do grego ὑπόστασις foi usado por Plotino para designar as três substâncias originárias inteligíveis e perfeitas em seu modo de ser (Cf. MORA, 2001, tomo II, p. 1346). O professor Reinhold Ullmann define as hipóstases como três realidades subsistentes (Cf. ULLMANN, 2002, p. 17).

²⁰ As duas Hipóstases posteriores ao *Uno*, notadamente o *Nous* e a *Psyché*, são comumente traduzidos para o português por respectivamente Inteligência e Alma (ou Alma do Mundo). Portanto, usaremos esses termos (a transliteração do original e a tradução) de forma intercambiável, sem intencional alterar o sentido com a variação dos mesmos.

²¹ Cf. *En.*, II, 4, 5; V, 2, 1. Esses vários momentos que existem na processão: geração e contemplação, não são momentos sucessivos cronologicamente, mas apenas logicamente (Cf. REALE, 2001. vol. IV, p. 460).

igualmente determina-se ao contemplar o *Nous*, tornando-se um simulacro do *Nous* (Cf. *En.*, V, 1, 6).

É justamente dessa terceira hipóstase que irradia a matéria que compõe o mundo sensível (Cf. *En.*, V, 1, 2). Assim sendo, cada hipóstase ao irradiar poder gera outra hipóstase que lhe é inferior, sem com isso perder potência. E na medida em que a alma é a hipóstase mais distante ontologicamente do *Uno* e, portanto, mais inferior, em seu irradiar não tem a capacidade de engendrar outra hipóstase, mas apenas a matéria sensível. Matéria que por sua vez é a realidade que possui o menor grau de unidade, não possuindo a capacidade de ordenar a si mesma por meio da contemplação, tampouco a de gerar outra realidade como fazem as duas hipóstases posteriores ao *Uno*. Como nos esclarece Plotino comentando acerca de como a alma engendra:

Pois bem, a alma particular é iluminada enquanto se dirige ao que lhe é anterior, porque encontra-se com o ser, enquanto dirige-se ao não-ser quando volta-se ao que lhe é posterior. Ela faz isso se se volta para si mesma, pois o querer a si mesma a faz produzir o que vem depois dela como imagem de si mesma, o não ser [...] (*En.*, III, 9, 3)²².

Este irradiar de poder em que o *Uno* gera o *Nous*, o *Nous* gera a *Psyché*, e esta última o mundo sensível, embora comumente seja nomenclaturada de emanção, é ponto pacífico entre os atuais estudiosos de Plotino que o termo que melhor expressa esse engendramento entre as hipóstases é a processão. Pois, a processão é o que melhor designa o fato de que o mundo sensível deriva da *Psyché*, a *Psyché* do *Nous*, e o *Nous* do *Uno*, sem com que o superior ao engendrar o outro empobreça²³. Em certo sentido

²² O não-ser aqui citado por Plotino é justamente a matéria, que não deve ser entendida no sentido de não-ser absoluto, mas no de ser o outro do ser (Cf. *En.*, IV, 3, 9; I, 8, 3, 5-10).

²³ Acerca da preferência do termo processão em detrimento da palavra emanção comenta Giovanni Reale: “[...] Relação que as três hipóstases, a saber, o processo segundo o qual a segunda deriva da primeira e a terceira da segunda. O grau mais elevado produz o mais baixo sem se diminuir [...]. Tal termo é doutrina e comumente chamada de emanção [...]. Tal termo é inadequado, na medida em

poderíamos dizer que a processão é uma forma de emanção, em que a hipóstase que emana em seu emanar não empobrece em poder. Além disso, outro elemento constituinte da processão é a contemplação, pois, só após ela a hipóstase emanada torna-se perfeita e apta para também engendrar.

Uma interessante imagem usada pelo Licopolitano para ilustrar a processão de tudo a partir do *Uno*, é a dos círculos concêntricos de luz:

Existe, sim, alguma coisa que poderia chamar-se um centro; em torno a este centro um círculo irradiando o esplendor que emana daquele centro; em torno a estes (centro e primeiro círculo) um segundo círculo: luz da luz! Fora desses, porém, não existe um novo círculo de luz, mas o círculo que vem depois, por falta de luz própria, terá necessidade de uma irradiação que vem de fora (*En.*, IV, 3, 17).

Nessa emblemática imagem²⁴, o centro luminoso representa o papel do *Uno*, o primeiro círculo luminoso a segunda hipóstase, e o segundo círculo a terceira hipóstase. O círculo não luminoso que provém após o segundo círculo, representa a matéria, e a sua ausência de luminosidade própria, expressa a distância ontológica do *Uno*. A referida ilustração também expressa a idéia de que o *Uno* sendo o centro luminoso gera luminosidade, sem que com isso escureça, e cada círculo concêntrico quanto mais estiver distante do centro luminoso, possui um grau de luminosidade menor, até chegar o último círculo de luz, mais obscuro sendo iluminado pelo círculo luminoso anterior. Portanto, a matéria sensível que compõe o cosmos, tendo um quase nulo grau de unidade, depende assim tanto para viver, como para receber forma de mundo sensível, da *Psyché*.

que se torna fonte de toda espécie de equívocos, sendo, pois, necessário substituí-lo pelo termo processão” (2001, vol. IV, p. 426). Também pensa assim: AUBENQUE, 1973, vol. 1, p. 203.

²⁴ Nas *Enéadas* Nosso Filósofo faz uso de inúmeras imagens intencionando explicar a processão a partir do *Uno*, entre elas temos: o sol (*En.*, V, 1, 6), o fogo e a neve (*En.*, V, 1, 6), a nascente inesgotável (*En.*, III, 8, 10), a árvore (*En.*, III, 8, 10), etc. Todas estas metáforas expressam a tese de que o *Uno* e as demais hipóstases permanecem íntegros em seus seres, ao irradiarem poder.

Como toda ilustração, mesmo sendo um excelente recurso didático, não expressa com exatidão a realidade que pretende explicar, mas apenas aspectos dela. A presente não ilustra todos os elementos constituintes da geração de todas as coisas, visto que deixa de apresentar a contemplação, que é um elemento fundamental na processão. Pois, na processão cada hipóstase ao ser engendrada pela irradiação da anterior é uma potência indeterminada, só determinando-se mediante a contemplação de sua fonte. Só após determinada torna-se hipóstase perfeita em sua específica densidade ontológica, transbordando em potência gerando assim outra realidade²⁵. Como bem expressa esse fragmento eneádico:

E todos os seres, em fim, quando já perfeitos, procriam. Mas o eternamente perfeito procria eternamente e procria algo eterno, porém, inferior a si mesmo [...]. Efetivamente, a inteligência sendo já inteligência perfeita, engendra a alma. Era preciso, com efeito, que, sendo perfeita, engendrasse, e que tamanha potência fosse fecunda (*En.*, V, 1, 6, 7).

Diante da sucinta exposição da processão que explica a geração do mundo sensível e múltiplo, de uma entidade não sensível e una, fica claro que Santo Agostinho muito se afastou de seu mestre nesta questão. Pois, entendemos que decorre necessariamente da cosmogênesi plotiniana a idéia de certa continuidade substancial entre o cosmos e sua fonte, que em última instância é o *Uno*. Logo, embora o mundo sensível seja o outro do *Uno* por ser a realidade mais afastada do *Uno*, visto que é o desdobramento da irradiação das hipóstases, possui determinado

²⁵ Jesús Igal afirma existir cinco princípios que constituem a processão: o princípio da dupla atividade, da produtividade do perfeito, da doação de si mesma, da degradação progressiva e o princípio da gênese bifásica. Este último é justamente o que comentamos por hora em nosso texto, ele nomenclatura de gênese bifásica devido ao fato de que cada uma das duas hipóstases posteriores e o mundo sensível, é gerado em duas fases lógicas, primeiramente é gerada com forma indeterminada, e em uma segunda fase é determinada tornando-se perfeita devido à contemplação de sua fonte (Cf. IGAL, 1982, p. 28-32). No caso da matéria sensível, na medida em que não é hipóstase, não tem a capacidade de contemplar, sendo ordenada pela hipóstase que a gerou.

grau de unidade, sendo assim partícipe da essência do *Uno*, pois: “O *Uno* é todas as coisas e não é nenhuma delas. Ele é o princípio (*archê*) de todas as coisas; e, se não é nenhuma delas, no entanto é todas as coisas de um modo transcendente, pois, de certo modo elas estão no *Uno*” (*En.*, V, 2, 1).

O *Uno* é todas as coisas na medida em que é fonte, e que todas as coisas partilham de sua natureza que foi irradiada da processão. Não é nenhuma delas, porque o *Uno* permanece íntegro emanando e doando vida sem perdê-la, e permanecendo transcendente²⁶ ao que dele procede. Diferentemente, com a *creatio ex nihilo*, Agostinho afirma que o mundo sensível é completamente outro em relação com seu criador, não existindo partilha de natureza ou continuidade entre Deus e sua criação. Como disserta Michel Fattal:

Com efeito, as idéias de engendramento (*gennêsis*), de produção (*poiêsis*) do mundo e de processão (*proodos*) dos seres e das coisas entendidas a partir de Plotino significam a continuidade do engendrador e do engendrado, enquanto a noção de criação *ex nihilo* entendida a partir de Agostinho significa primeiramente uma descontinuidade entre Deus e sua criatura ou sua criação (2006, p. 79).

Outra consequência da processão, e da continuidade substancial entre engendrado e engendrador, é a eternidade do cosmos sensível. Pois, além do fato de que o mundo partilha da substância das hipóstases que são eternas, o sistema da processão com todas as suas etapas (engendramento – indeterminação – contemplação – determinação – engendramento), não são etapas

²⁶ Apesar de tudo partilhar da essência do *Uno*, não podemos confundir o licolopolitano com um panteísta, pois, no panteísmo dependendo de sua vertente significa que tudo é deus, ou que deus é tudo, não existindo assim nenhuma transcendência ou mesmo distinção entre deus e o mundo (Cf. MORA, 2001, tomo III, p. 2196-2197). Plotino se aproxima mais do conceito de panenteísmo, na medida em que neste último deus está em todas as coisas, mas não é todas as coisas. No panenteísmo, embora todas as coisas procedam de deus por emanção, deus permanece independente das realidades emanadas (Cf. CHAMPLIN; BENTES, 1995, v.5, p. 38-39).

cronológicas, mas apenas lógicas. A processão é a geração de tudo na eternidade. A eternidade do mundo sensível não deve ser confundida com a das hipóstases que é um eterno agora sem sucessão de momentos, mas que o mundo não teve começo nem terá fim, porém nesse sem começo e sem fim acontece a sucessão de momentos e geração e corrupção dos seres particulares sem a destruição do todo (Cf. IGAL, 1982, p. 74-75; REALE, 2001, vol. IV, p. 491-492). Como esclarece o Licopolitano: “Pois bem, já temos dito que o cosmos de cá não teve começo nem terá fim, visto que existe sempre enquanto existam as coisas de lá” (*En.* II, 9, 7)²⁷.

Antagonicamente segundo Santo Agostinho, o mundo teve um começo, sendo contingente tanto em suas partes, como em sua totalidade. Portanto, considerando o contexto apologético em que escreveu, o hiponense, com a criação *ex nihilo*, demonstra contra os maniqueus que o mundo material deve seu princípio única e exclusivamente a Deus, e contra os neoplatônicos que o mundo não é da mesma natureza de Deus, pois, foi do não-ser absoluto que Deus fez vir-a-ser a criatura.

1.2 Causa que motivou a ação criadora de Deus

Uma vez estabelecido o começo do mundo como uma ação de Deus, surge um problema: Que causa motivou a Deus, em seu eterno repouso, para de repente criar o universo? No livro *Sobre o Gênesis, Contra os Maniqueus*, Agostinho afirma que esta questão fora levantada pelos maniqueus: “Por que aprouve a Deus criar o céu e a terra?” (*De Gen. contra man.*, I, 2, 4), e sua resposta foi a seguinte: “Se procuram conhecer a causa da vontade de Deus, a vontade de Deus é a causa de todas as coisas” (*De Gen. contra man.*, I, 2, 4). Quer dizer, Deus é a causa última da criação, e não há causa que antecedeu seu simples querer. Simplesmente com o ato de sua vontade criou, como também se ele quisesse, poderia

²⁷ Cf. *En.*, II, 9, 8; V, 8, 12.

não ter criado. Como afirma nosso pensador: “Por que Deus fez o céu e a terra? Deve-se responder: Porque quis. Pois, a vontade de Deus é maior que o céu e a terra” (*De gen. contra man.*, I, 2, 4).

Sendo a vontade divina a causa ultima da criação, não há sentido em se perguntar a causa de sua vontade, pois, se tal questão fosse verossímil essa causa seria maior que a vontade de Deus, e na medida em que a vontade divina faz parte da essência de Deus, essa seria maior que o Criador (Cf. *De Gen. contra man.*, I, 2, 4; *De div. quaest.* 83, XXVIII). Portanto, não havia nenhuma necessidade externa que fizesse Deus criar, pois, não há nada maior que Ele. Tampouco existe uma necessidade interna em Deus, pois Ele poderia não ter criado nada e manter sua natureza imutável. Deus não precisou de sua criação para se tornar melhor, feliz, mais poderoso, ou bondoso, visto que Ele é perfeito²⁸. Como diz Agostinho:

Que faltaria para tua felicidade – que para ti consiste em ti mesmo – se as criaturas não existissem ou permanecessem informes? De fato, não as criaste por necessidade, nem para completar com elas a tua felicidade. Por excesso de bondade as moldaste e lhes impuseste forma. A Ti, que és perfeito, não agrada a imperfeição, para agradar-te, mas não como se fosses imperfeito e tivesses necessidade de ser aperfeiçoado pela perfeição delas (*Conf.*, XIII, 4, 5).²⁹

Portanto, a criação não é algo necessário à natureza divina, mas uma ação motivada por sua plenipotente bondade. No tratado *Sobre a Cidade de Deus*, o filósofo de Hipona, comentando a expressão genesíaca “e Deus viu que isso era bom” (*Gn.*, I, 10)³⁰, afirma que essa expressão reflete a maneira pela qual Deus criou o

²⁸ Só Deus possui a perfeição absoluta, logo não tem necessidade, não melhora ou piora com alguma ação ou com o tempo. Como expressa o filósofo na *Sobre as 83 Questões Diversas*, respondendo a pergunta se Deus não tem nenhuma necessidade: “Aonde nada falta, não há necessidade. Aonde não há deficiência, nada falta. Pois em Deus não há deficiência, logo não há necessidade alguma” (*De div. quaest.* 83, XXII).

²⁹ Cf. *De Gen. ad. litt.*, I, 5, 11.

³⁰ Essa expressão também é encontrada em: *Gn.*, I, 3, 12, 18, 21, 25.

cosmos, não por necessidade mas por bondade. Quer dizer, quando o criador profere a citada expressão referindo-se a sua criação, revela na verdade que a criação é boa apenas porque Ele que é a fonte é bom: “E, nestas palavras: viu Deus que é bom, deixa-se entrever de maneira suficiente que Deus fez o que fez, não por necessidade nem por indigência, mas apenas por bondade, porque é bom” (*De civ. Dei*, XI, 24).

Embora nos últimos textos citados a razão motivadora da vontade divina no ato criativo seja a bondade de Deus, essa não pode ser entendida como uma causa que necessariamente determine a sua vontade, pois, se assim fosse a criação seria uma obra necessária determinada pela bondade de Deus. Mas, a sua vontade “determina-se a si mesma” (BOEHNER; GILSON, 2004, p. 175), logo, entendemos que a bondade de Deus é a razão da criação não no sentido de causa necessária, mas no sentido de que a criação não é um ato de uma decisão arbitrária do Criador, mas Deus decidiu livremente criar pela razão de querer expressar a sua bondade (Cf. *De doc. christ.*, I, 32, 35)³¹.

Com a criação como ato da vontade livre do Criador, Agostinho mais uma vez distancia-se do pensamento de Plotino, pois, entendemos que no licolitano a geração do cosmos não é resultado de cálculo deliberativo ou vontade livre de um criador, mas resultado final e necessário da processão a partir do *Uno* e das outras duas hipóstases iniciais. Como nos informa Regis Jolivet, dissertando sobre a criação do mundo em Plotino: “A criação do mundo não é obra da liberdade e do amor divino, mas é expressão necessária da natureza do princípio primeiro” (1932, p. 91).

Dessarte, o cosmos não foi originado por um ato de liberdade por parte do *Uno* ou das outras hipóstases, mas como um ato determinado necessariamente pela natureza do *Uno*, e das demais hipóstases, pois, é da natureza do *Uno* ser poder infinito

³¹ José Luis Azcone entende que no contexto dessa passagem mencionada, a idéia de um agir livre corresponda à idéia de um agir com bondade: “Pelo contexto, parece que em Deus *agere libertate* equivale *agere bonitate*” (1996, p. 39).

que irradia poder, e é por consequência desta irradiação necessária que procedem a segunda e a terceira hipóstase e o mundo sensível. Nem o *Uno* escolheu livremente irradiar para que no final da processão o cosmos nascesse, tampouco a *Psychê* que é a hipóstase mãe do cosmos escolheu emanar poder e gerar o mundo, mas eles assim fizeram por ser de suas naturezas irradiar potência e gerar uma realidade que lhe é inferior. Como nos esclarece Plotino: “É que a cópia devia existir necessariamente, e não como resultado do raciocínio ou do artifício. Com efeito, o ser inteligível não podia ser o último, já que sua atividade devia ser dupla: uma dentro de si mesmo e outra dirigida a outro” (*En.*, II, 9, 8, 20-25).

No contexto do texto eneádico, o filósofo escreve acerca do mundo como cópia sensível do cosmos inteligível no *Nous*, logo, a cópia que deveria existir necessariamente da presente passagem, é o mundo sensível. O texto segue explicando que a referida cópia é necessária devido ao princípio da processão chamado de princípio da dupla atividade, em que cada hipóstase tem em sua natureza uma atividade imanente que a faz preservar a sua própria essência, e outra em que libera princípio vital para gerar outra realidade (Cf. IGAL, 1982, p. 28). Portanto, na medida em que a dupla atividade é da natureza de cada hipóstase, a emanção das duas hipóstases posteriores e do mundo sensível é algo necessário, e não fruto de uma escolha livre³².

Em outro esclarecedor fragmento Plotino argumenta: “É irrazoável e próprio de um homem desprovido de inteligência e de percepção, atribuir à espontaneidade e ao azar a essência e a constituição deste universo [...]” (*En.*, III, 2, 1, 1-5). Quer dizer, a origem e a própria essência do universo não pode ser atribuído à espontaneidade, por não ser resultado de uma ação com liberdade deliberativa. Tampouco por azar, no sentido de não vir à existência por um acaso acidental, mas por necessidade decorrente da

³² Nesse fragmento, Plotino aclara ainda mais a idéia da necessidade de existência do cosmos como resultado natural da processão: “Porém este cosmos não foi originado em virtude do cálculo de que devia originar-se, mas por necessidade da existência de uma segunda natureza” (*En.*, III, 2, 2, 5-10).

natureza da processão (Cf. JOLIVET, 1932, p. 89/91/96-97; AZCONE, 1996, p. 38; IGAL, 1982, p. 34-35).

Não queremos dizer com isso que a categoria da liberdade não apareça associada ao *Uno* em Plotino, mas que a liberdade que o filósofo de Licópolis atribui ao *Uno* não pode ser confundida com a liberdade da ação criadora defendida por Santo Agostinho. Pois, com a referida categoria o Licopolitano explica que o *Uno* não tem quaisquer dependências para ser o que é. Jamais uma liberdade de ação, mas uma liberdade auto-produtora no sentido de não ser produzido ou determinado por outro, mas apenas por ele mesmo. Como comenta Étienne Gilson: “[...] Mas se o *Uno* deve ser dito independente e livre é porque, na ordem ontológica, aquele de quem tudo não depende de nada. A liberdade do *Uno* é apenas outro nome de sua transcendência” (2006 b, p. 378).

Entendemos que segundo Plotino o *Uno* é livre no sentido de que ele quer ser o que ele é, quer dizer, não existe uma dualidade entre seu querer e o seu ser, mas ele quer ser exatamente o que é (Cf. REALE, 2001, vol. IV, p. 450-451). Aplicando essa idéia à nossa discussão, diríamos que as duas hipóstases posteriores assim como o mundo sensível, são desdobramentos necessários da natureza do *Uno*, porém, embora o *Uno* irradie tudo o que existe como consequência de sua natureza, isso não entra em conflito com sua liberdade. Pois, ele quer ser exatamente esse infinito poder imaterial que irradia as duas hipóstases e o cosmos. Todavia, a única possibilidade do cosmos não existir seria o *Uno* não ser o que ele é, e se isso acontecesse já não seria o *Uno*, mas outra coisa. Portanto, na medida em que é, e quer ser *Uno*, o mundo sensível é necessário. “Ele tem necessariamente, ao mesmo tempo, o querer – o querer que deriva dele mesmo – e o ser – o ser que também deriva dele mesmo – de sorte que nosso discurso descobriu que ele é o criador de si mesmo. [...] Em consequência, ele não é como o que acontece por acaso, mas é o que ele mesmo quis ser” (*En.*, VI, 8, 13, 5-10).

Em suma, embora Plotino afirme que o *Uno* possui uma liberdade auto-produtiva que o faz depender apenas de si mesmo

para ser, o cosmos sensível existe necessariamente, não como fruto de escolha deliberativa do *Uno* ou de qualquer hipóstase³³. Portanto, conscientemente Agostinho distanciou-se de seu mestre nessa questão (Cf. JOLIVET, 1932, p. 85-99; AZCONE, 1996, p. 38-39; GILSON, 2006 b, p. 379).

1.3 Etapas da ação criadora de Deus

Na obra *Sobre o Gênesis, contra os Maniqueus*, Agostinho ao fazer uma exegese alegórica do capítulo 1, versículos 1 a 3 do *Livro do Gênesis*, afirma que embora a criação tenha sido *ex nihilo*, ela foi feita por etapas. Devemos, porém, considerar que apesar das referidas etapas, a criação foi feita no mesmo momento, na medida em que o tempo só foi criado junto com ela, como veremos com mais profundidade no decorrer do trabalho.

1.3.1 Matéria e forma: dois primeiros momentos da criação

A primeira etapa da criação é dita por Agostinho ao defender o versículo 2 do 1º capítulo do *Livro do Gênesis*: “A terra, porém, era sem forma e vazia (*Gn.*, 1.2a)”, dos deboches Maniqueus que diziam: “Como é que Deus fez o céu e a terra, se a terra já era vazia e vaga?” (*De Gen. contra man.*, I, 3, 5). Nosso pensador responde que esta terra vazia e vaga dita no *Texto Sacro*, corresponde à matéria primeira criada por Deus, para que a partir dela pudesse dar forma ao restante da criação, como diz o próprio filósofo: “Deus criou o céu e a terra, mas a terra que Deus criou estava vazia e vaga, antes de Deus providenciar com variedade bem ordenada

³³ Existem estudiosos que compreendem de maneira diferente a liberdade do *Uno*, qualificando-a como semelhante à liberdade de ação na criação defendida por Agostinho. Como interpreta Reinhold Ullmann: “É igualmente dotado de vontade. À essência do Uno pertence a vontade. Nada teria sido criado por ele, se antes não existira a vontade de criar” (2002, p. 20). Embora a interpretação do estudioso deva ser respeitada, pensamos de forma diferente pelos motivos já argumentados em nosso texto.

as formas de todas as coisas em seus lugares e fundamentos” (*De Gen. contra man.*, I, 3, 5).

Mais adiante na mesma obra, o hiponense interpreta alegoricamente em bloco toda a passagem do capítulo 1, versículo 1 ao 2 do *Gênesis*³⁴, afirmando que todas as expressões encontradas no referido texto expressam a mesma realidade. Ou seja, céu e terra, terra vazia e vaga, as trevas que cobriam o abismo e as águas sobre as quais pairava um vento de Deus, são expressões intercambiáveis, pois, falam da mesma realidade, a matéria primeira informe criada *ex nihilo* por Deus, que serviu de matéria-prima para que Ele mesmo moldasse toda a criação. Como escreve Agostinho: “Portanto, todos estes nomes, seja céu e terra, seja terra invisível e vaga e abismo tenebroso, seja água a qual pairava o Espírito, são designações da matéria informe” (*De Gen. contra man.*, I, 7, 12).

Nosso filósofo vai ainda mais longe em sua alegorização do *Texto Sacro*, afirmando que todas essas expressões não foram usadas fortuitamente para designar a matéria, mas que cada expressão informa uma qualidade da dita matéria. Logo, denominou-se a matéria informe de céu e terra, porque ela seria a matéria prima comum de todas as coisas, porque toda a natureza com todas as suas diversas espécies de criaturas provêm dessa mesma matéria comum. Denominou-se de terra vazia e vaga e trevas que cobriam o abismo, intencionando expressar a sua informidade visto que a terra é o mais informe dos quatro elementos, e assim com as trevas em um abismo torna-se invisível, essa matéria, na medida em que não tinha forma era imperceptível para quem quisesse contemplar. E finalmente denominou-se água, para indicar a maleabilidade dessa matéria, visto que da mesma forma que a água assume a forma do recipiente em que for colocada, a matéria informe é apta para nas mãos do artífice

³⁴ Eis o texto: “No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um vento de Deus pairava sobre as águas” (*Gn.*, 1, 1-2).

receber as formas das mais diversas espécies de criaturas (Cf. *De Gen. contra man.*, I, 7, 12; *De Gen. ad. litt. imp.*, 4, 12-13).

No *Comentário Literal ao Gênesis, Inacabado*, Santo Agostinho explicando o porquê de o *texto sacro* utilizar água ao invés do ar ou éter, que em tese seriam mais maleáveis que a água, acaba revelando outro importante atributo desta matéria, a passividade. Segundo ele, embora o ar ou o éter sejam mais maleáveis que a água, eles têm um poder muito mais ativo, visto que o vento, que é o ar em movimento, dirige-se para qualquer direção sem ser dirigido por outro, e com seu movimento move até mesmo a água. Já a água não é capaz de dirigir a si mesma, dependendo de outras forças da natureza como o vento e a inclinação do solo, etc., para se mover. Como argumenta o filósofo:

O ar tem certamente mais mobilidade que a água, mas considera-se e se pensa, com fundamento, que o éter tem mais mobilidade que o ar. Mas, com menos propriedade se daria à matéria o nome de ar ou éter. Admite-se que esses elementos têm um poder ativo, enquanto que a terra e a água, um poder passivo (*De Gen., ad. litt. imp.*, 4, 14).

Assim sendo, a matéria informe é incapaz de automaticamente gerar outra realidade, ou moldar a si mesma, na medida em que é totalmente passiva à ação do Supremo Artífice. No tratado *Sobre a Natureza do Bem*, o Hiponense explica com mais clareza sem recorrer à interpretação alegórica da Bíblia a citada qualidade da matéria. Na mencionada explicação, Agostinho rebatendo a tese maniquéia de que existe outro princípio para a matéria que não Deus, afirma que existe uma expressão usada pelos antigos filósofos gregos que muito bem expressa o que ele pensa: o termo grego *hylê*, que significa matéria, mas não matéria que se desenvolve por si própria, e sim uma matéria que tem potencialidade de receber forma por ação de outro. Em outros termos, no princípio Deus criou uma matéria, *hylê*, totalmente informe, matéria com absoluta potencialidade, apta a receber

qualquer forma de suas mãos, pois, Ele além de criador é o supremo artífice. Eis o que escreve nosso pensador:

Mas chamo eu *hylê* certa matéria absolutamente informe e sem qualidade alguma a partir da qual se formam todas as qualidades que percebemos pelos nossos sentidos, como sustentam os antigos filósofos [...]. Tem, pois, em si essa matéria capacidade para receber determinadas formas, porque, se não fosse capaz de receber a forma que lhe imprime o artífice, por certo não se chamaria matéria (*De nat. boni.*, 18).³⁵

Portanto, segundo nosso filósofo, em uma primeira fase, Deus criou *ex nihilo* uma matéria confusa e informe e, logo em seguida, em uma segunda fase, deu forma a esta matéria, constituindo as diversas espécies de criaturas, que serão descritas nos seis dias da criação genesíaca³⁶.

Nas *Confissões* Agostinho refletindo acerca da natureza dessa matéria amorfa, revela a dificuldade de qualquer ser humano conceber uma matéria sem forma, pois, tudo o que conhecemos, pensamos, sonhamos e fantasiamos possui algum tipo de forma. É

³⁵ Esses dois momentos da criação defendidos por Agostinho, principalmente na última passagem citada, se assemelham com a composição da substância concreta Aristotélica, que consiste no sínodo de matéria e forma. Pois, no estagirita, tanto na *Física*, como na *Metafísica*, são encontrados ao menos dois conceitos de matéria: matéria de que algo é feito, sendo, portanto múltipla. E a matéria comum a toda substância concreta. A matéria nesse último sentido é a matéria primeva (*ἡ πρώτη* = *hylê prôte*) totalmente privada de determinação, como comenta José Ferrater Mora: “A matéria no sentido aristotélico não é, pois, um ser que se basta a si mesmo; é simplesmente aquilo com o qual, e do qual, é composta toda substância concreta” (2001. tomo III, p. 1894). É justamente esse último sentido de matéria que Santo Agostinho utiliza em sua cosmologia, com a diferença de que para Aristóteles ela é eterna e necessária, e para nosso santo doutor foi criada *ex nihilo* por Deus.

³⁶ Santo Agostinho comenta detalhadamente a respeito de cada um dos seis dias da criação, relatado no *Gênesis*, em sua obra: *De Gen. ad. litt.*, I, 18, 36; III, 14, 23; IV, 2, 2-6. Nesta obra, após diversas considerações a respeito, nosso pensador africano conclui que a escolha do número seis não foi fortuita, e após vários cálculos matemáticos, afirma que o número seis é um número perfeito, que simboliza a perfeição do criador e da criatura (Cf. *De Gen. ad. litt.*, IV, 2, 3-4). Azcone comenta que o *hexâmero* (seis dias da criação), não fez parte da filosofia agostiniana apenas como uma convicção intelectual, mas como uma experiência espiritual, pois, antes dele uma longa tradição de pais da Igreja faziam do *hexâmero* parte integrante da liturgia da igreja, intentando imprimir no espírito a convicção de que Deus, o autor e mantenedor do universo, redime o homem do pecado através de Cristo (Cf. AZCONE, 1996, p. 54-62).

possível se pensar em uma forma inteligível totalmente destituída de matéria sensível como a justiça, ou sendo mais platônico, as formas arquetípicas inteligíveis, mas como pensar uma matéria absolutamente sem forma. A dita matéria não é uma forma inteligível ou uma forma sensível, mas uma matéria sensível, logo, corpórea, mas totalmente carente de forma (Cf. *Conf.*, XII, 3, 3-5, 5).

Não se deve, todavia, confundir a informidade com deformidade, pois nossa analisada matéria não é sem forma enquanto comparada com uma bela forma, mas simplesmente não é bela, feia, não possui cor ou mesmo qualquer aparência, pois, mesmo uma forma feia e disforme continua possuindo alguma forma (Cf. *Conf.*, XII, 6). É bom lembrar que estamos analisando a origem do mundo sensível, e que nesse último não existe nada que não possua matéria e forma. Logo, se tudo o que é possui forma, a absoluta ausência de forma seria o nada. Diante desta constatação, o que seria essa matéria que é, e ao mesmo tempo é plenamente destituída de forma? O hiponense afirma que esta matéria está entre a forma e o nada, entre o ser e o não-ser absoluto. Logo, ela é quase um nada. Como esclarece o pensador:

O outro abismo era como um nada, pois era ainda totalmente carente de forma; mas já existia, de modo que podia receber forma. De fato, Senhor, tu criaste o universo de uma matéria informe. Tiraste do nada um quase nada, para dele fazer as coisas grandes, que nós, filhos dos homens admiramos. [...] Desta terra invisível e sem ordem, dessa informidade, deste quase nada, fizeste tudo [...] (*Conf.*, XII, 8, 8).

Nas *Confissões* e no *Comentário Literal ao Gênesis* escritas respectivamente em 400, e em 401 - 415, portanto, consideradas obras da maturidade³⁷. Santo Agostinho acrescenta outro importante elemento na discussão da matéria e da forma em sua cosmogênese,

³⁷ Neste período Agostinho já tinha sido sagrado bispo de Hipona (Cf. BROWN, 2005, p. 198), escrevendo assim com maior densidade teológica, embora entendemos que a densidade filosófica de influência neoplatônica nunca tenha deixado de existir em suas obras.

que não tinha sido aclarado em obras anteriores, o tempo. Portanto, embora tenhamos amplamente discutido sobre a matéria informe e sua formação no *modus operandi* que o criador utilizou para criar o cosmos, entre a matéria e a forma não existe nenhum intervalo de tempo, ambas foram criadas ao mesmo tempo, pois se tratam de etapas ontológicas e não cronológicas. Como estabelece o filósofo:

Do nada foram criadas por ti, não da tua substância; não de alguma matéria não tua que existisse antes de ti, mas de matéria concreta, criada por ti ao mesmo tempo que lhe deste uma forma sem nenhum intervalo de tempo [...]. Essa matéria foi criada do nada, e essa forma do mundo foi tirada da matéria informe, mas essas duas operações foram simultâneas, de modo que entre a forma e a matéria não houve intervalo de tempo (*Conf.*, XIII, 33, 48)³⁸.

Porém, apesar das referidas etapas serem simultâneas, entre a matéria e a forma existe uma certa prioridade, que Agostinho nomenclatura de prioridade quanto à origem. Essa anterioridade quanto à origem está justamente no modo de operação do Criador, pois, em sentido lógico primeiramente temos que ter a matéria para em seguida moldá-la. A matéria precede a forma logicamente, na medida em que a forma é um modo de ser, esculpido em uma matéria, e visto que nas coisas concretas não é possível estabelecer forma a não ser em uma matéria, a matéria é anterior a forma no modo de origem. Por esse motivo, nosso pensador afirma que não é absurdo dizer que primeiro Deus criou uma matéria informe, dando em seguida forma a ela de maneira simultânea: “Quando, porém, afirma que no princípio a matéria era informe e depois dotada de forma, isto já não é absurdo; basta que seja capaz de discernir a prioridade quanto à eternidade, ao tempo, à intenção e à origem” (*Conf.*, XII, 29, 40).

³⁸ Cf. *De Gen. ad. litt.*, I, 15, 29. Marcos Costa acrescenta que os momentos da criação não invalidam o fato colocado por Agostinho de que a criação tenha sido realizada em um só instante: “Entretanto, afirmar o segundo e o terceiro momento da criação não significa negar o princípio segundo o qual ‘Deus fez todas as coisas do nada num só instante’” (2002. p. 234)

Como sugere o texto, a idéia que Agostinho defende para conciliar a simultaneidade e a sucessão da matéria e da forma, é a distinção de quatro formas de anterioridades, mas as que são mais pertinentes para a nossa discussão são as segunda e quarta. A anterioridade quanto ao tempo é a mais comum de todas, pois, é aquela medida cronologicamente, que inclusive está embutida na própria definição de tempo como sucessão de momentos. Já a prioridade quanto à origem que é a presente na matéria e na forma, o autor nos traz um exemplo que muito esclarece:

Quem é tão perspicaz que consiga compreender, sem grande esforço, como pode o som anteceder o canto, uma vez que o canto é um som dotado de forma? [...]. Num primeiro momento, não emitimos sons informes sem canto, para posteriormente ligá-los e dispô-los em forma de melodia, [...] o som não precede na ordem do tempo porque, na realidade é produzido ao mesmo tempo que o canto [...]. Portanto, o som precede enquanto à origem, porque não é o canto que recebe a forma para ser som, mas o som que recebe a forma para ser canto (*Conf.*, XII, 29, 40).

No *Comentário Literal ao Gênesis* a estrutura do exemplo é repetida, porém, com outros elementos, com a voz e a fala. Logo, parafraseando de maneira explicativa o hiponense, em uma palavra falada, a voz cumpre o papel da matéria, e a palavra dita o da matéria já formada. Portanto, embora ao pronunciarmos palavras, não seja possível separar cronologicamente a voz da palavra, no modo de origem a voz precede a palavra, porque é a palavra que é feita da voz e não o contrário. Semelhantemente, a matéria e a forma do cosmos foram criadas ao mesmo tempo, porém, na medida em que a forma é um modo de ser aplicada a matéria e não o contrário, a matéria informe precede a forma no modo de origem³⁹, visto que Deus ao dar origem ao cosmos

³⁹ No *De Gen. ad. litt.*, V, 5, 13, nosso pensador expressa esse mesmo tipo de anterioridade como anterioridade causal, logo, a matéria precede a forma causalmente, por ser ela causa da forma no sentido de que a forma é atribuída à matéria: “Certamente a matéria informe é capaz de se formar [...], foi criada antes, não pela ordem temporal, mas pela causal [...]”.

formou uma matéria e não materializou uma forma⁴⁰. Como diz Agostinho no arremate do referido exemplo: “Mas porque aquilo do qual se faz algo, com relação àquilo que se faz em seguida, embora não seja anterior no tempo, o é numa certa ordem de origem [...]” (*De Gen. ad. litt.*, I, 15, 29).

Embora os exemplos citados sejam esclarecedores, não exprimem todos os aspectos da anterioridade quanto à origem, pois, na perspectiva do filósofo a matéria informe foi criada antes da criação do tempo, que por sua vez apenas teve existência com a forma. Essa idéia é desenvolvida nas *Confissões*, aonde o pensador torna a interpretar o *Gênesis* 1, 1-2⁴¹, afirmando que os termos céu e terra do versículo primeiro, são expostos antes da referência aos dias da criação por se referirem as duas criações de Deus que precedem o tempo, sem, contudo, serem eternas. O céu representa o céu dos céus, que pelo contexto representa todas as hostes celestiais juntamente com sua habitação (Cf. *Conf.*, XII, 12, 15). E a terra faz referência à matéria informe, que por não ter qualquer ordem ou forma, não passa de um estado a outro, permanecendo imutável em sua amorfia. Como afirma Agostinho:

A segunda é a terra invisível e desorganizada, sem aquela temporalidade que costuma trazer consigo, ora uma realidade ora outra. Porque, onde não há forma, não há ora isto ora aquilo. São duas realidades, uma com sua forma desde o princípio, a outra absolutamente informe; isto é, uma o céu – ou seja, o céu do céu, - e a outra a terra, ou seja, a terra invisível e informe (*Conf.*, XII, 13, 16)⁴².

⁴⁰ Estamos falando da forma sensível, não da inteligível, pois esta última é eterna como teremos oportunidade de estudar mais adiante.

⁴¹ Eis o texto: “No princípio Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga” (*Gn.*, 1, 1-2).

⁴² Também: “[...] Fizeste duas criaturas isentas de tempo, sem que nenhuma das duas seja eterna contigo [...]. A primeira é o céu do céu, o céu intelectual onde compreender tudo ao mesmo tempo e não em parte [...]. A segunda é a terra invisível e desorganizada, sem aquela temporalidade que costuma trazer consigo, ora uma realidade, ora outra. Porque onde não há forma, não há ora isto ora aquilo” (*Conf.*, XII, 12, 15; 13, 16). Cf. *Conf.*, XII, 9, 9; 11, 14; 15, 22.

Na perícope a cima, o tempo está intimamente associado à sucessão e movimento dos seres, que passam de um estado ao outro, que nascem, envelhecem e morrem, que estão sujeitos a mudança. Logo, apenas o que possui forma sensível pode estar sujeito às vicissitudes do tempo, pois o que é absolutamente carente de forma, e que não tem em sua natureza condição de por si mesmo assumir alguma forma, é atemporal. Logo, o tempo apenas passou a existir com a ordenação e formação da matéria (Cf. *Conf.*, XII, 11, 14).

Refletindo acerca da anterioridade da matéria informe, Agostinho estabelece uma categoria de duração intermediária⁴³ entre o tempo e a eternidade. Pois, a matéria é anterior a forma por ter sido criada antes do tempo, mas houve uma ocasião em que ela não existia, porque se assim não fosse, seria eterna como Deus, logo, ela é anterior a forma quanto à origem, e Deus é anterior a matéria quanto à eternidade (Cf. GUITTON, 1971, p. 184)⁴⁴.

Apesar da referida precedência quanto à origem da matéria amorfa, nos parece que ontologicamente a forma possui a precedência diante da matéria: “Nem afinal se pode narrar alguma coisa acerca da matéria informe, se não se considera anterior ao tempo, se bem que, no valor de estima, ela ocupe o último lugar, pois, sem dúvida são melhores as coisas formadas do que as informes” (*Conf.*, XII, 29, 40). Entendemos que essa superioridade ontológica da forma diante da matéria, está no fato de que esta última é o substrato material comum a todas as diversas espécies

⁴³ Não devemos entender que essas três categorias são diferentes formas de tempo, mas que são três categorias de duração heterogêneas. Dizendo de maneira ascendente, o tempo, o tipo de duração da matéria informe e do céu dos céus, e a eternidade (Cf. MORA, 2001, tomo IV, p. 2836). Há ainda em Agostinho o tempo psicológico, com o qual a alma espera o futuro, guarda com a memória o que passou, e com atenção prolonga o instante do presente, porém, este não faz parte do escopo de nossa pesquisa.

⁴⁴ Jean Guitton entende que com esta categoria ambígua de uma matéria sem forma, Agostinho consegue explicar a relação entre a simultaneidade dos primeiros versículos do *Gênesis*, com a sucessão dos posteriores: “Assim, pode-se explicar toda vez a simultaneidade dos primeiros dias e sua antecedência sobre a criação propriamente temporal. Os primeiros dias são o teatro desta criação primeira que é a condição mesma da criação. Portanto, o ato criador compreende dois momentos em sua unidade indivisível” (1971, p. 184).

de criaturas. Já a forma é o princípio de individuação que de fato determina ontologicamente os seres, na medida em que a matéria foi criada absolutamente *ex nihilo* e a forma foi estabelecida segundo as formas arquetípicas eternas dispostas em Deus. Portanto, a forma é superior ontologicamente devido a essa ligação que existe entre cópia e modelo, que a faz determinar o que realmente é cada criatura. Já a matéria, nada copia, pois do nada foi tirada, sendo tão carente de ser, que o filósofo a descreve como um quase nada (Cf. *Conf.*, XII, 8, 8).

A discussão acerca dos dois momentos lógicos da criação é um dos assuntos cosmogênicos, em que é possível se ver um Agostinho extremamente ligado ao neoplatonismo plotiniano. Pois, segundo Plotino todas as entidades do mundo sensível também são composta de matéria e forma, porém, como teremos oportunidade de estudar, são compostas de maneira mais elementar de matéria sensível visto que a forma nunca passa de fato à constituir uma unidade, ou união substancial com a matéria.

Segundo o licolopolitano a matéria sensível é resultado da processão da fíbria mais exterior, e, portanto, inferior da *psyché*. Logo, a referida matéria foi gerada devido ao enfraquecimento da contemplação da terceira hipóstase às hipóstases anteriores. Portanto, devido ao enfraquecimento contemplativo da parte da alma mais inferior e distante do *Uno*, emana da alma a matéria sensível. E como cada etapa da processão, a matéria nasce indeterminada, e na medida em que devido ao seu enfraquecimento ontológico não chega a ser uma hipóstase, não tem a potência de se autodeterminar, carecendo assim da *psyché* para lhe formar determinando-a como cosmos sensível.

Assim sendo, para o pensador eneádico o mundo sensível também foi formado em duas etapas lógicas⁴⁵: em primeiro lugar emana da alma uma matéria indeterminada, e em uma segunda

⁴⁵ Deve-se acentuar que semelhante a Agostinho, essas duas etapas não são temporais, pois, o tempo só foi gerado com o mundo já formado. O tempo nasce com a ordem do cosmos (Cf. REALE, 2001, vol. IV, p. 493, 494).

etapa essa matéria é formada pela alma por meio de sua contemplação do cosmos inteligível no *Nous* (Cf. *En.*, V, 9, 3).

A matéria sensível é informe por natureza, e antes de receber forma não era visível nem palpável, na medida em que suas propriedades físicas eram tão amorfas, tão indeterminadas que mesmo sendo sensível qualquer coisa passaria através dela, como um objeto que passamos através de um líquido (Cf. *En.*, III, 6, 7). Ela é como um receptáculo sensível de material plasmável, capaz de receber qualquer forma, logo, a informidade da matéria é pré-condição para a sua onireceptividade (Cf. IGAL, 1982, p. 63). Por isso, Plotino afirma que ela é não-ser, não no sentido parmenidiano de não-ser absoluto, mas no de não estar categorizado na esfera dos seres sensíveis nem tampouco dos inteligíveis, logo, a matéria é não-ser nas duas vertentes ontológicas, sendo, portanto, o outro do ser. Como disserta Plotino:

Assim, pois, enquanto não é nenhum destes que existem sobre a matéria e eles são seres, a matéria será não-ser. E pelo aspecto de algo informe que apresenta, certamente não será forma. Pois tampouco pode ser contada entre os seres inteligíveis. Logo, também nessa ordem será não-ser. Logo, sendo não-ser em ambas as ordens, será não-ser de vários modos (*En.*, II, 5, 4, 10-15).

Sendo o mais baixo grau da cadeia processional, a matéria diferentemente das hipóstases inteligíveis é incapaz de ser plenamente determinada, pois, a sua natureza é tão íntima à informidade que é incapaz de ao receber forma unir-se totalmente com ela, mas apenas reproduz em si a sua imagem. O filósofo de Licópolis ao explicar de que maneira a forma entra na matéria, sem entrar verdadeiramente, ilustra com o exemplo da reprodução da imagem no espelho:

[...] O processo é semelhante àquele com o qual as imagens dos objetos podem comparecer apenas no espelho e somente enquanto se refletem nele. [...] Pois bem, aqui o espelho mesmo é perceptível à visão por ser uma forma; porém, a matéria não é

nenhuma forma não sendo perceptível à visão [...] (*En.*, III, 6, 13, 35-42).

Logo, segundo o trecho citado, a matéria sensível é semelhante a um espelho que transmite a quem observa à imagem da figura, e uma vez que a figura se ausente ele retorna a nada transmitir. Neste caso, a matéria impossibilitada por sua natureza de tornar-se uma com a forma, limita-se a refleti-la, sendo apenas um simulacro da forma. Por isso, embora a matéria seja matéria de algo determinado, ela mesma jamais pode ser realmente determinada (Cf. *En.*, III, 6, 17, 35-40).

Pelo que vimos até aqui, Santo Agostinho foi bastante fiel ao seu mestre, na medida em que em ambos o cosmos com sua ordem foi gerado em dois momentos lógicos não cronológicos, e que os atributos da matéria são bem semelhantes para eles. Uma clara diferença entre eles está na gênese da referida matéria, para Agostinho por meio da criação *ex nihilo*, e para Plotino como resultado da processão da terceira hipótese.

Outra distância entre os dois filósofos está na teorização de como se dá a união entre a matéria e a forma, na geração dos seres sensíveis. Segundo Plotino, não temos de fato uma união, mas uma pseudo união entre matéria e forma, devido a absoluta informidade da matéria. Já no hionense, entendemos que a informidade da matéria não é empecilho para a sua plena formação, logo, a matéria amorfa só existiu nesse estado até a formação do cosmos, após isso não é possível mais encontrar matéria sem forma. Toda a criatura sensível é necessariamente e inseparavelmente composta por matéria e forma. Após a criação, no cosmos sensível toda matéria é formada e toda forma é materializada, desta forma, temos uma fusão entre a matéria e a forma na estrutura de cada entidade do cosmos. Portanto, segundo Agostinho, diferentemente de Plotino, no mundo temos uma estrutura hilemórfica.

Quando o pensador cristão afirma que a matéria e a forma foram criadas ao mesmo tempo, consequentemente diz que a matéria não pode existir sem a forma, e neste quesito se iguala a Aristóteles, que defende que embora a matéria seja o substrato material da substância concreta, isto é, da matéria formada, não pode existir separadamente da forma, como comenta Giovanni Reale sobre a matéria e a forma aristotélica: “Ela (a matéria) não subsiste por si, porque não há matéria que já não possua forma” (2002, vol. II, p. 356-357). Battista Mondin, comentando a Metafísica de Aristóteles, afirma que nem mesmo a forma existe separada da matéria: “A matéria e a forma não existem, nem podem existir, separadas uma da outra, mas somente juntas” (1981, v. 1, p. 92). Santo Agostinho, apesar de não admitir nas substâncias concretas, matéria e forma separadas, como bom platônico que é, admitirá a existência da forma separada da matéria, ao menos em sentido inteligível. Sobre a forma inteligível, discorreremos com mais profundidade no capítulo dois.

1.3.2 Terceiro momento da criação: as “razões seminais”

As “razões seminais” ou “causais”, provêm no contexto medieval das expressões latinas “*rationes seminales*” e “*rationes causales*”, que possivelmente são traduções latinas do grego *λόγοι σπέρματικοί*, que em uma concepção geral⁴⁶ se conceitua a idéia de sementes germinativas ocultas, inseridas na natureza que se desdobram em manifestações e modificações dos seres. Essas sementes germinativas a depender da perspectiva do filósofo que a conceitua, são guiadas por alguma força geralmente designada por *Lógos*, razão-universal, *Nous*, Deus, etc. (Cf. MORA, 2001, tomo IV, p. 2466-2467; CHAMPLIN; BENTES, 1995, v. 5, p. 557). Quer dizer, as “razões seminais” determinam a ordem do cosmos, visto que

⁴⁶ Trazemos no presente momento uma concepção geral, devido ao fato de que esses termos foram conceituados por diversos filósofos, cada qual imprimindo um sentido e aplicação particular a eles.

são expressões ou manifestações das idéias ou formas presentes no logos, portanto, seja qual for a concepção em que são conceituadas, entendemos que expressam algum nível de determinismo cosmológico, que vai desde um absoluto expresso no estoicismo, a um determinismo parcial representado por Agostinho.

Os Estóicos que são a mais famosa Escola filosófica associada ao referido conceito, afirmam que as “razões seminais” são fragmentos ou sementes do *Lógos* universal⁴⁷, que determinam todas as coisas. Quer dizer, elas são sementes do *Lógos* que o próprio *Lógos* insere no cosmos para determinar o nascimento, a vida, a morte, o curso, as ações, as relações causais de tudo o que aconteceu, acontece e acontecerá no cosmos. Segundo os estóicos, tudo está previamente determinado pelo *Lógos* através de suas sementes, cabendo ao homem se conformar com seu destino para melhor viver. O conceito de *Lógos*, juntamente com o de “razões seminais”, contribuem para fundamentar um extremo determinismo em que nada acontece por acaso ou acidente, mas para cumprir o projeto do *Lógos*. Como nos esclarece José Ferrater Mora: “Segundo os estóicos, o *pneuma* contém as sementes ou germes, *σπέρματα*, das coisas, de sorte que tudo o que aconteceu, acontece e acontecerá esteve contido ou estará contido nas razões seminais; [...]” (2001, tomo IV, p. 2466)⁴⁸.

Plotino apropria-se do conceito de “razões seminais” para explicar a maneira com que a alma superior, que é a esfera da alma que contempla o *Nous*, molda e ordena a matéria informe a transformando em cosmos sensível. Quer dizer, as “razões seminais” são sementes presentes na alma decorrentes de sua contemplação do cosmos inteligível, com as quais plasma a ordem

⁴⁷ O *Lógos* universal é de natureza material, mas uma matéria sutilíssima que estando imanente no cosmos tem a capacidade de ultrapassar qualquer matéria semeando seus fragmentos, que no devido tempo previamente determinado por ele brotarão dando forma a tudo no cosmos (Cf. MONDIM, 1981, v. 1, p. 110-111).

⁴⁸ Cf. REALE, 1994, vol. III, p. 320, 321; _____, 1995, vol. V, p. 153; CHAMPLIN; BENTES, 1995, p. 557; MONDIN, 1981, v. 1, p. 110-113.

do mundo sensível imitando imperfeitamente a ordem do cosmos inteligível. Como disserta o lícopolitano:

A margem extrema e obscura com a qual determina a processão, vale dizer, a matéria é formada segundo uma força racional (Lógos), já que a alma é virtualmente penetrada, em si mesma, na sua totalidade, pela faculdade de informar segundo formas; assim como as potências formais na semente plasmam e formam os seres vivos ao modo de pequenos mundos (*En.*, IV, 3, 10).

Assim sendo, quando Agostinho fez uso do referido conceito, já existia uma tradição bem fundamentada em seu uso, de forma que ele redimensiona-o respondendo problemas de seu contexto histórico e associando-o sempre à idéia de providência cósmica de um Deus pessoal; que nos parece não existir em nenhuma das possíveis fontes de nosso filósofo que supramencionamos. Entendemos que Agostinho de Hipona, com o conceito de “razões seminais”, intenciona responder a três problemas centrais envolvidos em sua cosmogênesi: o primeiro refere-se ao surgimento de criaturas novas segundo a compreensão humana; o segundo, as modificações e mutações que encontramos nas diversas espécies de criaturas que ocorrem no transcorrer do tempo; e o terceiro, como uma maneira de conciliar a simultaneidade com a sucessividade do ato criador. É óbvio que devido a sua forma de fazer filosofia, esses problemas não se encontram ordenados e respondidos um a um, mas espalhados em meio a sua exegese de textos bíblicos diante das indagações maniqueias em sua principal obra com referência a esse assunto, o *Comentário Literal ao Gênesis*, que nós tentaremos doravante, na medida do possível, sistematizar para uma melhor compreensão do assunto.

Segundo o Hiponense, todas as coisas foram criadas no mesmo instante, pois, o Criador é atemporal por natureza, não havendo sentido criar submetido a vários momentos temporais distintos. Todavia, é inegável o fato de aparecerem criaturas de várias ordens que são descobertas e tidas como novas espécies para os homens. Portanto, na medida em que Deus é a única fonte da

criação, e que tudo foi criado em um único e indivisível instante, como explicar as citadas novas criaturas?

O referido problema é constantemente remetido pelo filósofo, à polêmica gerada pelos maniqueus decorrente da leitura dos seguintes textos bíblicos claramente paradoxais: “Deus concluiu no sétimo dia a obra que fizera e no sétimo dia descansou, depois de toda obra que fizera” (*Gn.*, 2, 2); e “Mas Jesus lhes respondeu: meu Pai trabalha até agora e eu também trabalho” (*Jo.*, 5, 17). Deus descansou de toda obra criacional ou continua trabalhando? Nosso pensador afirma que na primeira passagem bíblica, o “descansou” significa que Deus completou a obra criacional e não cria mais nenhuma espécie de criatura. Porém, isso não significa que a criação adquiriu total autonomia diante de Deus, pois, Ele não cessa de governá-la e é justamente dessa maneira que Ele trabalha até agora, como está escrito na segunda passagem bíblica, como diz Agostinho:

Deus descansou da criação das espécies das criaturas, porque não criou depois espécie alguma nova, mas dali em diante até agora e doravante administra as espécies que então foram instituídas. Por isso, seu poder não cessou, mesmo no sétimo dia, no governo do céu e da terra e de todas as coisas que criara, pois, do contrário em seguida se desfariam (*De gen. ad. litt.*, IV, 12, 22).

É justamente nesta fase das obras de Deus, em que Ele governa e dá provisão para a permanência do mundo, em que estão contidas as “razões seminais”. Assim, embora Deus tenha criado todas as criaturas no hexâmero ao mesmo tempo, algumas criou completas como os anjos, a terra, o ar, o fogo, os astros, etc. (Cf. BOEHNER; Gilson, 2004, p. 178-179)⁴⁹, e outras incompletas, em forma de forças germinativas que brotariam e se tornariam

⁴⁹ Entendemos que não foi da intenção de Agostinho estabelecer uma relação completa das criaturas que foram criadas completas, e as em forma de “razões seminais”, até porque essas últimas segundo a tese do hiponense continuam saindo do estado de latência e sendo descobertas pelos homens. Mas nos parece que ele cita algumas criaturas de ambas as formas de constituição sempre tendo em vista sua exegese do *Livro do Gênesis*.

completas no devido tempo. Portanto, em um certo aspecto a obra da criação está concluída, na medida em que Deus criou tudo no mesmo instante, e em outro a criação está incompleta, visto que está repleta de criaturas em potenciais. Contudo, mesmo nessas últimas, todas as suas qualidades e propriedades intrínsecas e extrínsecas que aparecerão no decorrer do tempo, já foram estabelecidas plenamente no momento da criação, de maneira que são incompletas apenas na perspectiva humana que não é capaz de enxergar as potencialidades antes de se tornarem ato. Como esclarece o pensador:

Agora tanto estão concluídas como estão iniciadas as obras que Deus, ao criar o mundo, criou no princípio ao mesmo tempo para se desenvolverem nos tempos posteriores. Estão certamente concluídas porque não possuem em suas naturezas próprias, pelas quais agem no decorrer dos tempos, nada do que nelas não foi feito causalmente. Pelo contrário, estão iniciadas porque havia como que sementes de coisas futuras que haveriam de brotar de seu estado latente para o visível em lugares adequados no decorrer dos tempos (*De Gen., ad. litt.*, VI, 11, 18).

Sendo assim, Deus não produz nenhuma nova criação, mas apenas administra a criação que já foi feita no hexâmero, e uma das maneiras que utiliza para administrar é através das “razões seminais”, que existem em forma de forças germinativas que brotarão no tempo segundo a vontade do Criador. Portanto, as novas coisas que surgem no seio da natureza, não são novas criaturas, tampouco surgem por acaso, mas, fazem parte da criação inicial de Deus, e, embora brotem no decorrer do tempo, já existiam no conjunto das criaturas em potencial como “razões seminais”, que no grego significa sementes⁵⁰, e como elas simbolizam pura potencialidade, Deus no ato de sua criação criou algumas criaturas em potência, para atualizá-las no devido tempo.

⁵⁰ A respeito da nomenclatura “razões seminais”, comenta José Luiz Azcone: “Chamam-se seminais porque são, em ordem à forma, o que a semente é com respeito ao ser adulto. E são razões, ou *lógoi*, enquanto princípios de ser mais de que de essências acabadas” (1996, p. 49).

Da mesma maneira que a semente possui dentro de si potência para se tornar uma imensa árvore com raiz, caule, folhas e frutos, Deus no ato criacional, criou algumas criaturas em forma de sementes, invisíveis aos olhos, mas, que no devido tempo tornar-se-ão criaturas completas, nos dando a impressão de que o Cosmos está produzindo um ser de espécie diferente. Da mesma forma que nada brota de uma árvore que não esteja potencialmente na semente, nada nasce ou nascerá no cosmos que já não esteja inserido nas suas “razões seminais” (Cf. *De Gen. ad. litt.*, V, 23, 44-45). Desta forma, segundo Santo Agostinho, as “razões seminais” são criaturas de diversas espécies, criadas incompletas e ocultas aos olhos humanos, projetadas para se desenvolverem se tornando completas no decorrer do tempo. Como revela esse trecho em que nosso Pensador discorre sobre as diversas formas de ser das criaturas:

As coisas existem de um modo no verbo de Deus: ainda não foram feitas, mas são eternas, e de outro modo nos elementos do mundo: todas elas foram feitas ao mesmo tempo, e são futuras [...]. De outro modo, nas sementes, originadas das coisas ou existiram segundo as causas primordiais [...]. Receberam as leis e as ações de seu tempo; e apareceram em formas e naturezas visíveis por razões ocultas e invisíveis que estão latentes nas criaturas (*De Gen. ad. litt.*, VI, 10, 17).

No texto supra, Agostinho versa a respeito dos três modos de existência das criaturas: o primeiro no verbo de Deus; o segundo como criaturas completas; e o terceiro modo como em estado de latência, ocultas e invisíveis que são as “razões seminais”.

Logo, nada surge na natureza que não tenha sido previamente criado no *hexâmero*, não existindo, portanto, qualquer nova ação criativa de Deus, ou qualquer autonomia da criação para gerar novas espécies de criaturas. Até mesmo os vermes que nascem dos corpos de animais mortos em decomposição, não surgiram por acaso ou por autonomia de algum

princípio vital imanente na natureza, mas foram previamente criados em forma de “razões seminais”, nascendo nos corpos no momento oportuno para cumprirem seus papéis no conjunto da natureza previamente determinado pelo criador:

[...] Já era inerente a todos os corpos animados alguma potência natural, como que de germes iniciais e como que pré-semeados de futuros animais que haveriam de nascer da corrupção de tais corpos segundo as suas diferentes espécies, pela ação de uma inefável administração por parte do icomutável Criador que impulsiona todas as coisas (*De Gen., ad. litt.*, III, 12, 23).

Ressaltando a impossibilidade de autonomia da natureza, ou de alguma outra causa geradora do curso dos fenômenos naturais, no *Sobre a Trindade* o filósofo cristão descreve o cosmos repleto de causas germinativas, com todas as modificações, surgimento de novos seres, fenômenos diversos, como inseridos no cosmos no momento da criação em forma latente. O mundo está grávido de causas germinais, de forma que no curso dos seres naturais não há espaço para autonomia ou liberdade, tudo está determinado em forma de potências invisíveis com as quais o Criador rege o cosmos. E mesmo quando alguém tenta manipular as leis da natureza, como um mago que faz uma determinada criatura agir de maneira diferente do natural, até mesmo esta ação não natural só acontece porque aquela criatura também tinha a potencialidade de agir daquela maneira. Como nos esclarece o filósofo:

Todos os seres já foram criados originária e primordialmente com determinada estrutura de elementos previstos e predispostos que se manifestam ao surgirem as oportunidades. Assim como as mães ficam grávidas de seus filhos, assim o cosmos está grávido de causas germinais (*De Trin.*, III, 9, 16)⁵¹.

⁵¹ No contexto dessa passagem, Agostinho explica que homens e anjos maus tendo conhecimento profundo dessas leis ocultas da natureza, aproveitam a oportunidade e o momento propício para fazerem algumas criaturas aparecerem, dando a impressão para os néscios de que estão de fato criando alguma criatura, quando na verdade apenas possuem um conhecimento privilegiado das potências germinativas inseridas na natureza (Cf. *De Trin.*, III, 8, 13- 9, 18).

Não temos aqui uma criação continuada⁵², pois, a criação foi produzida em um só momento, não existindo a criação de uma nova criatura, mas, a administração da única criação produzida no *hexâmero*. É claro que Deus tem múltiplas formas de continuamente cuidar da criação, e as “razões seminais” são apenas uma entre essas diversas maneiras que Deus utiliza para preservar suas criaturas.

Além do emprego que até aqui comentamos das “razões seminais”, Santo Agostinho também as emprega para explicar o desenvolvimento na própria criatura já formada, visto que muitas criaturas nascem de uma maneira, mas trazem em si a razão oculta de se tornarem de outra maneira no passar do tempo, como uma criança que traz em si a razão oculta de envelhecer e tornar-se adulta, e uma semente que traz a razão oculta de se transformar em uma árvore (Cf. *De Gen., ad. litt.*, VI, 14, 25; 17, 28). Neste sentido, as “razões seminais” ou “causais” expressam uma teleologia inserida ontologicamente em todas as criaturas, que fazem com que cada criatura se desenvolva para seguir o percurso projetado por Deus, para se desenvolverem no decorrer do tempo. Portanto, as “razões seminais” são as potencialidades ontologicamente inseridas na natureza em cada entidade cósmica, que determinam todas as possibilidades de mudança nas inúmeras espécies de seres que compõem o cosmos. O pensador de Hipona, discutindo acerca de qual seria o estado em que a lua foi criada, esclarece a aplicação que ora comentamos das “razões seminais”:

[...] Mas direi simplesmente que Deus fez perfeita a lua, seja a primeira, seja a cheia. Pois Deus é o Autor e Criador das

⁵² Battista Mondin (1997, p. 358-359), ao comentar sobre as “razões seminais” em Santo Agostinho, afirma que elas são uma espécie de ação criadora contínua. Não nos parece apropriado nomenclaturar as “razões seminais” em Agostinho de “criação contínua”, pelo fato desse termo expressar a criação como um processo sem interrupções, o que não condiz com o pensamento do santo doutor, que defende que a criação foi produzida em um só momento, não havendo mais criação após esse único momento, apenas administração da criação (Cf. *De Gen. ad. litt.*, IV, 12, 22).

naturezas. Todas as coisas que de qualquer modo se desenvolvem e melhoram mediante um processo natural no decorrer dos tempos adequados, também continham antes algo oculto, senão pela forma ou massa de seu corpo, mas pela potência e razão da natureza (*De Gen., ad. litt.*, II, 15, 30).

Destarte, as criaturas que modificam-se com o tempo para se adaptarem as mudanças climáticas, de localização, ou até mesmo as espécies que se modificam após várias gerações, não têm esse desenvolvimento impulsionado pelo acaso, ou pela força autônoma da natureza, mas cada criatura já possui em si a condição de possibilidade dessas mutações em forma de razões ocultas que são catalisadas nas condições adequadas. Nesse caso, as mudanças climáticas, e de localização e o transcorrer dos anos são muito mais catalisadores que fazem eclodir essas potencialidades, que causas de transformação.

Embora as “razões seminais” ou “causais” tenham sido usadas por Agostinho para explicar mudanças na natureza, em hipótese alguma devemos confundir com a teoria da evolução biológica de orientação darwiniana, em qualquer de suas ramificações inclusive as nomenclaturas Evolução Divinamente Orientada ou Evolução Criadora. Pois, a teoria da evolução, principalmente a difundida por Charles Darwin, defende que as espécies evoluem ou mudam progressivamente pela pressão do ambiente em que vivem, isto é, as modificações ambientais, climáticas e etc., fazem uma espécie de seleção natural das espécies, fazendo com que elas evoluam ou se extingam. Como comenta o próprio Darwin:

[...] em consequência da seleção natural, acarretando divergência de caráter e a extinção das formas menos aperfeiçoadas. Assim, da guerra da natureza, da fome e da morte, forma-se diretamente o mais nobre objeto que somos capazes de conceber: a produção de animais superiores (DARWIN, *apud.*, CARVALHO, 1986, p. 22).

Segundo Darwin, as forças da natureza selecionam as espécies mais adaptadas à determinado meio ambiente, e esta adaptação é que gera a evolução das espécies mais simples às mais complexas, e a geração de novas espécies ao longo de milhões de anos, como diz Darwin: “Porém, a causa principal da recusa natural em acreditar que uma espécie tenha dado origem a outras e distintas espécies é que sempre custa-nos admitir grandes inovações [...]. A mente não pode apreender o sentido total do termo um milhão de anos” (*Ibid.*, p. 19)⁵³.

Portanto, não é justo afirmar que Santo Agostinho elaborou um esboço da teoria da evolução⁵⁴, pois, afirmar isso é desconsiderar todo o contexto filosófico em que a doutrina das “razões seminais” estava envolvida, além do fato de não respeitar a tradição filosófica do pensador, e praticar exegese desatenta ao uso da temática pelo filósofo em seu texto. Desconsidera o contexto filosófico do tema, na medida em que já tivemos oportunidade de investigar no início deste subcapítulo, que já existia uma tradição bem consolidada acerca do tema que nas entrelinhas defendia algum nível de determinismo na ordem cósmica, não existindo qualquer desenvolvimento autônomo da natureza, da qual de certa forma Agostinho foi herdeiro, estabelecendo assim uma espécie de determinismo de orientação teológica, em que todas as possibilidades de modificações já foram escritas por Deus em cada criatura do cosmos. Não existindo assim, qualquer autonomia das

⁵³ A respeito da seleção natural de Darwin, comenta REALE; ANTISERI (1991, vol. III, p. 373): “Em suma a seleção imprime uma orientação à evolução, já que determina uma adaptação dos organismos ao seu ambiente. Em outras palavras, a evolução pode ser vista como uma série de adaptações, cada qual adquirida ou descartada por determinada espécie sob a pressão do processo de seleção, durante longo período de tempo”. O biocientista Gilberto Martho acrescenta que a teoria da seleção natural continua atual entre os hodiernos evolucionistas, através do estudo dos genes das diversas espécies: “Podemos dizer, em linguagem figurada, que a natureza foi escolhendo, isto é, selecionando os seres que tinham genes mais adaptados para a sobrevivência. Desde que surgiram os primeiros seres, portanto, a seleção natural já estava atuando” (1992, p. 63).

⁵⁴Essa posição não é unânime entre os comentadores de Agostinho, pois, José Luiz Azcone (1996, p.50-51), elenca diversos comentadores que identificam as “razões seminais” e “causais” com a teoria da evolução.

“razões seminais”, como disserta José Luiz Azcone: “Desta maneira, fica manifesto que Deus é a causa principal ou primeira dos seres chegados ao seu grau de plenitude; e as razões causais são as suas causas segundas, que obedecem à moção divina, [...]” (1996, p. 50).

Afirmar que o Hiponense é um Evolucionista não considera sua tradição filosófica, pois não podemos esquecer que Agostinho sendo fortemente influenciado pela filosofia neoplatônica, defendia que todas as coisas aqui formadas, copiam e participam de suas formas inteligíveis disposta no Verbo de Deus. Dessarte, cada espécie de criatura é conduzida por um princípio de estabilidade que são os seus protótipos divinos, de forma que as razões seminais são como germes de formas completas que são modelos das formas inteligíveis. Logo, jamais as “razões causais” podem imprimir mudanças que vão além dos arquétipos, mas para aperfeiçoar a semelhança ontológica entre a cópia sensível ao seu modelo inteligível. Entendemos que o referido assunto é invocado por nosso filósofo, para explicar que apesar de haverem modificações no cosmos, essas fazem parte do projeto da criação presente no Verbo de Deus, e esse projeto é fixo e estável, pois é perfeito, não cabendo qualquer modificação. Como nos esclarece Etienne Gilson:

Longe de serem invocados para explicar a aparição de alguma coisa nova, como seria uma Evolução Criadora, elas servem para provar que algo aparentemente novo, não o é na realidade, [...]. Eis porque, no lugar de conduzirem à hipótese de qualquer transformismo, as razões seminais são constantemente invocadas por Agostinho para conferir razão à fixidez das espécies (2006b, p. 391).⁵⁵

⁵⁵ A esse respeito comenta José Luiz Azcone: “Parece que Agostinho não é evolucionista, no sentido de que admita a aparição de espécies inteiramente novas a partir de espécies inferiores [...]. Seu platonismo o fazia pensar na constância das formas e essências; das que as Razões Seminais são um esboço” (1996, p.50-51).

Constitui-se a nosso ver uma grande falha exegética na obra do hiponense, quando afirmam⁵⁶ ser ele proponente de uma primitiva teoria evolucionista, porque em seu texto Agostinho é muito enfático em afirmar que as razões seminais não têm uma capacidade de imprimir uma real mudança na natureza, muito menos força para transformar uma espécie em outra, mesmo através de muitos anos ou movida por alguma pressão ambiental. As mudanças que surgem em uma espécie são as previamente determinadas para aquela espécie até o limite de reproduzir seu arquétipo. Portanto, as mudanças geradas por essas razões ocultas são para que cada espécie realize plenamente seu potencial dentro de sua própria espécie, jamais a transformando em outra. Por isso, de um trigo não pode nascer a fava, nem um homem de um animal irracional, mas ambos respectivamente foram criados para serem trigo e homem e continuam gerando trigo e homem. Como expressa essa esclarecedora perícopes:

E os elementos deste mundo corpóreo têm um poder definido e uma qualidade que determinam o que cada um deles pode ou não pode, o que se pode ou não se pode fazer de cada um. Tudo o que é gerado a partir destes primórdios das coisas, recebe, cada um no seu tempo, o nascimento e o desenvolvimento, a finalidade e a cessação da existência de cada espécie. Eis a razão porque do grão de trigo não nasce a fava, ou das favas, o trigo ou do animal, o homem, ou do homem, o animal (*De Gen. ad. litt.*, IX, 17, 32).

Mesmo Deus sendo onipotente e tendo em tese poder para fazer de uma espécie nascer outra, não o faz, pois, usa seu poder com sabedoria, zelando para que cada coisa cumpra o propósito para o qual foi criada (Cf. *Ibid.*).

Se nos detivéssemos apenas na etimologia do termo evolução, extraindo dele toda a carga de sentido do Darwinismo e seus proponentes, teríamos no filósofo de Hipona uma certa

⁵⁶ Entre os intérpretes que entendem as “razões seminais” como uma forma de evolucionismo estão: Charles Boyer e R. Arteaga (Cf. COSTA, 2002, p. 233; AZCONE, 1996, p. 48-51).

evolução. Pois, originalmente o termo provém do vocábulo latino *evolutio*, e do verbo *evolvo* que significam ação de desenrolar, desdobrar, estender, desenvolver, etc (Cf. FARIA, 2003, p. 363; MORA, 2001, tomo II, p. 947 – 948). Neste sentido não há dúvida que as “razões seminais” ou “causais” constituem uma evolução na natureza, como nas diversas espécies, mas nunca de forma autônoma ou fugindo de sua pré-definida teleologia.

Quando refletimos a respeito das “razões seminais” do santo Doutor, é impossível não associá-la ao ato e potência Aristotélico, que não apenas serve para explicar todo movimento de locomoção, como a geração e corrupção de todas as coisas. Na medida em que as “razões seminais” são criaturas criadas apenas em potência que se tornarão ato no transcorrer do tempo, é inegável que o estagirita tenha sido uma possível fonte de Agostinho nesse particular. Porém, se faz necessário perceber que o ato e potência aristotélicos foram aqui utilizados de forma bastante genuína pelo hiponense, pois, é usada para explicar o surgimento de criaturas que só passaram a existir tempos após a criação. Aristóteles desenvolve o ato e potência intentando dar uma resposta satisfatória ao problema inaugurado por Heráclito e Parmênides, quer dizer, não é do não-ser absoluto que surge um ser, é do ser em potência que surge o ser em ato⁵⁷. Já Santo Agostinho, com as “razões seminais”, afirma que a aparente autonomia do universo, em que de tempos em tempos as espécies evoluem surgindo outras espécies, não passa de aparência, pois, essas supostas novas espécies nada mais são do que criaturas que já tinham sido criadas em potência pelo Criador, que no devido tempo, também determinado por Ele, tornar-se-ão ato.

⁵⁷ Como diz Aristóteles: “O ser ou é só em ato, ou é em potência; ou é, ao mesmo tempo, em ato e em potência: e isso se verifica na substância, seja na quantidade, seja nas categorias restantes” (*Metaf.*, K9, 1065b5). Ou seja, segundo Aristóteles só é possível existir o ser em potência, o ser em ato ou o ser em potência e em ato, não sendo possível a existência do não-ser absoluto, pois, o não-ser é sempre não-ser alguma coisa de alguma coisa existente.

Em suma, segundo Agostinho Deus criou *ex nihilo*, no mesmo instante temporal, todas as coisas, porém, o fez em três etapas: matéria informe, formação da matéria e as Razões Seminais. Com os três momentos da criação, o hiponense mostra seu elevado teísmo, na medida em que Deus não é só a fonte de toda existência, como também é o mantenedor, não abandonando a criação em um único instante, com esclarece no *Sobre a Verdadeira Religião*:

Por conseguinte, o autor de todas as formas – que é o doador de toda forma – também é o fundamento da possibilidade de algo ser formado. E assim, tudo o que é, enquanto é, e tudo o que não é, enquanto pode vir a ser, tem de Deus sua forma ou possibilidade de ser formado [...]. Todo o ser formado, enquanto formado, e todo o que ainda não está formado, enquanto formável, encontra seu fundamento em Deus (*De vera rel.*, 18, 36).

Sendo assim, com os três momentos da criação, aprendemos que todas as criaturas dependem completamente do Deus criador, para existirem, crescerem, reproduzirem e continuarem a existir. Portanto, a tese da autonomia da criação, muito difundida na filosofia aristotélica e neoplatônica, não agrada a Santo Agostinho, mesmo considerando que esta autonomia seja após a criação, como defendida pelos deístas, pois, a dependência da criação para com o Criador é contínua e necessária para a permanência da existência.

A criação e suas formas arquetípas eternas

Como analisamos no capítulo anterior, segundo Arélio Agostinho, ao criar o cosmos primeiramente Deus criou *ex nihilo* uma matéria primeva, confusa e informe, que consecutivamente iria dar forma constituindo as diversas espécies de criaturas descritas nos seis dias da criação genesíaca. Porém, como veremos doravante, ao modelar todas as criaturas tomou como modelos os arquetípos eternos e imutáveis, pois, cada espécie de criatura antes de existir de maneira concreta, já existia em forma de ideias eternas. É extremamente claro e óbvio o platonismo desta ideia, mas, observaremos que o pensador cristão utiliza a doutrina das ideias platônicas de maneira bastante original, e totalmente coerente com seu teísmo cristão.

Um texto que nos traz uma importante luz acerca desse assunto é o *Sobre as Oitenta e Três Questões Diversas*, aonde na questão 46 o hiponense trabalha o conceito das ideias ou formas¹. No referido texto, ele reflete a questão em três aspectos: no histórico, defendendo a tese de que o referido conceito provém de Platão; linguístico, afirmando que as melhores palavras latinas que traduzem o original grego *εἶδος* (*Eidos*), são *formas* ou *species*

¹ O termo forma é a tradução aceita por muitos especialistas em Filosofia Antiga das palavras gregas *ιδέα* e *εἶδος*, ambas provém do vocábulo *ἰδεῖν* que quer dizer ver, que em um período pré-platônico significava a forma visível das coisas. Os termos *ιδέα* e *εἶδος* passaram a significar a forma interior dos seres, a Natureza ou essência das coisas, captada apenas pelo pensamento. Logo, entendemos que *ιδέα* e *εἶδος* são a estrutura Metafísica dos seres captada apenas pela inteligência, por isso “forma inteligível” traduz esses termos usados por Platão (Cf. REALE, 2002, vol. II, p. 61-62). Entendendo forma nesse sentido, ela será o fundamento ontológico gnosiológico dos seres, na medida em que as formas inteligíveis conteriam o ser essencial de cada ser, e por conseqüência disso só quando nos voltamos para elas com a inteligência temos o verdadeiro conhecimento sobre tudo.

(formas ou espécies); e o conceitual, que é o que mais interessa à nossa discussão, que, portanto, transcrevemos a seguir:

Certamente que as idéias são as formas essenciais ou as razões estáveis e imutáveis das coisas, às quais não tendo sido formadas, e por serem eternas e permanentes em seu mesmo ser que estão contidas na inteligência divina, e como elas não nascem nem morrem, dizemos que segundo elas é formado tudo o que pode nascer e morrer, e tudo o que nasce e morre (*De div. quaest.* 83, XLVI, 2).

Como nos esclarece o texto supra, as formas inteligíveis são arquétipos essenciais que não foram criadas por serem eternas, as quais servem de modelos para a formação de todos os seres do cosmos sensível. Todas as criaturas sensíveis, devido à instabilidade em seu ser que os conduzem ao nascer, envelhecer e morrer, necessitam dos arquétipos para mediante participação, manterem suas identidades em suas específicas espécies. Visto que, as formas são estáveis e imutáveis, sendo assim o fundamento imutável da realidade mutável (Cf. BEIERWALTES, 1995, p. 135).

Até este ponto não há diferença entre Agostinho e os platônicos, contudo, ao esclarecer a localização das ideias com as quais Deus estabeleceu a criação, a distância entre ele e os respectivos filósofos é inquestionável. Segundo o hiponense essas formas arquetípicas estão contidas na Inteligência Divina, não em outra realidade como no *Hiperurâneo* ou o *Nous*. Deus contemplou a si mesmo, isto é, tomou por fundamento formal da criação suas próprias idéias dispostas em sua mente. Agostinho era plenamente ciente desta diferença entre eles e seus mestres (Cf. JUAREZ, 1989, p. 186), por isso fez questão de reforçar esse conceito, para que ninguém pensasse que Deus contempla algo igual ou melhor que Ele fora de si para criar. Além disso, ressalta que o motivo pelo qual as formas arquetípicas são eternas e imutáveis, é justamente porque fazem parte da Inteligência Divina, e tudo o que faz parte

do divino, visto que constitui uma única realidade com ele, não poderia ser de outra maneira que eterno e imutável:

Aonde há de pensar que existem essas razões se não na mente mesma do Criador? Com efeito, ele não contempla coisa alguma fora de si para que criasse segundo ela. [...] E sim que essas razões de todas as realidades criadas e por criar estão contidas na mente divina, e na mente divina não pode existir coisa alguma se não for eterno e imutável [...] (*De div. quaest.* 83, XLVI, 2).

Destarte, Agostinho afirma que todas as coisas antes de existirem com forma e matéria, já existiam em forma de arquétipos eternos e imutáveis² em Deus. Estes arquétipos estavam em Deus em forma de projeto intelectual, ou dizendo de outro modo, em forma de pensamentos, como comenta o filósofo:

Que a sabedoria de Deus, pela qual todas as coisas foram feitas, conhecia as primeiras, divinas, inmutáveis e eternas razões das coisas, antes que fossem criadas [...]. Portanto, quem é tão louco a ponto de chegar a dizer que Deus não fez as coisas que conhecera? Logo, se conhecia, onde conhecia, a não ser Nele, junto do qual estava o Verbo pelo qual tudo foi feito? Com efeito, se as conhecia fora de si mesmo, quem lhe ensinara? Quem, com efeito, conheceu o pensamento do Senhor? (*De Gen. ad. litt.*, V, 13, 29)³.

A criação é, antes de qualquer coisa, um ato do entendimento e sabedoria de Deus⁴, por isso, antes de ser criada no

² Exemplarismo é outra nomenclatura utilizada para essa doutrina, pois, cada realidade sensível possui um exemplar no mundo supra-sensível, exemplar no sentido de ser uma realidade que agrega a máxima perfeição modelar de determinada realidade (Cf. MORA, 2001, tomo II, p. 954).

³ Também: “Não são muitas, mas uma a sabedoria, em que são imensos e infinitos os tesouros das coisas inteligíveis, nas quais se encontram todas as razões invisíveis e imutáveis dos seres, mesmo dos visíveis e mutáveis por ela feitos. Deus nada fez sem conhecimento, o que não se pode com justiça dizer de qualquer obreiro humano. [...] Este mundo não poderia ser conhecido por nós, se não existisse; mas, se Deus o não houvesse conhecido, não poderia existir” (*De civ. Dei.*, XI, 10, 3).

⁴ A esse respeito acentua Boehner ; Gilson (2004, p. 175): “Além de ser expressão da vontade e revelação da bondade divina, o ato criativo é também um ato do entendimento e uma revelação da

hexâmero juntamente com o tempo, já existia arquetipicamente no pensamento de Deus, e na medida em que Deus é atemporal, seus pensamentos são igualmente eternos, e os referidos arquétipos são imutáveis porque os pensamentos de Deus são perfeitos, não podendo, portanto, melhorar ou piorar, permanecendo imutáveis. Como bem comenta Victorino Capanaga:

As idéias divinas, são certas formas originais ou modelos constantes e imutáveis de todas as coisas, as quais não sendo formadas são eternas e invariáveis estando contidas na inteligência de Deus [...]. Todas as coisas particulares têm na mente divina sua idéia particular (1994, p.56).

Logo, entendemos que as criaturas possuem uma dupla relação com as formas inteligíveis, a de cópia que imita o modelo, e a de participação ontológica. Para nosso filósofo cada criatura para permanecer o que é, participa ontologicamente de seu arquétipo, é como se metafisicamente cada ente sensível recebesse sua condição de possibilidade de existência de seu modelo presente na mente divina. Como nos diz este fragmento: “Logo, não duvides que existe uma forma eterna e imutável, em virtude da qual esses seres mutáveis não se desfazem, mas antes, com seus movimentos compassados e grande variedade de formas, compõem uma espécie de poemas temporais” (*De lib. arb.*, II, 16, 44)⁵.

A inteligência de Deus que contém todas as formas, em outros textos de Agostinho é nomenclaturada de Verbo divino⁶.

sabedoria de Deus. Antes de serem feitas, as criaturas já existiam ou ‘viviam’ no entendimento divino ou na ‘arte’ divina, sob forma de idéias”.

⁵ Também expressa a mesma idéia na *De div. quaest.* 83, XLVI, 2: “[...] Porque são eternas e permanecem em seu ser, e inmutáveis, por cuja participação resulta que existe tudo o que existe, de qualquer modo que existe”. Cf. *De Trin.*, VIII, 3, 4-5.

⁶ Agostinho comentando sobre o conhecimento superior dos anjos em comparação com o conhecimento dos homens, afirma que os anjos contemplavam no Verbo as formas eternas de cada espécie de criatura: “Por isso, como os santos anjos, nos quais nos igualaremos depois da ressurreição [...] vêem sempre a face de Deus e gozam do Verbo de Deus, seu Filho Unigênito igual ao Pai; sem dúvida, foram os primeiros a conhecer no Verbo de Deus o conjunto das criaturas [...]. No Verbo conheceram as razões eternas de todas as coisas” (*De Gen. ad. litt.* IV, 24, 41). Aqui Nosso

Sendo o Verbo a segunda pessoa da Trindade, e na medida em que nele estão as formas imutáveis de todas as coisas, e que ele constitui uma só natureza com Deus, as formas estão no próprio Deus e Deus contempla a si mesmo na pessoa do Verbo para tudo formar. Por isso justifica-se a interpretação de Agostinho de que a expressão “*In principio*” (no princípio) do *Gênesis* 1,1 refere-se ao Verbo, logo, no Verbo, Deus criou tudo na medida em que nele estão os arquétipos de todos os seres⁷.

O Verbo, diz o hiponense, é a perfeita semelhança de Deus Pai, na medida em que procede Dele e não possui nenhum desacordo com Ele⁸. De maneira semelhante, o cosmos sensível é a semelhança imperfeita do Verbo, visto que imita limitadamente os

Pensador africano deixa claro que os arquétipos da criação estão na pessoa do Verbo, que corresponde à segunda pessoa da Trindade, historicamente conhecida por Jesus Cristo. Embora o termo latino *verbum* signifique vocábulo em geral (Cf. MORA, 2001, tomo IV, p. 2991), ao ser usado por Agostinho transcende esse significado, pois, o sentido utilizado por ele está diretamente relacionado ao termo grego *lóγος* (*Lógos*) e seu uso na história da Filosofia Grega e no Novo Testamento das Escrituras. A doutrina do *Lógos*, foi um tema deveras importante para os primeiros filósofos, que de certa forma serviu de ponte entre a Filosofia e a Teologia, na medida em que pretende explicar “como o poder divino manifesta-se no Cosmos” (CHAMPIN; BENTES, 1995. v. 3, p. 897). Etimologicamente o termo *Lógos* (*lóγος*) significa: razão, palavra, discurso, etc. Historicamente o *Lógos* sempre foi entendido como razão ordenadora da divindade em ação no mundo, por isso em Heráclito ele é o princípio orientador do devinir do Cosmos (Cf. *ibid.*, p. 898); segundo os Estóicos, o *Lógos* é a razão universal e sustentadora de todas as leis que põe o Cosmos em funcionamento (Cf. *Ibid.*, p. 899); na compreensão de Filo de Alexandria, que além de Judeu da religião Judaica, também era um filósofo Neoplatônico, *Lógos* é a essência imaterial da mente de Deus que produziu o plano da criação; conforme Norman Geisler “Plotino declarou que o *Lógos* ou *Nous* era a emanção inferior do único Ser” (GEISLER, 2002, p. 507). No Evangelho de João, o *Lógos* além de todas as qualidades supracitadas, assume a personalidade da segunda Pessoa da Trindade, que em um determinado momento da história recebeu forma humana sendo conhecido como Jesus. Santo Agostinho ao assimilar o *Lógos* em seu sistema, muito se aproxima da compreensão de Filon de Alexandria, mas principalmente do *Lógos* exposto no Evangelho de João.

⁷ Como bem expressa esse texto: “Por isso, a natureza da luz está primeiramente no Verbo de Deus segundo a razão pela qual foi criada, ou seja, na sabedoria coeterna ao Pai; e, em seguida, na própria condição da luz segundo sua natureza, a qual foi criada. Lá não foi feita, mas gerada; aqui foi feita, porque foi formada da informidade. Por isso, Deus disse: ‘Faça-se a luz’ e foi feita a luz, para que o que estava lá no Verbo, aqui estivesse na obra” (*De Gen. ad. litt.*, II, 7, 16). Cf. *Conf.*, XII, 20, 29.

⁸ Como afirma Agostinho comentando um texto de Santo Hilário que designa o Verbo com a Imagem: “A Imagem ao reproduzir perfeitamente o objeto de que é imagem, identifica-se com ele e não o contrário. Na Imagem, Hilário destacou a semelhança, devido, creio eu, à sua beleza, pois nela há perfeita concordância, inigualável semelhança, nada havendo de diferente ou qualquer desigualdade, mas correspondência total àquele de quem é imagem (*De Trin.*, VI, 10, 11).

arquétipos contidos no Verbo. De certa forma, é como se a matéria amorfa tirada do nada, ao receber forma do Supremo Artífice se convertesse ao Verbo, assumindo as formas do Verbo:

[...] Verbo coeterno que chama a si a imperfeição da criatura para que não seja informe, mas receba sua forma de acordo com que cada uma é feita seguindo uma ordem. Nesta conversão e formação, a seu modo imita o Deus Verbo, ou seja, o Filho de Deus, sempre igual ao Pai com total semelhança e igual essência, pela qual Ele e o Pai são um (*De Gen., ad. litt.*, I, 4, 9).

Portanto, o Verbo conforme o nosso pensador possui em si algo semelhante a um cosmos inteligível, visto que contém todas as formas arquétipas com seu ordenamento. Cada estrutura que vemos no cosmos sensível juntamente com sua ordem e com suas diversas espécies de criaturas, existe de forma perfeita no cosmos inteligível do Verbo de Deus. Justamente devido a essa correspondência imagética entre cosmos sensível e cosmos inteligível ou Verbo divino, que é possível se encontrar diversas estruturas no mundo que servem como analogia da Trindade. O mundo é uma imagem imperfeita das idéias do Verbo, consequentemente guarda em suas estruturas diversos vestígios de Deus⁹.

Diante do supra analisado, entendemos que em sua cosmogênesi não há assunto que seja mais evidente o neoplatonismo de Agostinho. Pois, em Plotino, como já tivemos oportunidade de estudar, a matéria sensível procede da extremidade mais exterior da alma, e essa mesma extremidade que Plotino chama de Alma do Universo, forma essa matéria sensível informe. O licopolitano distingui ao menos três dimensões dentro da mesma Alma, a Alma superior que contempla o *Nous*, a Alma do universo que no enfraquecer da contemplação gera a matéria

⁹ Na *Sobre a Trindade*, Agostinho com a pretensão de explicar a Trindade encontra diversas analogias na natureza, assim como no próprio homem, que parcialmente em suas estruturas trinárias revelam a Trindade.

sensível, e a presente nos corpos particulares (Cf. *En.*, IV, 3, 5-6). Logo, na formação do mundo, a Alma superior em sua contemplação do *Nous*, recebe dele a forma de todas as coisas, e a Alma do universo imprime essas formas na matéria sensível, gerando assim a forma de todas as espécies de seres, bem como a ordem do cosmos (Cf. *En.*, III, 9, 3)¹⁰.

Portanto, a Alma que é artífice do cosmos, não tira as formas de si mesma, mas contempla uma realidade superior que possui as formas inteligíveis de tudo, e modela o mundo segundo esse modelo contemplado. Essa realidade superior detentora das formas eternas é o *Nous*, como estabelece esse importante fragmento Eneádico:

[...] Porém, se a Alma imprime nos quatro elementos a forma do cosmos, a Inteligência é que tornou-se para a Alma a doadora das formas racionais, do mesmo modo como da arte derivam na alma do artista as formas racionais que dirigem a criação artística; mas a Inteligência ou Espírito, de uma parte, é como a idéia da Alma – idéia que corresponde à forma – de outra, sendo o que prepara a forma, e como o criador da estátua: nele está imanente tudo o que ele doa (*En.*, v, 9, 3)¹¹.

Logo, segundo o filósofo de Licópolis, o *Nous* é uma espécie de cosmos inteligível, em que todas as idéias e ordenamentos protótipos do cosmos sensível existem eternamente. E em que todos os entes sensíveis imitam e participam para serem o que são em suas específicas espécies (Cf. *En.*, V, 9, 5, 35-45; BEZERRA, 2006, p. 78)¹². Nessa comunidade de seres inteligíveis presentes no

¹⁰ Não podemos esquecer que este ato contemplativo e formativo da Alma na ordenação do cosmos, não é divisível temporalmente, mas apenas logicamente, visto que são atos atemporais (Cf. IGAL, 1982, p. 61).

¹¹ Cf. *En.*, V, 9, 5, 15-20.

¹² No *Timeu*, Platão nos traz idéias muito parecidas com as de seu herdeiro Plotino, pois as formas inteligíveis segundo Platão existem como protótipos eternos inteligíveis do mundo sensível: “Ora, se este mundo é belo e for bom seu construtor, sem dúvida nenhuma este fixara a vista no modelo eterno [...]. Mas para todos nós é mais do que claro que ele tinha em mira o paradigma eterno” (*Timeu* 29a). Por conseguinte, cada coisa existente na realidade sensível, para ser, copiam e

Nous, diferente do cosmos sensível, cada idéia na medida em que não possuem corpos por estarem em uma realidade espiritual, cada uma embora preserve a sua identidade, é todas as outras, unindo assim dentro da segunda hipóstase as ambíguas categorias de unidade e alteridade. Como disserta Giovanni Reale: “[...] Plotino vai além, chegando a afirmar que cada idéia é, em certo sentido, todas as outras idéias [...]. Nesse sentido, diz Plotino que o Espírito é uno-muitos, vale dizer, unidade múltipla e multiplicidade una” (2001, vol. IV, p. 465).

O Verbo agostiniano em relação à formação do cosmos, possui a mesma função paradigmática do *Nous* plotiniano, porém, não podemos identificá-los completamente, principalmente devido à forte influência exercida em Agostinho pela teologia cristã¹³. Visto que em Plotino, embora cada hipóstase inteligível proceda da outra, cada uma se mantém como entidades distintas com naturezas igualmente distintas a despeito do parentesco substancial que as une. Logo, a alma que é a geradora e artífice do cosmos constitui uma natureza independente do *Nous*, que é a hipóstase paradigmática. Já em Agostinho, Deus, o Criador e Artífice do mundo, constitui uma única natureza com a pessoa do

participam das idéias eternas e imutáveis pertencentes à realidade inteligível, como comenta François Châtelet: “o sensível ‘participa’ (*metechei*) do inteligível; tem a ver com ele; é separado dele, mas essa separação – que é confusa – não é estranheza” (1973, v. 1, p. 106). (Cf. *Metaf.*, A9, 990b1; MONDIN, 1981, v. 1, p. 62; MOLINARO, 2002, p. 30). Segundo Platão, as idéias são paradigmas eternos usados pelo Demiurgo para modelar o caos do mundo sensível: “Desejando a divindade que tudo fosse bom e, tanto quanto possível, estreme de defeitos, tomou o conjunto das coisas visíveis – nunca em repouso, mas movimentando-se discordante e desordenadamente e fê-lo passar da desordem para a ordem” (*Timeu* 30a). Nesse sentido as Idéias existem à parte do Demiurgo, de maneira autônoma, e hierarquicamente superiores ao próprio Demiurgo, pois é comum na teologia dos Gregos antigos, deus está submisso a uma regra à qual deve cumprir, como observa Giovanni Reale (2002, vol. II, p. 150): “Deus, para os gregos, tem acima de si, do ponto de vista hierárquico, uma regra ou algumas regras supremas, às quais deve referir-se e que deve cumprir. Justamente nesse sentido o deus platônico, a inteligência suprema, tem acima de si hierarquicamente uma regra ou regras às quais deve ater-se [...], e o mundo das idéias no seu complexo constitui como a totalidade das regras”.

¹³ Agustín Uña Jurez acrescenta que Agostinho possuía clara consciência de que tinha feito as idéias platônicas e plotinianas passar por uma espécie de conversão à filosofia cristã, para aceitá-las, e propagá-las em seus escritos (Cf. 1989, p. 186). De forma que em hipótese alguma podemos defender a tese de que o filósofo cristão desconhecia a diferença entre ele e os platônicos nessa questão.

Verbo que possui os paradigmas de todos os entes da natureza. Devido a isso, no hiponense o Criador contemplou os arquétipos em si mesmo para moldar o cosmos, enquanto no licopolitano a *Psyché* contemplou os modelos em uma realidade externa e superior a si para ordenar a matéria.

Não podemos esquecer que na medida em que cada filósofo é uma figura histórica, ambos pensadores foram imbuídos por problemas referentes ao seu tempo, tendo assim intenções diversas mesmo fazendo uso de idéias tão parecidas. No caso de Santo Agostinho, pensamos que o que implicitamente o motivou na apropriação das formas inteligíveis plotiniana, foi a disputa com os seguidores de Mani, que questionavam o seguinte acerca da criação:

Se Deus fez o céu e a terra em algum princípio, o que fazia antes de criar? E por que de repente lhe aprouve fazer o que nunca fizera antes nos tempos eternos? Respondemos-lhes que Deus fez o céu e a terra no princípio, não no princípio do tempo, mas em Cristo, visto que era o Verbo junto ao Pai, pelo qual e no qual tudo foi feito (*De Gen. contra man.*, I, 2, 3).

Colocando em outros termos a inquirição maniquéia, como explicar em um Deus eterno e imutável que em algum princípio ele muda, do estado de não criador para o de criador? Logo, as idéias arquetípicas são usadas por Agostino para defender o dogma cristão da imutabilidade de Deus, pois, o princípio que o *Gênesis* faz referência citado pelos maniqueus é o próprio Verbo divino. Quer dizer, não houve nenhuma mudança em Deus ao criar, na medida em que toda a criação já existia em forma de arquétipos eternos e imutáveis na pessoa do Verbo, ou se preferir, a criação já existia no projeto intelectual do Criador na eternidade. De maneira que, não se pode afirmar que houve alguma mudança na natureza divina¹⁴.

¹⁴ Acerca disso acentua Louis Berkhof: “Agostinho tratou da obra da Criação mais minuciosamente que os outros. Ele argumentava que a Criação esteve eternamente na vontade de Deus e, portanto, não produziu mudança nele” (1990, p. 127).

Outra sutil distinção entre os dois filósofos está na natureza da participação entre ideias e formas sensíveis. De fato, para ambos existe a participação que garante a identidade ontológica dos mutáveis seres sensíveis, mas nos parece que em Plotino ela é muito mais forte que em Agostinho. Pois, no licolitano devido ao pseudo hilemorfismo da matéria, esta possui forma apenas como imagem, jamais uma forma sensível real, de forma que a dependência é absoluta entre a imagem e o seu modelo. Em Plotino essa participação é tão extrema devido à incapacidade de real formação da matéria, que no *Nous* estão presentes não apenas todas as idéias de cada espécie de entes, mas também todas as diferenças possíveis dentro de todas as espécies. Como argumenta Giovanni Reale:

Na medida em que o Espírito encerra em si todas as coisas, há idéias de todas as coisas e não somente das espécies, mas também de todas as diferenças possíveis com as quais a espécie pode apresentar-se. Portanto, não há somente uma idéia de homem, mas tantas idéias de homem quantas são as diferentes conformações dos homens, quantas são as ‘diferenças individuais’(2001, vol. IV, p. 468).

Em Aurélio Agostinho, haja vista o fato de que a matéria sensível perdendo definitivamente a sua condição de informe, assume uma forma real na formação do artífice, essa participação, embora não muito esclarecida pelo pensador cristão, entendemos ser devido ao fato da mutabilidade dos seres sensíveis, que devido a sua constante degradação necessitam para não perderem suas identidades ontológicas de uma complexa participação nas imutáveis idéias da mente divina. Essa participação nos parece estar no mesmo nível de uma espécie de providência cósmica, em que Deus continua mantendo a ordem e a existência do universo (Cf. *De lib. arb.*, II, 17, 45).

Dessarte, em Santo Agostinho as ideias enquanto arquétipos de todas as criaturas são referências imutáveis, ontológicas e epistemológicas dos seres. Ontológicas por tudo que já discutimos

até aqui, que as torna os princípios da realidade. E epistemológicas devido ao fato de serem a verdade de todas as coisas, e na medida em que são inteligíveis, apenas por meio da mente o homem pode ter acesso à verdade. E visto que as referidas idéias estão no Verbo de Deus, só através da complexa relação mente humana – Verbo divino, o homem pode

conhecer a verdade¹⁵. Portanto, as formas inteligíveis no filósofo cristão determinam a realidade cósmico-ontológica, como a epistemologia de todas as coisas¹⁶.

Em suma, na medida em que todas as criaturas antes de existirem concretamente, já existiam como projeto intelectual no Verbo de Deus, Agostinho eleva sobremaneira o caráter da criação. Pois, não só foi criada pelo Ser, mas, foi projetada na eternidade por esse único Ser. Portanto, a natureza possui um caráter tão elevado, que é de certa forma como um modo de expressão das verdades imutáveis no Verbo divino.

¹⁵ Não é objeto de nosso estudo nos aprofundar na epistemologia agostiniana, porém, apenas para atestarmos a veracidade dessa afirmação segue um texto extremamente claro da *Sobre a Trindade* acerca da questão: “Contudo, é a uma função mais alta da inteligência que pertence a possibilidade de fazer juízo a respeito dessas realidades corporais, segundo razões incorpóreas e eternas. Essas razões, se não estivessem acima da mente humana não seriam imutáveis. Entretanto, se elas não tivessem nenhuma ligação com nosso ser, que lhes é submisso, não poderíamos emitir juízo algum a respeito daquelas realidades corporais” (*De Trin.*, XII, 2, 2) (Cf. *Ibid.*, IV, 2, 4). Por conseguinte, segundo nosso Bispo Filósofo, a mente humana é capaz de alcançar as razões eternas, e na medida em que elas estão no Verbo de Deus, e sendo Deus o único Ser, é a fonte da verdade, portanto, essas razões são vínculos da verdade, tornando possível o conhecer, pois, elas são imutáveis ao passo que as realidades corpóreas e sensíveis são transitórias, como diz Agostinho: “Mas se deriva dessa substância racional de nossa mente, pela qual aderimos à verdade superior inteligível e imutável, ela está entretanto como destinada ao trato com as coisas inferiores e aptas a governá-las” (*De Trin.*, XII, 3, 3). Assim sendo, na medida em que essas razões eternas são expressões da verdade divina, a realidade sensível e nosso conhecimento devem se adequar a elas para serem verdadeiros, como bem comenta José Oroz Reta: “Toda realidade criada, deve adequar-se ao modelo divino, a sua idéia [...], ao contrário do que acontece com o conhecimento humano, cuja verdade consiste em adequar-se a coisa real. As coisas são verdadeiras, porque se adéquam as idéias de Deus” (1998, tomo I, p. 278-279).

¹⁶ Como ratifica Agustín Una Juárez: “Insiste particularmente Agostinho em que as idéias são referências estáveis [...] de conhecimento e realidade, tutela suprema da verdade ontológica da ordem criatural e da verdade lógica do homem. Dizendo de maneira breve: a determinação radical do ser e do conhecer” (1989, p. 184).

Bondade ontológica da natureza

Uma consequência necessária da criação *ex nihilo* por um Deus bom, é a bondade ontológica de todas as criaturas. Embora Santo Agostinho desenvolva esse tema em diversas obras, é no *Sobre a Natureza do Bem* que se debruça com particular atenção nessa temática. Na referida obra, Nosso pensador partirá do princípio judaico-cristão de que Deus é o único Criador, suma e perfeitamente bom, portanto, a criação é naturalmente boa, na medida em que sob hipótese alguma Ele poderia criar algo mal por natureza.

Partindo desse postulado inicial, Agostinho no citado tratado defenderá a tese de que não existe um mal substancial, e por conseguinte o cosmos criado por Deus é bom por natureza, respondendo às diversas problemáticas levantadas pelos maniqueus. Porém, um problema central que guiará Agostinho nessa discussão se traduz na seguinte pergunta: Como explicar a existência de criaturas más, nocivas e inúteis em um universo criado por um Deus bom? Vejamos a seguir como o filósofo desdobra essa questão, porém levando em consideração o fato de que sua explicação final acerca do mal o conduzirá à ideia de que a única fonte real do mal é o mau uso da liberdade humana (Cf. *De vera. rel.*, 20, 38, 39; JOLIVET, 1932, p. 152), advertimos que não trataremos em nosso texto da esfera moral¹, mas apenas da

¹ O mal moral além de fugir de nosso objeto de pesquisa, tem no Hiponense uma enorme amplitude que toca em questões ligadas a sua Antropologia e Soteriologia, a liberdade, o livre-arbítrio, a graça, a predestinação, etc., discutidos principalmente em seu debate com os Maniqueus e os Pelagianos. Para um aprofundamento da questão recomendamos um texto do professor Marcos Costa O

bondade do cosmos, e da consequente acusação de mal natural nas criaturas.

O *Sobre a Natureza do Bem* é iniciado com a afirmação de que Deus é o único Ser e de que tudo o que existe proveio Dele para existir, e na medida em que Ele é suprema bondade, tudo o que Dele proveio, isto é, tudo que existe, é naturalmente bom:

Deus é o bem supremo, acima do qual não há outro: é o bem imutável e, portanto, verdadeiramente eterno e verdadeiramente imortal. Todos os outros bens provêm d'Ele, mas não são da mesma natureza que Ele [...]. Assim, pois, o ser de todos os bens particulares, tanto os maiores como os menores, qualquer que seja o seu grau na escala das coisas, não pode proceder senão de Deus. Por outro lado, toda e qualquer natureza enquanto natureza é sempre um bem (*De nat. boni.*, 1)².

Sendo assim, toda natureza, na medida em que por Deus foi criada, é um bem, embora existam bens maiores e bens menores, quer dizer, uma hierarquia de bens, todos eles devem seu existir e bondade a Deus. Santo Agostinho não faz distinção entre existência e bondade, pois, concebe a bondade na criação como ontológica, ou seja, é boa só pelo fato de ser ou existir. Isto posto, surgem algumas interrogações naturais, inclusive levantadas pelos maniqueus, desdobradas nas seguintes perguntas: Se Deus é a única fonte da criação, como explicar a presença do mal no cosmos? Ou Deus não é plenamente bom criando algumas criaturas más por natureza, ou existe outra fonte de existência dessas ditas criaturas?

Os discípulos de Mani entendiam que existiam dois princípios ontológicos eternos, o mal (trevas), e o bem (luz), logo, o

Problema do Mal na Polêmica Antimaniquéia de Santo Agostinho, sem dúvida a obra de maior relevância em língua portuguesa nesse assunto.

² Agostinho também desenvolve essa tese no *Sobre a Cidade de Deus*, partindo do texto do Êxodo 3:14, em que Deus em diálogo com Moisés se denomina “Eu Sou”: “Disse Deus, ao enviar Moisés aos filhos de Israel: Eu Sou o que Sou. Sendo, pois, Deus suma essência, isto é, sendo em sumo grau e, portanto, imutável, pôde dar o ser às coisas que criou do nada” (*De civ. Dei.*, XII, 2).

mal existe substancialmente. Com relação ao cosmos sensível, como já tivemos oportunidade de estudar, é resultado da mescla entre o bem e o mal (Cf. PUECH, 2006, p. 12, 13; COSTA, 2003, p. 63). Assim sendo, tanto o bem como o mal estão presentes nos seres do cosmos, não sendo difícil explicar a presença do mal no mundo, visto que esse último, seja qual for a maneira que se manifeste, seja em uma cobra venenosa ou em um escorpião peçonhento, não provém do Deus da Luz, mais do Pai das Trevas. A matéria sensível que compõe o cosmos, segundo eles, embora possua partículas da luz aprisionada, é essencialmente constituída pelas trevas, sendo naturalmente má. Como nos esclarece Marcos Costa (2002, p. 50): “[...], os Maniqueus também concordavam em que a matéria é um ser ou uma natureza, só que uma natureza má, e, para não ter que atribuir a origem do mal a Deus, criaram um segundo deus como princípio do ser mau [...]”

Já Plotino, em quem Agostinho muito se apoiou para responder a essa problemática, afirma que o mal é a privação de ser, porém, essa privação de ser ou do *Uno* encontra-se em uma substância, a matéria. Pois, a matéria sensível é o resultado mais baixo e distante ontologicamente do *Uno* na processão, levando em consideração que o *Uno* também é o sumo bem, a matéria sendo tão distante do *Uno* possui um grau ínfimo da unidade ou bondade. Na medida em que o mal é privação do bem, a matéria sensível devido a seu extremo grau de privação do *Uno*-bem é o mal. Como confirma as *Enéadas*:

Mas a necessidade do mal pode ser compreendida também da seguinte maneira: uma vez que não existe somente o bem, é necessário que na processão que Deus provém ou, se se quer exprimir de outro modo, no perene degradar-se e decair, atinja-se o último, depois do qual não é possível que algo venha a existir, e esse é o mal. É necessário que exista o que vem logo depois do primeiro; conseqüentemente haverá também o termo último, a matéria, que nada mais guarda dele: e essa é a necessidade do mal (*En.*, I, 8, 7, 15-20).

Assim sendo, em Plotino a matéria é má, não por uma qualidade de maldade, mas justamente pela privação de qualquer qualidade. O mal é a privação do *Uno*-bem, e a matéria que é a substância mais privada do *Uno*-bem, é o mal (Cf. IGAL, 1982, p. 70; REALE, 2001, vol. IV, p. 487, 488; SCIACCA, 1956, p. 14, 15)³.

Agostinho enfrentará a problemática levantada pelos maniqueus, e refutará a doutrina dos mesmos fazendo uso do conceito plotiniano de mal como privação de ser, porém com a diferença de que esta privação de ser no filósofo cristão não é substancializada como em Plotino. Agostinho entende que o contrário de uma determinada qualidade é sua privação, assim as trevas são a privação da luz, o silêncio a privação do som, etc. (Cf. *De nat. bom.*, 15; SVOBODA, 1958, p. 234). O mal sendo absolutamente contrário ao bem é consecutivamente a privação deste, sendo Deus o sumo-bem e o único ser⁴ no real sentido da palavra, o mal em si seria uma substância totalmente privada do ser, e visto que algo absolutamente privado do ser seria o não-ser absoluto ou a inexistência, o mal em si, ou dizendo melhor, uma substância naturalmente má não existe.

Por isto, ele não pode concordar com os maniqueus e os neoplatônicos que em suas específicas perspectivas consideravam a matéria uma substância má. Destarte, na perspectiva do pensador de Hipona, visto que a matéria não possui outra fonte que não Deus, o sumo-bem (Cf. *De nat. boni.*, 18), e que mesmo a matéria primeva amorfa, apesar de sua infirmitade e consequente ausência de qualidade, é um bem, na medida em que não foi criada para permanecer na infirmitade, possuindo a potência de vir-a-ser formada pelo artífice. A matéria, seja qual for o aspecto que a possamos analisar, é boa. Plotino entendia a matéria como má devido a sua natureza absolutamente informe, incapaz de receber

³ Posteriormente nesse mesmo capítulo retornaremos ao assunto, e veremos que a matéria ordenada é ambígua, sendo em certo aspecto má, e em outro boa.

⁴ Deus é o único ser necessário, em quem todos os outros seres dependem para permanecer existindo (Cf. *De nat. boni.*, 1).

forma verdadeira, já no hiponense a matéria *hylê* em sua informidade, possui a potência de receber qualquer forma e constituir um ser com sua forma⁵, logo, na medida em que guarda em sua natureza essa potência, ela é um bem. Como nos esclarece o filósofo de Hipona:

Não se deve dizer, portanto, que seja má esta *hylê* que de modo algum pode ser percebida pelos sentidos, e que apenas se pode conceber como privação absoluta de toda e qualquer espécie. Tem, pois, em si essa matéria capacidade para receber determinadas formas, porque, se não fosse capaz de receber a forma que lhe imprime o Artífice, por certo não se chamaria matéria. Além do mais, se a forma é um bem, razão porque são ditos bem formados os que por ela sobressaem, assim como são ditos especiosos pela espécie, não há dúvida de que igualmente é um bem a própria capacidade de receber a forma (*De nat. boni.*, 18).

Dito isto, veremos doravante que Agostinho, pautado pelo postulado cristão de que Deus criou um cosmos bom, utilizando-se dos princípios neoplatônicos do mal como privação de ser, e da gradação ontológica dos seres a partir do *Uno*, desenvolve várias explicações para o que seus opositores poderiam chamar de presença do mal no cosmos. Entre elas temos o mal como corrupção de ser, e o mal como gradação de ser na hierarquia das criaturas.

3.1 O mal como corrupção de ser

Como já mencionamos, todas as substâncias são boas, e a única coisa que poderia ser má seria o não-ser absoluto das substâncias ou sua inexistência, como a não existência não é uma substância, poderíamos chamar de mal a causa que conduz as

⁵ Por isso em Plotino a matéria sensível é o não-ser, e jamais se tornará ser, e em Agostinho ela é um quase não-ser, tornando-se ser quando formada.

substâncias à inexistência, e a causa que degrada as substâncias até conduzi-las ao não-ser é a corrupção⁶. Como esclarece Agostinho:

Por isso, antes de perguntar de onde provém o mal, há de se investigar qual é a sua natureza. Ora, o mal não é senão a corrupção ou do modo, ou da espécie, ou da ordem natural. A natureza má é, portanto, a que está corrompida, porque a que não está corrompida é boa. Porém, ainda quando corrompida, a natureza, enquanto natureza, não deixa de ser boa, quando corrompida, é má (*De nat. boni.*, 4).

Quer dizer, como todas as criaturas possuem os três atributos ontológicos: “modo, espécie e ordem”, são boas, e o mal consiste na degradação desses três atributos ontológicos, portanto, qualquer natureza por mais corrompida que esteja, na medida em que existe, ainda possui os três atributos, sendo, portanto, um bem. Ao se degradarem por completo tais atributos, a natureza passa a não existência, não sendo, portanto, possível a existência do mal só, como natureza, mas apenas unido a uma natureza, que enquanto portadora dos três atributos é naturalmente boa.

Ao defender essa tese, um argumento que Agostinho utiliza é o da dor, pois, até mesmo ela que todos consideram como um mal, só acomete o que existe, quer dizer, até a dor para existir só existe em uma matéria boa. A dor só pode incomodar ao que não está totalmente putrefato, pois, algo ao estar totalmente putrefato já não é passível de dor, mas, também já não existe, pois, passou ao não ser, como comenta nosso Pensador:

Igualmente, tratando-se do corpo, é melhor a ferida com dor que a putrefação sem dor, que propriamente se chama corrupção [...]. Mas também a mesma putrefação, que propriamente é chamada corrupção, se ainda lhe resta algo por consumir no interior,

⁶ Acerca disso confirma Régis Jolivet: “[...] Agostinho havia descoberto em Plotino os princípios que ajudariam a resolver o problema do mal. O mal não é uma substância mas uma simples negação, a negação de um bem maior. Não há de ser buscar para o mal, uma causa especial [...] já que o mal é, em nós, uma deficiência, um não ser, o problema se reduz a buscar a razão desse não ser” (1932, p. 149). Cf. SCIACCA, 1956, p. 14, 15; COSTA, 2002, p. 269, 270.

aumenta à medida que diminui o bem. Se este for de todo destruído, assim como não restará nenhum bem, assim tampouco restará natureza alguma, porque já não haverá nada que possa sofrer corrupção, razão por que já nem sequer haverá corrupção, dado faltar o ser em que se dar (*De nat. boni.*, 20).

Portanto, a dor que as naturezas sofrem quando se corrompem é uma eloquente declaração de que essa natureza existe, e se existe ela é um bem, pois, ainda existe algo nela que se possa corromper e diminuir. Santo Agostinho dando um exemplo prático encontrado na natureza, da bondade ontológica das criaturas, utiliza o corpo do macaco. Pois, o corpo do macaco é caracterizado como feio, imperfeito, disforme e mal, quando comparado com o corpo humano, mas mesmo com a clara inferioridade do corpo do macaco com relação ao humano, é claro o fato de que é passível de corrupção, e se é passível de corrupção é porque possui algum bem, e se possui algum bem é porque tem os três atributos ontológicos, mesmo sendo eles ordenados hierarquicamente inferiores ao homem. Vejamos a perícope supra comentada:

[...] e para que os pertinazes que se obstinam em negar a evidência da verdade se vejam obrigados a confessá-la, perguntamos-lhe se a corrupção pode afetar o corpo do macaco. Se o pode, de modo que o faça mais disforme, que é o que nele diminui senão o bem da beleza? Mas ainda haverá alguma beleza, enquanto subsista a natureza corporal. Logo, como a natureza é destruída ao desaparecer o bem, força é concluir que a natureza é em si um bem (*De nat. boni.*, 15).

Sendo assim, embora seja notória a privação de beleza e algumas perfeições quando comparamos o macaco e o homem, esta privação de bem do referido animal, na medida em que foi criado por Deus para manter o equilíbrio e a beleza do cosmos é na verdade um bem, pois, o que seria da luz sem as trevas, e da rapidez sem a lentidão. Quer dizer, existe espaço para cada coisa

que possui ausência de algum bem nesse universo projetado e criado por Deus. Agostinho afirma que a beleza que é uma das várias formas que expressam o bem no cosmos, também é ontológica, como afirma Karel Svoboda (1958, p. 233): “Na obra *De natura boni* (405), a propósito do bem, trata Agostinho algumas vezes do belo. Não distingue em termos precisos ambos os conceitos, porém, geralmente subordina o belo ao bom”. Logo, qualquer criatura por mais despida de beleza que possa parecer aos olhos humanos, tem sua beleza própria, visto que a deteriorização pode torná-la ainda menos bela, e se isso é possível o que diminui nesse ente senão a sua beleza. É claro que a beleza não é a única expressão do bem no cosmos, pois, o próprio equilíbrio em que cada criatura causa a natureza ao fazer o que lhe é próprio, também é um bem. Mas por outro lado, quando cada ente faz o que lhe é próprio também é belo, existindo assim íntima sintonia entre o bem e o belo no cosmos de Santo Agostinho.

Portanto, segundo o hiponense não existe natureza má, mas o mal é conceituado por ele como corrupção do bem presente em alguma natureza, como assevera nas *Confissões*:

E se não fossem boas, nada haveria a corromper. A corrupção de fato é um mal, porém, não seria nociva se não diminuísse um bem real. Portanto, ou a corrupção não é um mal, o que é impossível, ou – e isto é certo – tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem. Mas privadas de todo bem, deixariam inteiramente de existir (*Conf.*, VII, 12, 18)⁷.

⁷ Agostinho também trabalha essa temática no diálogo *Sobre o Livre-Arbitrio*: “Toda natureza que pode tornar-se menos boa, todavia, é boa. De fato, ou bem a corrupção não lhe é nociva, e nesse caso ela é corruptível; o bem, a corrupção atinge-a e então ela é corruptível. Vem a perder a sua perfeição e tornar-se menos boa. Caso a corrupção a privar totalmente de todo bem, o que dela restará não poderá mais se corromper, não tendo mais bem algum cuja corrupção a possa atingir e, assim, prejudicá-la. Por outro lado, aquilo que a corrupção não pode prejudicar também não pode se corromper, e assim esse ser será incorruptível [...]. Por isso se diz, com absoluta verdade, que toda natureza enquanto tal é boa. Mas se ela for incorruptível será melhor do que o corruptível. E se ela for corruptível – já que a corrupção não pode atingi-la senão tornando-a menos boa, ela é indubitavelmente boa. Ora, toda natureza ou é corruptível ou incorruptível. Portanto, toda natureza é boa” (*De lib. arb.*, III, 13, 36b.). Ou seja, toda natureza é boa, tanto a corruptível com a não

Todavia, mesmo a corrupção que todos consideram como um mal no cosmos, não existe por si mesma, mas apenas em uma substância. Logo, a corrupção não é uma substância, mas apenas existe enquanto defecção das substâncias, e embora seja ela má, não é uma substância má, e está mantida a tese de que não existe o mal substancial no cosmos criado por Deus, conforme diz no *Contra a Epístola que os Maniqueus chamam Fundamento*⁸:

Contudo, é fácil ver que a corrupção não é nada, senão enquanto destrói o estado natural das coisas, e que, portanto, ela não é uma natureza, senão algo contra a natureza. Logo, não se encontra nas coisas outro mal que não a corrupção e a corrupção, não é uma natureza, ou nenhuma natureza é verdadeiramente o mal (*Contra ep.Fund.*, 35).

Como vemos no fragmento supra, o pensador cristão enfatiza a idéia de que a corrupção não possui consistência ontológica, contra o risco de entrar em contradição, pois, se ela fosse um ser, e Deus é a fonte de todos os seres, Ele seria o criador de um ser mal. Mesmo assim, ao assumir a tese de que a corrupção seja um mal, o risco de contradição ainda não está plenamente extinto, visto que as criaturas da natureza são necessariamente corruptíveis por terem sido criadas *ex nihilo* e não da substância de Deus⁹. Logo, Deus as criou em estado de corruptibilidade, e

corruptível, a única natureza incorruptível é Deus, a suma bondade, e todas as outras naturezas são corruptíveis, porém, também são boas, pois, possuem algo a corromper-se.

⁸ Nessa obra Agostinho se debruça sobre a epístola chamada Fundamento, possivelmente escrita pelo próprio Mani, com a intenção de refutá-la. Embora o hiponense combata as doutrinas e críticas dos maniqueus ao Antigo, Novo Testamento e fé cristã católica, nesse escrito se propõe a refutar diretamente um documento maniqueu, como diz Pio de Luiz comentando acerca dessa obra: “Nesse sentido a obra significa uma novidade, pois, até então nunca havia se ocupado diretamente de um escrito de Mani. Havia refutado sua doutrina [...], mas nunca um escrito concreto” (1986, vol. XXX, p. 381).

⁹ No *Sobre a Verdadeira Religião* diz Agostinho: “Se pois, a integridade é o oposto da deteriorização, sendo a integridade um bem, é bom tudo aquilo que a deteriorização ataca. Os seres são bons, mesmo sujeitos à deteriorização. Se eles se deterioram é porque não possuem o bem na plenitude. Por serem bons, procedem de Deus; por não serem plenamente bons, não são Deus. Por conseguinte,

somente devido a essa natureza corruptível é que existe a corrupção. Portanto, Deus ao criar seres corruptíveis por natureza, criou a condição de possibilidade da corrupção, e se ela é o mal ele criou a condição de possibilidade do mal¹⁰.

Assim sendo, embora chamamos de mal a corrupção, ela mesma tem seu papel a cumprir no conjunto que constitui o cosmos, e o próprio filósofo afirma na última citação que ela não é nada. Além disso, devemos lembrar que em todas as vezes que Agostinho chama a corrupção de má, não é intencionando buscar a natureza do mal, mas, defender a bondade das naturezas, pois, qualquer natureza enquanto possua algo a corromper é um bem. O que está em questão aqui não é a corrupção como causa do mal, mas a afirmação da bondade das naturezas, contra um grupo que considerava tanto a natureza como a corrupção como males.

Em suma, o mal no cosmos com o pleno peso conceitual do termo só mesmo o não-ser, e como esse último não existe, o cosmos como um todo e em suas mínimas partes é bom.

3.2 O mal como gradação do ser

Segundo Santo Agostinho é considerado mal também a privação de algum bem ou alguma perfeição, ao se comparar uma criatura inferior à outra de ordem superior. Porém, essa privação de bem em determinada criatura, é na verdade um bem, na medida em que assim por Deus foi projetada, cumprindo seu papel teleológico no conjunto da criação: “As privações de algum bem nas coisas estão ordenadas de tal maneira no conjunto da natureza,

o único bem que não se pode deteriorar é Deus” (*De vera. rel.*, 19, 37). No presente texto o filósofo embora explique o porquê das criaturas serem corruptíveis, o problema levantado em nosso texto permanece aporético.

¹⁰ Uma forma de evitar essa possível insuficiência teórica no pensador, seria afirmar que a corrupção não fez parte do plano inicial de Deus, mas seria fruto da entrada do pecado no mundo. Sem dúvida o problema diminui, mas não desaparece plenamente, pois, embora se possa argumentar que a corrupção é consequência do pecado, a própria condição que permitiria essa causalidade foi estabelecida pelo Criador.

que tais privações não deixam de mostrar-se como cumprindo convenientemente o seu papel aos que sabiamente as consideram” (*De nat. boni.*, 16). Agostinho entrou nessa vertente de explicação sobre o mal, impulsionado pelas críticas dos maniqueus, que entendiam como más criaturas inferiores, inúteis e nocivas para o homem, como cita o próprio Agostinho uma indagação maniquéia: “Se Deus ordenou que da terra nascesse a erva de alimento e nascessem árvores frutíferas, quem criou tantas ervas espinhosas ou nocivas que não servem para alimento, e tantas árvores que não produzem fruto?” (*De Gen. contra man.*, I, 14, 19). Segundo o hiponense, Deus é o único autor tanto das naturezas superiores quanto das inferiores, não admitindo a existência de outro princípio para as criaturas inferiores que não o divino: “É um absurdo sustentar que os grandes bens provenham de um princípio, e os pequenos de outro; todos os bens, grandes e pequenos, não procedem senão do Sumo Bem, que é Deus” (*De nat. boni.*, 12).

Mais uma vez, Agostinho apóia-se em Plotino para enfrentar a problemática maniquéia, nesse caso em particular na teoria plotiniana de gradação de unidade devido à despotencialização ontológica pelo afastamento do *Uno*. Pois, segundo a processão plotiniana há uma hierarquia ontológica entre os seres, e a gradação de perfeição dos mesmos dependerá do grau de afastamento ontológico do *Uno*-bem. Portanto, o *Nous* ao proceder do *Uno* possui um grau menor de unidade que ele, e a *Psyché* ao proceder do *Nous* possui menor perfeição que sua fonte, e assim sucessivamente. No cosmos sensível também há graus diferentes de unidade, que medem a perfeição dos seres e sua proximidade ontológica com o *Uno*. Esta unidade dos seres sensíveis é adquirida por meio da participação da unidade dos arquétipos do *Nous*, impressa no mundo pela *Psyché* (Cf. *En.*, VI, 9, 1). E essa desigualdade de perfeição contribui para a bondade do todo do cosmos (Cf. *En.*, III, 2, 3; 14; IGAL, 1982, p. 82, 83).

Semelhantemente segundo Agostinho, há uma gradação de bondade ou perfeição nos seres do cosmos, mas isso não pode ser considerado como um mal, pois, além do fato que cada ser possui, por mais ínfimo que seja, algum grau de bondade, com seu ínfimo grau de bondade contribui para a bondade do todo¹¹. Portanto, segundo nosso filósofo existe uma ordem hierárquica estabelecida por Deus no cosmos, em que Deus é o Sumo Ser, e os outros seres hierarquizados são, segundo a proximidade do Ser de Deus. Desta forma, teremos a seguinte hierarquia ontológica em ordem decrescente: Deus, o Sumo Ser e doador de ser; os anjos, que são seres racionais e imortais; os homens, seres racionais, porém, mortais; os animais¹², seres animados, porém, irracionais; as árvores, seres vivos, mas não animados. Como comenta acerca dessa hierarquia no tratado *Sobre a Cidade de Deus*, só que em ordem crescente:

Entre os seres que têm algo de ser e não são o que é Deus, seu autor, os vivos são superiores aos não vivos, como os que têm força generativa ou apetitiva aos que carecem de tal faculdade. E, entre os vivos, os seres sencientes são superiores aos não sencientes, como às árvores os animais. Entre os sencientes, os que têm inteligência são superiores aos que não têm, como aos animais os homens. E, ainda, entre os que têm inteligência, os imortais são superiores aos mortais, como aos homens os anjos. Tal gradação parte da ordem de natureza (*De civ. Dei.*, XI, 16).

De acordo com o pensador cristão, todas as criaturas, e até mesmo o Criador, possuem três atributos ontológicos: “o modo, a espécie e a ordem”¹³, quer dizer, esses atributos mencionados são

¹¹ Acerca da totalidade do cosmos trataremos no capítulo cinco.

¹² Dentro do reino animal também existe uma hierarquia determinada pela quantidade de ser de cada um, a quantidade de ser é medida pela gradação dos três atributos ontológicos: “ordem, espécie e modo”.

¹³ O termo modo provém do latim *modus*, significando: medida, maneira. Quer dizer maneira como cada ente se apresenta diante de sua proporção de ser, permitindo assim a distinção entre os diversos entes (cf. CHAMPLIN; BENTES, 1995, v. 4, p. 625). Como comenta Sidney Silveira (2005, p.

bens gerais e comuns a todos os seres, inclusive ao Ser supremo. Mas, o que diferencia um ente vivo do outro na hierarquia de perfeição, é a proporção desses em cada ser. Quer dizer, o filósofo afirma que existe uma gradação de modo, espécie e ordem em cada ente, que determinará o seu grau de perfeição na hierarquia dos seres. Assim sendo, Deus, o Sumo Ser, é em grau máximo: o modo, a espécie e a ordem, e toda a criação, na medida em que por ele foi criada, também possui modo, espécie e ordem, e quanto maior o grau desses atributos, mais perfeita será a criatura:

Tanto as coisas são tanto melhores quanto mais moderadas, especiosas e ordenadas, e tanto menos bem encerram quanto menos são moderadas, especiosas e ordenadas. Assim, estas três coisas: o modo, a espécie e a ordem, são três bens gerais que se encontram em todas as coisas criadas por Deus, tanto as espirituais como as corporais [...]. Onde se encontrarem estas três coisas em grau superior, aí haverá bens superiores; onde estas três coisas se encontrarem em grau inferior, inferiores serão aí também os bens; onde elas faltarem, aí não haverá bem algum [...], onde absolutamente não existirem, tampouco existirá natureza alguma. Logo, toda e qualquer natureza é boa (*De nat. boni.*, 3).

V): “Potencial, que delimita cada existir determinado, que é o modo ou medida da perfeição natural”. O termo espécie provém do latim *species*, e expressa a própria identidade ontológica dos seres, informando sobre a sua forma ou essência, ou dizendo de outro modo, o termo espécie distingue a propriedade ontológica na classificação dos seres. Por exemplo: quando falamos que o homem é um animal racional, o atributo da racionalidade é a espécie, na medida em que informa mais sobre o ser humano que a animalidade (Cf. MORA, 2001, tomo II, p. 879). Como comenta Sidney Silveira (2005, p. V): “Essencial, que constitui o ser, como por exemplo a alma do homem, identificada como a forma substancial dos indivíduos da espécie”. A nomenclatura ordem provém do latim *ordo*, significando: ordem, disposição, arranjo. Logo, a ordem é justamente a hierarquia ontológica que determina no arranjo dos seres, a subordinação do inferior ao superior, e a subordinação de todas as coisas a Deus. Como comenta José Ferrater Mora: “Para Agostinho, a ordem (*ordo*) é um dos atributos que fazem que a criação de Deus seja boa. Deus criou as coisas com forma, medida e ordem (*species, modus, ordo*). A ordem é uma perfeição da perspectiva metafísica, a ordem é (ou aparece como) a subordinação do inferior ao superior, do criado ao Criador” (2001, tomo III, p. 2163). Em suma, quando Agostinho fala da gradação do modo, espécie e ordem, está falando justamente da hierarquia ontológica dos seres, e dependendo de como esteja ordenada o modo e a espécie, a criatura será mais ou menos perfeita, em outros termos, a ordem estabelece a hierarquia ontológica mediante a gradação do modo e espécie nos seres.

Portanto, a gradação de ser que tornam algumas criaturas superiores às outras não é um mal e sim um bem, na medida em que por Deus assim foi criada, e cada criatura, o mais ínfima que seja na ordem do cosmos, é útil para o bom funcionamento do todo e, portanto, um bem.

Toda a apropriação da filosofia neoplatônica por Agostinho, é para sustentar que toda natureza é boa e, portanto, o mal não existe enquanto natureza, mas o que chamamos de mal não passa de defeção do bem, ou gradação de bem nas criaturas. Todavia, nosso filósofo aborda a defesa do bem em outra perspectiva, que não a neoplatônica, o que estudaremos no tópico a seguir.

3.3 O bem das criaturas inúteis e nocivas para o homem

Outra forma utilizada pelos homens para designar o mal na natureza, é o critério da utilidade, quer dizer, as criaturas que não são úteis ou são nocivas para o homem, boas não são. Aurélio Agostinho vai defender a tese de que até essas criaturas são boas, e que o critério de utilidade ou não das criaturas, não pode ser visto apenas a partir do julgamento humano, ou seja, uma criatura para ser boa e cumprir o objetivo para o qual foi criada, não tem que necessariamente ser útil para o homem, como comenta Giovanni Reale e Dário Antiseri discorrendo a respeito desse tema na filosofia de Agostinho:

Quando, por exemplo, julgamos que a existência de certos animais nocivos seja um mal, na realidade nós estamos medindo com o metro da nossa utilidade e da nossa vantagem contingente e, portanto, numa ótica errada. Medida como metro do todo, cada coisa, mesmo aquela aparentemente mais insignificante, tem o seu sentido e a sua razão de ser e, portanto, constitui algo positivo (1990, vol. I, p. 445).

Sendo assim, embora para nosso bispo filósofo, o homem entre as criaturas terrenas seja a mais elevada hierarquicamente,

pois é a única que com o uso da razão pode buscar o Criador, a criação não tem seu motivo de existência exclusivamente no homem. Ou, dizendo de outro modo, embora o homem possua um papel deveras elevado no conjunto da criação, as outras criaturas também possuem seu papel no equilíbrio do cosmos, e possuem seu motivo de existir em si mesmas, não no homem.

No *Sobre os Costumes da Igreja Católica e os Costumes dos Maniqueus*, o pensador faz uma eloquente defesa da bondade dos animais nocivos ao homem, contra os maniqueus que enxergavam neles a prova cabal de que o mal é substancial. No presente trecho, nosso filósofo refuta um questionamento irônico feito por um opositor maniqueu que não percebia como um escorpião, um animal peçonhento e, portanto, nocivo ao homem, poderia ser considerado como uma criatura boa (Cf. *De mor. Eccl. cath. et mor. man.*, II, 8, 11). Eis o que responde o autor:

Quem não sabe, ainda que seja muito pouca a sua instrução, que estas coisas danificam a natureza quando se encontram em condições contrárias as suas, e não prejudicam quando se acham nas mesmas condições, e com muita frequência são de grande utilidade? Se o veneno de sua natureza fosse mal, sua primeira vítima seria o mesmo escorpião; porém, sucede o contrário, se dele for retirado totalmente o veneno, inevitavelmente perece. Pelo que se vê ser um mal para o seu corpo perdê-lo e para o nosso recebê-lo [...] (*De mor. Eccl. cath. et mor. man.*, II, 8, 11).

Quer dizer, o veneno do escorpião não foi criado por Deus para envenenar o homem, mas para cumprir um determinado propósito no viver do escorpião, quando acontece de o homem se machucar com seu veneno, se está fazendo uso inconveniente do referido animal, invadindo-se seu território que instintivamente defende-se ferroando. O escorpião em si mesmo é bom, e se estiver em seu devido local no conjunto da natureza nunca fará mal ao homem. Portanto, todos os animais que chamamos nocivos, não foram criados para serem nocivos ao homem, mas para cumprir seu papel na comunidade cósmica, tornando-se nocivos com a

indevida intervenção humana em seu modo de viver, que o filósofo denomina de “uso inconveniente” das criaturas da natureza (Cf. *De mor. Eccl. cath. et mor. man.*, II, 8, 12-13).

Logo, ao refutar a crítica maniquêia, o hiponense critica severamente o homem que se comporta como senhor da natureza, acreditando que toda a natureza existe para servi-lo, pois é o único ser pensante e capaz de dominar e utilizar a natureza segundo seu bel prazer. Essa prepotência humana em si considerar o centro do universo, acontece por possuírem uma visão diminuta do universo, enxergando-o como se fosse a sua casa, mas o universo é muito mais complexo que a nossa casa:

Mas a respeito dos inúteis¹⁴, quem somos nós para investigarmos? Se não te agradam porque não são úteis, agradem porque não são nocivos; pois, embora não sejam necessários à nossa casa, contudo, com eles se completa a integridade deste universo que é muito maior que nossa casa. Deus a administra muito melhor que cada um de nós governa sua casa (*De Gen. contra man.*, I, 16, 26).

Sendo assim, o universo não pode ser comparado à nossa residência, embora habitemos nele, pois, em nossa casa tudo o que ali está, está para nos servir, e nós, os donos da casa, somos o critério da utilidade, como também estabelecemos e modificamos as leis quando assim desejarmos. No universo não somos os únicos moradores, portanto, os outros seres não têm necessariamente de nos servir para fazerem sentido; tampouco podemos estabelecer ou modificar as leis que os regem, pois, isso cabe ao Criador. Logo, embora possamos achar alguns animais supérfluos, se olharmos pela ótica de Deus, que é o prisma da totalidade, perceberemos que na imensa complexidade do cosmos cada criatura da mais ínfima a mais superior, tem seu papel a cumprir no conjunto do cosmos e,

¹⁴ Os inúteis aqui escrito segundo o contexto da referida passagem, que não foi incluído na citação por ser muito longo, são os animais que na perspectiva do homem em nada lhe servem.

são importantes para manter o equilíbrio das leis naturais que por Deus foram estabelecidas.

No *Comentário Literal ao Gênesis*, o doutor de Hipona ao explicar o trecho do *Gênesis*: “Ela produzirá cardos e abrolhos [...]” (*Gn* 3.18), afirma que após o pecado humano mesmo que essas plantas tenham sido utilizadas por Deus para punição humana, até mesmo elas possuem a sua utilidade, na medida em que servem de alimento e abrigo para diversos animais:

Talvez, pelo fato de encontrarem muitas utilidades também nestas espécies de sementes, podiam ter seu lugar sem qualquer castigo para o homem [...], mas para o alimento adequado de qualquer tipo de animais, pois, existem aqueles que se nutrem convenientemente e agradavelmente dessas espécies mais tenras e mais secas (*De Gen. ad. litt.*, III, 18, 28).

Note no presente trecho, a leitura extremamente otimista que Agostinho faz das criaturas mais inferiores, geralmente desprezadas pelo homem, mas importantes para o bom funcionamento do todo, na medida em que servem de alimento para outras criaturas. A importância de uma criatura não está em ser útil para o homem, mas ao conjunto da criação.

Não queremos dizer com isso que para Agostinho o homem não tem importância no cosmos, muito pelo contrário, pois o homem é a coroa da criação, de forma que no mundo material terreno o homem é a única criatura racional¹⁵ que pode contemplar

¹⁵ Segundo Agostinho, o trecho das *Escrituras* que o Criador diz: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que ele domine sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra” (*Gn.*, 1.26). Fala justamente da faculdade racional humana, pois, é justamente isso que o diferencia dos animais: “São palavras para entendermos que o homem foi feito à imagem de Deus e nisso ele sobrepuja os animais irracionais. E isso é a razão ou mente ou inteligência [...]. O homem foi feito à imagem de Deus, porque não foi nas linhas corporais, mas em certa forma inteligível da mente iluminada” (*De Gen. ad. litt.*, III, 20, 30). Embora o homem devido a sua racionalidade não só seja superior, mas como de certa forma domine os outros animais irracionais, é forçoso interpretar que devido a isso o homem pode sobrepujar a natureza ao seu bel prazer, pois, essa interpretação além de ser carente de base em outros trechos de Santo Agostinho, é antagônica a inúmeras passagens de obras de nosso doutor, que mostram que o homem é mais um componente da totalidade orgânica que é o cosmos.

a Deus com o uso de sua vontade, pois, o restante da criação glorifica a Deus instintivamente. Mas, apesar desse caráter elevado dado ao homem, ele também é uma criatura, e como toda criatura cumpre o seu papel no conjunto do cosmos, além do fato de que foi criado pelo mesmo Deus que criou o restante da natureza, com a mesma matéria informe. Portanto, a natureza não pode ser considerada apenas como instrumento de sobrevivência humana, mas é da mesma natureza material do homem, como comenta o pensador:

Mas, com frequência, as naturezas também desagradam aos homens quando se lhe tornam nocivas, porque não as consideram em si, mas em sua utilidade, como os animais cuja a abundância castigou a soberba dos egípcios. [...] Portanto, considerada em si mesma, não em relação com nosso conforto ou desconforto, a natureza dá glória a seu Artífice (*De civ. Dei.*, XII, 4).

Em suma, segundo Santo Agostinho todas as criaturas são boas, mesmo passíveis à corrupção, independente do grau hierárquico que elas ocupam no conjunto do cosmos, como também independente de serem ou não úteis ou nocivas ao homem.

3.4 Convergências e divergências entre Plotino e Agostinho acerca do bem no cosmos

Temos nesse ponto certa ambiguidade no pensamento de Plotino, pois, dependendo do aspecto em que se analisa, o cosmos pode ser bom ou mal. Principiando pela substância mais básica do

Outro trecho que discorre sobre o que há de superior no homem, quando comparado com outras criaturas, está no diálogo *Sobre o Livre-Arbitrio*, vejamos: “Muito bem! Mas diga-me ainda: não é evidente que quanto à força e outras habilidades corporais, o homem é facilmente ultrapassado por certo número de animais? Assim sendo, qual é pois o princípio que constitui a excelência do homem, de modo que animal algum consiga exercer sobre ele sua força, ao passo que o homem exerce seu poder sobre muitos deles? Não será por aquilo que se costuma denominar razão ou inteligência?” (*De lib. arb.*, I, 7, 16).

cosmos, a matéria sensível, como já mencionamos anteriormente, na medida em que ela é emanção mais despotencializada do *Uno*, é o mal, mal enquanto privação do *Uno*-bem, que por causa dessa despotencialização é incapaz de se auto-determinar, e de ser essencialmente determinada por outro, permanecendo em sua essência: “Sempre inestável, onipassível, insaciada, penúria absoluta. Essas características não são acidentais, mas são como sua essência [...]. Por si não possui bem algum, se não que comparada com os seres é um fantasma, essa é precisamente a substância do mal” [...] (*En.*, I, 8, 3).

Todavia, em outro prisma, a matéria sensível mesmo antes de qualquer determinação é boa, pois, embora seja ela o mais baixo grau da processão, ainda assim ela é resultado necessário da processão do *Uno*. Na medida em que a mesma é o último refluxo da potência do *Uno* resguarda em si, nem que seja intimamente, algum grau de unidade¹⁶. Nesse aspecto poderíamos dizer que a matéria sensível informe possui um parentesco substancial com a *Psyché*, o *Nous*, e em última instância como *Uno*, pois, assim como a segunda e a terceira hipóstase foram geradas pela potência do *Uno*, a matéria também o foi.

Embora a parcela ínfima de bondade e unidade da matéria possa ser questionada, por não haver uma declaração direta de Plotino, um prisma que não faltam consensos acerca da positividade da matéria, é na perspectiva da matéria formada. Logo, o cosmos sensível é em certo sentido a matéria tirada das sombras, iluminada pela luz no *Nous* através da Alma. Portanto, a bondade, a beleza e a unidade estão na forma, e quando a matéria

¹⁶ Acerca disso comenta Battista Mondin: “Antes de todas, a inteligência ou *Nous*, a única realidade que tem origem imediata no Um. Da inteligência procede a vida; da vida, a alma emanção que procede do Um é a matéria. Esta é a emanção mais pobre e imperfeita. Enquanto procede do Um, é boa, enquanto é o limite mais baixo e distante da emanção e oposta ao Um, é má. A matéria é má porque priva da perfeição do Um, e não porque seja princípio autônomo do mal, como queriam os maniqueus. A matéria, como última emanção, é um quase-nada; por isso, é fonte do mal, da caducidade, da ignorância e da morte. Mas não é o mal absoluto; e antes a negação do bem, como as trevas são a negação da luz” (1981, v. 1, p. 130).

recebe a forma da *Psyché*, eleva seu status recebendo um pequeno grau de bondade e unidade¹⁷. Porém, na medida em que a matéria nunca se une plenamente com a forma, o mal está constantemente presente no cosmos, e todos os seres enquanto matéria são maus, e enquanto forma é bom. Apesar dessa ambiguidade presente no cosmos sensível, o filósofo em discussão com os gnósticos que afirmavam que o mundo nasceu sob o signo do mal (Cf. REALE, 2001, vol. IV, p. 495-497)¹⁸, na segunda *Enéada* diz que o cosmos sensível exatamente como foi ordenado pela *Psyché* é o melhor mundo possível. Quer dizer, dentro de suas limitações de ser composto por matéria sensível, e de apenas ser cópia do cosmos inteligível, o mundo sensível é a melhor cópia possível do mundo inteligível¹⁹. O maior erro dos gnósticos segundo o neoplatônico é

¹⁷ Acerca disso afirma Jérôme Laurent: “[...] Mas a bondade é uma conseqüência, um acompanhamento da participação e não mais um conteúdo formal. Cada sensível participa de uma idéia que lhe é própria; todo sensível contanto que participe de uma idéia, partilha com os outros o poder de ser bom” (1992, p. 55).

¹⁸ Michel Fattal acentua que existem várias possibilidades de que o grupo gnóstico estava sendo refutado na segunda *Enéada*, entre essas possibilidades estão os Valentinianos e a Gnose em geral (Cf. FATTAL, 2006, p. 125-132).

¹⁹ Platão, igualmente admite que o universo é bom e belo, é claro que não é tão bom e belo como seu paradigma eterno no mundo das formas inteligíveis, pois, na medida em que o Artífice Supremo o Demiurgo utilizou as idéias como modelos para que moldasse a matéria caótica e amorfa, transformando-a em cosmos, esse último é o que há de mais belo e bom sensivelmente falando. Como deixa claro Platão em seu diálogo *Timeu*: “Quando o artista trabalha em sua obra, a vista dirigida para o que sempre se conserva igual a si mesmo, e lhe transmite a forma e virtude desse modelo, é natural que seja belo tudo o que ele realiza. Porém, se ele fixa no que devém e toma como modelo algo sujeito ao nascimento, nada belo poderá criar [...]. Ora, se este mundo é belo e for bom seu construtor, sem dúvida nenhuma este fixara a vista no modelo eterno [...]. Mas para todos nós é mais do que claro que ele tinha em mira o paradigma eterno; entre as coisas nascidas não há o que seja mais belo do que o mundo, sendo o seu autor a melhor das causas” (*Timeu*, 28b-29a). Logo, segundo Platão, embora a esfera sensível sempre será inferior a inteligível, o mundo mesmo sendo composto de matéria sensível possui a melhor forma possível, pois, foi modelada pelo Demiurgo segundo os paradigmas eternos e perfeitos. Quer dizer, segundo o Ateniense a beleza e a bondade desse mundo está justamente em copiar os arquétipos inteligíveis, pois, como o texto que citamos bem diz, o Demiurgo poderia tomar por referência ao modelar o mundo, aquilo que é passageiro e mutável ou aquilo que é eterno e imutável, optando pelo segundo, tornando o cosmos o melhor mundo sensível possível, sendo, portanto, bom e belo, como a esse respeito comenta Giovanni Reale: “O demiurgo, ou seja, o artífice produz sempre alguma coisa contemplando previamente algo como ponto de referência, ou seja, tornando-o como modelo. Mas o artífice poderia referir-se a dois tipos de modelos: a) ao que existe sempre e da mesma maneira, b) ou a alguma coisa sujeita à geração. Se o artífice toma como modelo o ser eterno, o que produz é belo; se, pelo contrário, toma como modelo

cobrar da cópia sensível o que apenas é possível ao arquétipo inteligível. Os gnósticos entendem o mundo como mal por erro de julgamento (Cf. *En.*, II, 9, 4, 25-30; V, 8, 8).

Em Santo Agostinho não temos a mesma ambiguidade que em seu mestre, o mundo é simplesmente necessariamente bom. Foi criado e formado por um Deus que é suma bondade, e devido a isso, por causa de sua fonte o cosmos é bom por natureza. É claro que por ter sido criado *ex nihilo* e não da substância divina, sua bondade não é suprema como a de sua fonte, mas limitada, ou dizendo melhor, o mundo tem sua bondade enquanto participação da bondade absoluta de Deus. Tanto a matéria quanto a forma são boas, mas, a forma na medida em que não foi gerada *ex nihilo* e sim por meio de imitação e participação dos arquétipos divinos, possui um grau maior de densidade ontológica, tendo, portanto, maior grau de bondade. Sendo assim, em ambos pensadores, matéria e forma possuem graus diferentes de densidade ontológica, só que em Agostinho, diferente de Plotino, a matéria é de fato um bem, na medida em que não foi criada para permanecer na infirmitude.

Outro ponto de convergência entre os filósofos está no fato de que ambos tiveram que afirmar a bondade do cosmos contra seitas gnósticas de seu tempo, seitas estas que igualmente defendiam que o cosmos era mal, nascido por meio de uma fonte igualmente má. Como afirma Michel Fattal acerca do pensamento dos gnósticos que foram criticados por Plotino na segunda Enéada: “Os gnósticos sustentam, pois, um ponto de vista oposto àquele de Platão: em lugar de ser bom e sem inveja, o demiurgo gnóstico é mau; e o mundo em si mesmo, no lugar de ser belo e ordenado, é feio e mau” (2006, p. 134). Logo, cada qual a seu modo defende

algo que foi gerado, o que produz não é belo” (2002, vol. II, p. 131). Assim sendo, segundo Platão a bondade do mundo está no fato de ter sido formado e organizado segundo o seu arquétipo inteligível, como também no fato de que, de forma muito complexa, cada criatura sensível participa de seu modelo eterno. Esta imitação e participação é o que torna o mundo sensível o melhor e mais belo mundo possível, diante do limite de sua sensibilidade

que o cosmos é o melhor mundo possível, Plotino intencionando criticar a (em sua perspectiva) deformada interpretação que os gnósticos desenvolviam acerca do pensamento de Platão, e Agostinho objetivando defender a doutrina das *Escrituras* e teologia cristãs, de que um Deus absolutamente bom criou um cosmos bom, dos maniqueus que criticavam essa doutrina.

Em suma, apesar das convergências no presente assunto, o fato é que devido a sua ambiguidade acerca da bondade do cosmos, em Plotino o cosmos é composto por uma substância má (matéria) sendo o lugar do mal, abrindo a possibilidade para uma concepção do mal como algo natural no cosmos. Já no filósofo cristão, o cosmos não só é o melhor mundo possível, mas é bom tanto em sua totalidade como em suas minúsculas partes, não existindo a possibilidade de se conceber o mal como uma entidade natural do cosmos.

Ordem, harmonia, equilíbrio e teleologia hierárquica dos seres

Levando-se em consideração que o termo *ordo* (ordem) é utilizado por Agostinho em mais de um significado, se faz pertinente delimitar em que sentido os utilizaremos nesse capítulo. Poderíamos dizer que uma conceituação que une todas as possíveis aplicações do termo por nosso Filósofo, é que a ordem é como Deus ordenou ou organizou todas as coisas: “A ordem é aquilo pelo qual são feitas todas as coisas que Deus estabeleceu” (*De ord.*, I, 10, 28). Nesse amplo conceito cabem até mesmo a ordem da salvação, a humana, a ordem do amor, etc. Todavia é nossa pretensão trabalhar a idéia de ordem do universo ou cósmica, ou seja, a ordem enquanto maneira como Deus organizou o mundo natural. Na medida em que mesmo nessa última delimitação ainda temos um conceito deveras amplo, porque abarca quase toda a cosmologia do hiponense – visto que não há um único aspecto do cosmos que não fora estabelecido por Deus – trabalharemos tal conceito de ordem delimitado especificamente pelos temas a seguir: os fenômenos regulares da natureza; a impossibilidade de casualidade dos mesmos fenômenos aliados a idéia da causalidade, teleologia e providência cósmica; organização holística e hierarquia dos seres da natureza. Tudo isso como expressão do ordenamento divino do cosmos¹.

Todos os temas que citamos acima são trabalhados pelo hiponense na intenção de demonstrar a existência de um

¹ Apesar de entendermos que a organização holística e hierárquica faz parte da ordem divina, devido a importância que o pensador dedica ao tema, dedicar-lhes-emos uma atenção especial estudando o assunto no capítulo cinco.

ordenamento divino na natureza. Ou seja, a complexidade do conjunto da criação e suas imutáveis leis revelam que há uma lógica no funcionamento do mundo, e que consequentemente existe um ordenador responsável por ela. O problema da ordem do cosmos é pensado por Agostinho em diversas obras, porém, percebemos um debruçamento especial no diálogo *Sobre a Ordem*. Desta forma, embora não excluindo outros importantes textos, nos ancoraremos no citado diálogo no trato do problema.

No diálogo *Sobre a Ordem*, que aconteceu em seu retiro filosófico-teológico de Cassiciaco, Santo Agostinho, no estilo dos diálogos platônicos, assume o papel similar ao de Sócrates com os dois interlocutores, os adolescentes Licencio e Trigecio, sempre interrogando e problematizando acerca da ordem universal. No bojo da referida obra, o doutor de Hipona aplica à sua maneira ao menos duas das quatro causas aristotélicas², objetivando explicar que o conjunto da natureza não está largado ao acaso, mas funciona segundo leis pré-elaboradas, na medida em que cada parte da criação cumpre seu papel teleológico. *Sobre a Ordem* é a forma agostiniana de afirmar que todo o conjunto do cosmos, até mesmo as criaturas que segundo a mente humana são mais fortuitas como: insetos, animais venenosos e árvores infrutíferas,

² Segundo Aristóteles todos os seres possuem ao menos quatro causas: causa formal, que constitui o modo de ser da coisa ou a forma que determina o que a coisa é; causa material, que constitui o material de que algo é feito; causa eficiente, que é a causa motora ou geradora dos entes, e a causa final que designa a finalidade de cada ente. Como diz o estagirita na Metafísica: “Causa, num sentido, significa a matéria de que são feitas as coisas: por exemplo, o bronze da estátua, a prata da taça e seus respectivos gêneros. Em outro sentido, causa significa a forma e o modelo, ou seja a noção da essência e seus gêneros; por exemplo, na oitava a causa formal é a relação de dois para um e, em geral, o número. E a causa neste sentido são também as partes que entram na noção da essência. Ademais, causa significa o princípio primeiro da mudança ou do repouso; por exemplo, quem tomou uma decisão é causa, o pai é causa do filho e, em geral, quem faz é a causa do que é feito e o que é capaz de produzir mudança é causa do que sofre mudança. Além disso, a causa significa o fim, quer dizer, o propósito da coisa: por exemplo, o propósito de caminhar é a saúde. De fato, por que motivo se caminha? Respondemos: para ser saudável [...] E o mesmo vale para todas as coisas que são movidas por outro e são intermediárias entre o motor e o fim; por exemplo, o emagrecimento, a purgação, os remédios, os instrumentos médicos são todos por causa da saúde (*Metaf.*, $\Delta 1/2$, 1013 a 24-1013b4). As duas primeiras causas são intrínsecas ao ser, e as duas últimas são extrínsecas, são justamente essas duas últimas causas que o Hiponense se apropria para explicar as leis do cosmos no *Sobre a Ordem*.

que aparentemente bem nenhum fazem, podendo algumas vezes até ser nocivas ao homem, possuem uma causa eficiente e uma causa final. Isto é, nada existe por acaso, mas está atrelada a uma causa eficiente antecedente que o causou, e a própria causa eficiente também possui a sua causa, e consecutivamente, formando assim uma grande corrente de causas e efeitos. Porém, essa grande corrente de causas eficientes inseridas no curso da natureza, também está atrelada a causas finais, que de certa forma fazem com que as causas eficientes sejam meios para alcançar as causas finais, tornando assim todo o cosmos um grande projeto bem conduzido e ordenado pelo Criador. Sendo assim, na medida em que Deus é plena sabedoria, cada criatura que criou, criou para um determinado objetivo, logo, todos os seres possuem uma causa geradora e uma finalidade previamente definida pelo Ordenador do universo.

Já no prólogo do diálogo, Agostinho estabelece que o cosmos é resultado de um projeto racional, e que por consequência o cosmos em suas partes e em sua totalidade é totalmente racional, não existindo assim espaço para acaso na natureza: “Mas quem tem uma mente tão cega que duvide em atribuir ao poder e governo divinos o que há de racional nos corpos que se movem, o que está além da possibilidade e vontade humanas?” (*De ord.*, I, 1, 2). Se todas as criaturas não existem por acaso, mas participam da ordem estabelecida por Deus, o que diremos dos acontecimentos que ocorrem fora da ordem estabelecida. Ou seja, o que dizer quando alguma criatura da natureza age contra o propósito para o qual foi criada? Será que não temos assim um acaso e uma consequente quebra na ordem divina?

Este problema é posto no princípio do diálogo, aonde o hiponense deitado a noite escutando o barulho variado das águas da chuva na calha da casa, põe-se a investigar com seus interlocutores se aquele acontecimento aparentemente fortuito é um acidente casual, ou também faz parte da ordem (Cf. *De ord.*, I, 3, 6). Licencio afirma que o motivo da variação de sons causados

pelas águas da chuva se dá pelas folhas caídas e que continuavam caindo das árvores, pois, era outono, período em que as folhas se desprendem das árvores. Portanto, segundo Licencio, a pressão da água nas folhas as movimentava causando variados sons:

Replicou Licencio – as folhas das árvores, que agora no outono se desprendem sem cessar, caem no canal sendo arrastadas, algumas vezes impedindo a passagem das águas outras vezes sendo arrastadas por elas [...], ou talvez se produza outro fenômeno com a variação da influência das folhas, capazes ora de refrear, ora de precipitar a corrente (*De ord.*, I, 3, 7).

Após várias considerações dos participantes do diálogo, a tese fundamental é estabelecida: apesar dos vários fenômenos da natureza acima referidos, nenhum é casual, pois, tudo possui uma causa. A causa das folhas caírem é a estação do outono, o fato de escutarem o barulho variado das águas é porque construíram suas casas próximas às árvores, até mesmo se as referidas árvores forem infrutíferas existe uma causa para isso, embora não a conheçamos. Portanto, nada acontece sem uma causa: “Basta saber que nada é gerado, nada é feito sem uma causa suficiente, que o produza e lhe conduza ao fim” (*De ord.*, I, 5, 14).

Está claro pelo que dissemos até aqui, que o acaso no presente diálogo é conceituado como algo despido de qualquer causa, portanto, o acaso não existe na natureza. O que não quer dizer que não existam acontecimentos sem finalidades no cosmos. Quando dizemos que um coelho selvagem comeu uma cenoura, esse acontecimento possui uma causa e uma finalidade, pois, a causa do coelho comer uma cenoura, é em sua busca por alimentos ter passado pelo local em que estava a cenoura, e a causa da cenoura ser comida é ter nascido em um lugar por onde passou um coelho. Além disso, nenhum dos dois no referido acontecimento são despidos de finalidade, pois o coelho sendo um animal que se alimenta de vegetais comeu a cenoura com a

finalidade de se alimentar, e a cenoura sendo um vegetal, no referido acontecimento teve a finalidade de alimentar o animal.

Mas no caso analisado por Agostinho, temos a causa eficiente com suas várias correntes de causa e efeito, mas não temos uma causa final, visto que, embora todos os acontecimentos que levaram ao resultado de um som variado das águas na calha da casa possuem as causas que citamos em nosso texto, na medida em que não é da finalidade da árvore soltar as folhas em uma calha, mas na terra ou em vegetações menores, o evento folhas que caem em uma calha não faz parte da finalidade da queda das folhas, não tendo assim uma finalidade presente na ordem natural das coisas. Quando algo acontece fora do curso natural dos eventos, embora muitas vezes fuja da finalidade para a qual foi criada, não podemos dizer que são casuais, e, além disso, de alguma maneira são abarcados na ordem pela providência divina, que preocupa-se com todas as mínimas coisas que acontecem no universo:

Quem negará, oh grande Deus! Que tudo administras com ordem? Como se relacionam entre si todas as coisas do universo, com que ordenas a sucessão para determinadas finalidades! Quão variados acontecimentos nos acorrem para que nós iniciássemos essa discussão (*De ord.*, I, 5, 14).

De maneira semelhante, Plotino em discussão com diversas modalidades de determinismos³, na terceira *Enéada* defende que não existe nada que não possua uma causa, desde os menores seres e eventos naturais e até mesmo na realidade extra-cósmica das duas hipóstases inteligíveis, tudo possui uma causa geradora. O único que mesmo sendo a causa de tudo não possui causa é o *Uno*. Como explica o filósofo dissertando acerca das duas realidades submetidas à lei da causação, a realidade inteligível da segunda e terceira hipóstase e a sensível do cosmos sensível:

³ São elas: o Físico-Mecânico dos Atomistas, o Astrológico e o Psicofísico dos Estóicos (Cf. IGAL, 2008, p. 17).

[...] É necessário afirmar que todos se originam em virtude de alguma causa, não devendo-se admitir o não causado: não deve-se dar cabimento a reflexões gratuitas, a um movimento repentino dos corpos originado sem causa alguma antecedente, nem a um ímpeto impulsivo da alma sem que nada a tenha feito realizar algo que antes não realizava (*En.*, III, 1, 1, 15-20).

No transcorrer do texto, Plotino enumera e exemplifica quatro causas possíveis entre os seres passíveis de causa: a vontade, a arte, o acaso e a natureza. Destas, a única que se estende a todos os seres da natureza é a quarta, visto que no cosmos todos os seres (falo dos seres não morais) estão constantemente imbuídos e movidos por necessidades naturais que o filósofo nomeia de causas naturais (Cf. *En.*, III, 1, 1, 30-35). O fato é que para o licolopolitano, a causa e o efeito é uma lei imutável e inquebrável no cosmos, existindo assim uma racionalidade em todos os acontecimentos naturais. Essa causalidade dos acontecimentos naturais possui certa racionalidade devido a ser governada pela Alma inspirada no *Nous*, o referido governo Plotino chama de Providência. Desta forma, todos os acontecimentos naturais são abarcados pela providência psíquica: “A providência deve estender-se a todas as coisas e a sua tarefa deve consistir nisso: em não haver-se descuidado de nenhuma” (*En.*, III, 2, 6, 20-25)⁴. Isso não quer dizer que todas as coisas que acontecem no mundo são de responsabilidade da providência, mas que o cosmos foi ordenado com suas leis pela Alma, e que a trama de acontecimentos cósmicos estão no controle dela (Cf. IGAL, 1982, p. 80; *En.*, III, 2, 9, 1-5).

Parece-nos que no que tange a causação e providência cósmica, Agostinho não afastou-se muito de seu mestre, a não ser no fato de que para o hiponense, Deus que é o responsável pela providência, é um ser pessoal, que possui uma relação pessoal com a sua criação. E em Plotino é uma consequência necessária da processão. Logo,

⁴ Também: *En.*, III, 2, 7, 35-40.

embora a Alma de forma direta exerça a providência no cosmos, visto que tudo procede do *Uno*, é ele que em última instância é o autor da providência que hora comentamos.

Segundo Santo Agostinho, a regularidade dos fenômenos da natureza é uma prova de que o cosmos é regido por leis contínuas e estabelecidas pelo Supremo Ordenador, pois, até nas mínimas criaturas é possível enxergar uma regularidade. Quer dizer, todas as criaturas da natureza, sejam elas maiores ou menores, mais nobres ou inferiores, racionais ou irracionais, possuem ordem e regularidade, o que demonstra que são regidas por leis embutidas na natureza, que são racionalmente projetadas, pois, além de regularidade é possível enxergar no cosmos uma lógica em seu funcionamento:

É também para se notar quão numerosa e quão suave a beleza das melodias transmitidas pelo ar, como por exemplo, o canto do rouxinol. [...] Essas observações servem para todos os outros seres vivos, carentes de razão, mas não de sentidos. Nenhum deles, quer pelos sons emitidos, quer por outro movimento ou atividade de seus membros, deixa de apresentar um não sei quê de harmonioso em seu gênero. E não foi conseguido por qualquer aprendizado, mas pelas leis secretas da natureza (*De vera. rel.*, 42, 79).

O exemplo acima é bastante apropriado para dissertar acerca da ordem, porque o referido animal mesmo não sendo uma criatura racional, mostra em seus comportamentos certa ordem racional que revela que é guiado em seu modo de ser por um ordenamento belo, harmônico e porque não dizer racional, embora para o mesmo não passe de algo puramente instintivo. O canto do rouxinol demonstra que até os acontecimentos mais fortuitos da natureza, possuem ordem, e fazem parte de uma ordem cósmica estabelecida por Deus, para que o cosmos se mantenha com vida e equilíbrio.

Segundo Santo Agostinho nada é casual, pois tudo está regido pela ordem da providência divina, as regras da música, as leis da matemática e muitas outras leis que ordenam o funcionamento do

mundo, são provas cabais de que tudo funciona segundo leis determinadas pelo decreto divino. Apenas por esse motivo existe alguma funcionalidade nesse mundo, pois, se assim não fosse, segurança alguma teríamos de que amanhã possuiríamos ar para respirar, chuvas, luz do sol, etc. Enfim, a vida no planeta seria uma cadeia de acasos, impossibilitando a determinação de quaisquer leis universais: “Se passarmos a música, a geometria, aos movimentos dos astros, as leis dos números, de tal modo a ordem impera nisto, que se alguém quiser saber qual sua fonte e santuário, descobre nesses que são guiados sem erro até ele” (*De ord.*, II, 5, 14). É sabido que Agostinho não foi o primeiro a defender que o mundo é regido por uma ordem regular, ordem essa expressa por leis submersas na natureza, mas afirmar isso no princípio da idade média constitui um considerável avanço, e portas abertas para as investigações científicas, pois, é a pressuposição da existência de leis da natureza que possibilita e fundamenta as pesquisas científicas, como comenta Mariano Artigas:

Pode-se afirmar que a ordem é uma característica básica da natureza, e uma das mais importantes: as ciências pressupõem a existência dessa ordem e procuram conhecê-la detalhadamente, e a Filosofia da Natureza concentra-se, em boa parte, na reflexão acerca da ordem natural (2005, p. 135).

Logo, Aurélio Agostinho em sua reflexão sobre a natureza percebeu a existência de um padrão que se repete, dando certa regularidade na ocorrência dos fenômenos naturais, sendo, portanto, incogitável um universo sem nenhum tipo de ordem. Sem certa organização, a vida simplesmente não seria possível, muito menos o conhecimento da natureza seria factível, mas, essa ordem natural está apoiada e dirigida sob um ordenamento sobrenatural. Deus criou a ordem natural e a mantém, tornando a vida possível e estável.

Apesar de Santo Agostinho insistir em defender a existência de uma ordem universal, não devemos confundir esta tese com a

doutrina determinista, embora existam algumas semelhanças. No determinismo, a teleologia de cada coisa existente é tão previamente determinada que até as ações dos homens ou de qualquer outra criatura são previamente estabelecidas, não sendo, portanto, possível falar-se em liberdade, pois, tudo o que acontece possui causa e efeito previamente determinado que acontecerá necessariamente, fatalisticamente. Como bem comenta José Ferrater Mora:

Numa aceção geral, o determinismo sustenta que tudo o que houve, há e haverá, e tudo o que aconteceu, acontece e acontecerá, está de antemão fixado, condicionado e estabelecido, não podendo haver nem acontecer senão o que está de antemão fixado, condicionado e estabelecido (2001, tomo 1, p. 690).

Na ordem cósmica do pensador cristão, Deus não determina cada acontecimento particular, mas cria as leis gerais e necessárias que conduzirão as criaturas para determinado fim. Por outro lado, não podemos dizer que os fatos fortuitos da natureza não interessam ao Criador, pois mesmo estes estão no controle de seu governo (Cf. *De ord.*, I, 1, 1). Outro fator que distancia o referido assunto do determinismo, é o humano, pois o homem sendo um ser moral pode agir contra a ordem não só quebrando seu equilíbrio como o das outras criaturas⁵. Além disso, se assumirmos um conceito mais rigoroso e delimitado de determinismo, em que só podemos chamar de doutrina determinista quando todos os acontecimentos estão pré-fixados em um determinado sistema fechado, não admitindo assim nenhuma interferência externa ao sistema que possa de alguma maneira alterar o desenvolvimento do sistema (Cf. MORA, 2001, tomo 1, p.692), mais uma vez não podemos chamar a ordem do cosmos Agostiniana de determinista, visto que Deus, um elemento externo ao sistema dos seres sensíveis da natureza, não só mantém como intervém na ordem

⁵ Acerca do papel humano na ordem cósmica, estudaremos no capítulo 5.3.

quando entende ser necessário. Logo, é mais coerente denominar a referida ordem ao invés de determinista, de divina providência.

Segundo o filósofo cristão, a ordem universal está diretamente relacionada à providência de Deus, e observando a ordem nesta perspectiva, muito se aproxima do determinismo. Pois, a Providência divina nesse contexto é dita com a intenção de afirmar que tanto a causa eficiente como a final não é casual, mas previamente determinada, sendo, portanto, uma provisão divina para a manutenção do cosmos. Também com a providência se afirma que tudo o que acontece no cosmos, segundo a ordem ou contra ela, está no controle de Deus, quer dizer, Deus sabe de todos os acontecimentos, e se ele quiser pode interferir no momento em que preferir. A providência está em íntima conexão com a criação, quase como termo intercambiável⁶, na medida em que está se falando não a respeito de um Deus impessoal como o *Uno* de Plotino, o Demiurgo de Platão e o Motor Imóvel de Aristóteles, mas de um Deus pessoal que possui um relacionamento pessoal com a sua criação. Como disserta Rosaura Tuduri:

O modo implica a ordem com que a inteligência perfeita estrutura seu plano. Nada se realiza sem razão, ordem e fim, porque tudo está submetido a uma ordem *necessario rerum ordine includitur*, que é a ordem da divina providência. Por isso o mundo não está abandonado ao fatal mecanismo das leis naturais, pois o Criador intervém providencialmente (1950, p. 14).⁷

⁶ Ludwig Feuerbach em sua *Essência do Cristianismo* comentando acerca da *creatio ex nihilo*, afirma existir uma interdependência entre a doutrina da criação a partir do nada e a doutrina da providência, pois só um Deus plenipotente que cria *ex nihilo* pode controlar e quebrar as leis do universo: “Todos os milagres foram justificados, explicados e exemplificados pela plenipotência que criou o mundo a partir do nada. Aquele que criou o mundo a partir do nada, por que não poderia transformar vinho em água, fazer com que um asno proferisse palavras humanas, fazer jorrar água de uma rocha? [...] A criação a partir do nada só pode ser explicada e compreendida em conexão com a providência” (1997, p. 144, 145). Sabemos que Feuerbach ao comentar a providência cristã e a criação *ex nihilo*, pretendia provar que essas duas doutrinas não passam de hipostatização das vontades e necessidades humanas em uma pessoa divina, mas teologicamente sua análise da relação interdependente entre a criação e a providência é extremamente coerente.

⁷ Cf. GILSON, 2006a, p. 210. Na *Sobre a Verdadeira Religião* Agostinho comenta: “Assim, toda a luta pela vida que enfrentamos está ordenada como convém, pela divina providência imutável. Ela dá um

Logo, a concepção do hiponense sobre a providência pressupõe que um Deus amoroso e pessoal tudo criou, não abandonando sua criação a uma fatalidade cega, mas governa e dirige tudo com amor. Em suma, a providência criacionista de Agostinho e o determinismo estão longe de ser intercambiáveis, pois, a providência é uma consequência necessária de se afirmar que um Deus: pessoal, onisciente, onipresente, onipotente, amoroso, justo, criou tudo o que existe, além do fato de que o homem sendo portador da racionalidade pode agir contra o propósito para o qual foi criado.

Embora a ordem divina tudo abarque, Agostinho confessa que alguns fenômenos naturais são difíceis de explicar como encaixam-se na mesma, impelindo muitos a crerem que não há nenhuma providência ordenadora no cosmos:

[...] horrorizados por tanta escuridão e confusão das coisas, não enxergam causa alguma e, querendo que as causas ocultíssimas lhes sejam manifestas, frequentemente lamentam os seus erros até mesmo com poemas. Ainda que perguntem por que os italianos sempre pedem invernos suaves, e nossa pobre getúlia sempre está tão árida[...] (*De ord.*, II, 5, 15).

Como explicar o papel de fenômenos como estas intempéries do tempo dentro da ordem, aonde em muitos locais que já são férteis chove até transbordar, enquanto outros que muito necessitam de chuva, ela não vem e muitos morrem de sede? Tal explicação que o hiponense chama de causa ocultíssima, é difícil de compreender não por deficiência na ordem, mas devido a limitações da mente humana.

4.1 O número na ordem cósmica

Um princípio que compõe a ordem do mundo ao qual Agostinho atribui bastante importância é o número, que trabalharemos em nosso texto em quatro aspectos: enquanto ordenação da natureza (ritmo, harmonia e proporção), forma, unidade, e como consequência dos três enquanto fundamento estético do cosmos.

O filósofo partindo do princípio de que Deus é a única fonte do universo, o descreve como uma espécie de geômetra primeiro, na medida em que criou um cosmos configurado numericamente, como expressa no *Sobre o Livre-Arbítrio*: “Mas por que Deus deu o número a todos os sers, até mesmo aos menores e àqueles que se encontram no limite das coisas? Pois os corpos também possuem seus números, ainda que estejam no último lugar na escala dos seres” (*De lib. arb.*, II, 11, 31). No supracitado texto Agostinho discorrendo acerca da universalidade da sabedoria e do número, revela que todos os seres da natureza independente de sua densidade ontológica na ordem cósmica, possuem números. O universo, tanto em suas partes representadas por cada criatura, como no todo representado pela ordem cósmica é numericamente configurado, porque Deus o compôs e configurou assim⁸. A natureza revela determinada lógica racional, que nosso filósofo chama de número, e na medida em que tal ordem cósmica não poderia surgir ao acaso, ela revela que foi obra de uma incrível engenharia em que reinam as proporções e a harmonia, que são compostas de números⁹.

⁸ O medievalista Claudio Moreschini tentando demonstrar o quão Agostinho é herdeiro do pitagorismo em sua concepção dos números, diz o seguinte: “O princípio da substância de cada coisa é, com efeito, o número. E por esse motivo a razão, que é o juiz de cada coisa que participa da sua potência, pode ser chamada de número” (2008, p. 464).

⁹ O universo só possui alguma lógica em sua ordem por causa dos números, na medida em que a ordem racional do cosmos e os números são a mesma realidade. Os números são os princípios ordenadores do cosmos, visto que Deus primeiramente, (entenda primeiramente de forma lógica, não cronológica), criou uma matéria sensível informe e caótica, e posteriormente ordenou essa matéria com a imutável lei dos números. Se não fosse a matemática divina, o mundo nunca seria

O número tem um papel tão fundamental na ontologia do sensível, que no diálogo *Sobre a Ordem* Agostinho investigando o percurso da razão no conhecimento da natureza, afirma que a razão quando consegue ter uma compreensão mais elevada do mundo, percebe que ele é ritmo, regularidade de alternâncias de movimentos e tempos, figuras, medidas, linhas, etc. Ou seja, o mundo é matematicamente configurado, pois, é possível encontrar números em cada um dos seres do cosmos (Cf. *De ord.*, II, 15, 42).

No diálogo *Sobre o Livre-Arbitrio*, o pensador de Hipona diz expressamente que os números são princípios ontológicos fundamentais de todas as entidades da natureza, de forma que se conseguíssemos extrair os números que compõem os seres, eles nada seriam. Ou seja, todos os seres que compõem a natureza por serem configurados matematicamente, só são, porque têm seus números. A configuração matemática em cada espécie determina a sua específica forma e identidade ontológica, de maneira que podemos dizer que cada ente só é o que é devido a sua específica ordenação numérica. Como esclarece Agostinho: “Contempla o céu, a terra, o mar e todos os seres neles contidos, brilhando nas alturas ou rastejando a teus pés, voando ou nadando. Todos possuem beleza, porque têm seus números. Suprima-os e eles nada mais serão” (*De lib. arb.*, II, 16, 42).

Neste sentido o conceito de número equivale-se ao conceito de forma, como diz Maria Bettetini comentando o fragmento supra: “O número, ‘reflexo da divina sabedoria’, doa o ser a suas espécies, ou forma. No *Sobre o Livre-Arbitrio* se dá claramente a equivalência entre número e forma” (1994, p. 190). Não falamos aqui no conceito de forma inteligível (*εἶδος*), mas no sentido da *μορφή* dos gregos. Ou seja, o número se assemelha ao conceito de forma, na medida em que é o princípio de individuação dos seres. Os entes ônticos são tão geometricamente proporcionais ao seu

cosmos ordenado. Como bem nos revela Victorino Capanaga: “Em seu aspecto ontológico, os números são leis das coisas. [...] O número se enlaça com a beleza, com a harmonia e, portanto, com o aspecto racional do cosmos, como obra de uma inteligência superior” (1994, p. 53).

modo específico de ser, que cada espécie será determinada pela maneira específica como os números foram organizados pelo Geômetra Primeiro, Deus. Como expressa esse fragmento que está no contexto da última passagem citada: “Contempla, agora, a beleza de um corpo bem formado: são os números a ocupar o seu lugar. Observa a beleza dos movimentos corporais: são os números atuando no tempo” (*De lib. arb.*, II, 16, 42).

Estabelecendo-se a tese de que o universo é de configuração numérica, cabe-nos investigar o que segundo nosso filósofo expressa no universo essa natureza numérica. No prólogo do *Sobre a Ordem*, Agostinho esclarece que o objetivo do diálogo é investigar a ordem de todas as coisas do universo (*ordo rerum* = ordem das coisas), depois de muito conjecturar com seus interlocutores conclui que nada acontece na natureza por acaso, mas que em cada acontecimento, por ínfimo que nos pareça, existe um ritmo de movimento calculado (Cf. *De ord.*, I, 1-6, 15). Quer dizer, mesmo nas criaturas não humanas que são desprovidas de razão, existe uma lei que dá determinada ordem racional a seus movimentos, fazendo-os ao invés de cegos movimentos, ritmos ordenados. Como disserta o filósofo descrevendo uma briga entre galos:

Assim era também naqueles mesmos galos: suas cabeças projetadas para a frente, as plumagens eriçadas, golpes violentos, cautelosas atitudes para esquivar-se dos ataques, e tudo proporcional em cada movimento dos animais desprovidos de razão, [...]. Não sei como, mas tudo isso manifesta beleza e harmonia com as leis da natureza” (*Ibid.*, I, 8, 25).

Segundo a perícope supra, não existem movimentos fortuitos na natureza, qualquer movimento possui um determinado ritmo proporcional àquela criatura que o executa, de forma que existem leis da natureza que regulam todos os movimentos das criaturas particulares, tornando-os proporcionalmente harmônicos àquela determinada espécie que no exemplo é o galo, como igualmente procede na totalidade cósmica da qual o galo é uma parte.

Mais adiante no diálogo, o hiponense expressa claramente que todos os movimentos proporcionais e harmônicos da natureza, tanto em cada criatura em particular como na totalidade cósmica, são numéricos, revelando assim que existe uma regularidade de alternância de tempos e movimentos que são perfeitamente calculáveis e mensuráveis justamente porque o mundo é ritmo, ordem, regularidade, movimento, proporção. Ou seja, o mundo é estruturado e regulado matematicamente. Além disso, cada criatura possui determinada forma que é proporcional ao seu modo de ser, e assim sendo possui figura, medida, linha e número. Quer dizer, embora possamos pensar que o corpo do macaco é desproporcional, ele só o é quando comparado com o humano, porém, enquanto corpo de macaco ele é perfeitamente proporcional ao seu modo de ser, como se adapta perfeitamente ao seu modo de viver (Cf. *De nat. boni.*, 15), e isso pode ser dito de cada entidade do universo, cada criatura possui seu modo de ser específico, e em seu modo de ser é bom, belo e é matematicamente proporcional a seu tipo de existência.

Qualquer entidade da natureza, seja em seus movimentos, seja no formato de seus corpos, são numericamente configurados, reinando assim a harmonia e a ordem. Como aclara o pensador explicando o itinerário da razão humana na descoberta das leis que regem o cosmos:

Depois, avançando no poder de visão dos olhos e percorrendo a terra e o céu, compreendeu que nada mais que a beleza lhe agradava, e na beleza as figuras, nas figuras as medidas e nas medidas os números e pesquisou se aí a linha, a esfera e qualquer outra forma e figura eram tais como existem na inteligência. [...] Chamava-lhe muita atenção o movimento do céu [...]. E entendeu que também ali dominavam aquela medida e ritmos (números) através das regularíssimas alternâncias dos tempos, pelos cursos invariáveis e definidos dos astros, pelos espaços de tempo ordenados dos intervalos (*De ord.*, II, 15, 42)¹⁰.

¹⁰ No contexto desta passagem, Agostinho afirma que a razão ao observar as formas dos objetos terrestres criou a Geometria, e ao contemplar os movimentos dos astros criou a Astrologia, que na época possuía um status de Ciência.

Seja no ritmo dos acontecimentos da natureza, como o ciclo da água, os movimentos dos astros que com sua imensa regularidade ajuda-nos a marcar o tempo com manhã, tarde e noite. Tudo isso revela que o cosmos é regulado por leis estáveis que o permitem ser exatamente como é. Essa lei imutável que ordena o ritmo, a proporção e a vida no cosmos o hiponense chama de número.

Nesse sentido o número não só é o princípio da ordem, como se equivale ao conceito de ordem, pois os termos latinos: *numerus*, *numerositas* e *numerōsus*, amplamente usados por Agostinho, além de poderem significar quantificadores de unidades, também podem significar ritmo, harmonia, medida, lei ordenadora e ordem (Cf. ALTUNA, 1945, p. 48; FARIA, 2003, p. 655). Assim sendo, ritmo, harmonia e ordem próprios do conceito de cosmos, são números na medida em que o ritmo, a harmonia e a ordem são regidos pelas leis imutáveis dos números. Como acentua o autor no *Sobre a Verdadeira Religião*:

[...] essas observações servem para todos os outros seres vivos, carentes de razão, mas não de sentidos. Nenhum deles, quer pelos sons emitidos, quer por outro movimento ou atividade de seus membros, deixa de apresentar um não sei quê de harmonioso (*numerosum*) em seu gênero. E não foi conseguido por qualquer aprendizado, mas pelas leis secretas da natureza, reguladas pela imutável lei dos números, origem de toda a harmonia (*De vera rel.*, 42, 79)¹¹.

Bem, pelo que dissemos até aqui, fica muito claro a influência pitagórica na concepção dos números no pensamento de Santo Agostinho, pois, para os pitagóricos o universo tanto considerado em suas partes, como em sua integridade é

¹¹ No *De ord.*, II, 19, 49, o Filósofo afirma que não há entidade do mundo que não aja e viva de maneira proporcional, e harmoniosa, e que são assim não por aprendizado, mas por adaptação às leis da natureza.

plenamente dominado pelos números. Entendiam que a própria ordem do cosmos revela o seu ser numérico, o próprio conceito de cosmos como universo ordenado por leis regulares, acredita-se que foi cunhado por eles. E visto que o mundo só é assim como nós conhecemos por ser cosmos, e cosmos e números são a mesma realidade, o mundo é numeroso em qualquer perspectiva que o possamos pensar. Como disserta Giovanni Reale comentando acerca da relação mundo e número para os pitagóricos:

É um universo no qual os elementos contrastantes são pacificados em harmonia; é um universo constituído pelo número, com o número e segundo o número. E não só na sua totalidade, mas também nas suas partes individuais e em cada uma das coisas nele contidas, é um universo inteiramente dominado pelo número (2002, vol. I, p. 85).

Foi principalmente o conceito de cosmos como número dos pitagóricos, que marcou a filosofia do hiponense¹², porém, esses não foram seus únicos mestres no assunto, visto que também foi densamente influenciado pela concepção dos números de Plotino, como teremos oportunidade de analisar doravante.

Além do ritmo, proporção, forma, harmonia e a ordem, existe outro aspecto do cosmos que desvela sua essência numérica, a unidade. Segundo Aurélio Agostinho toda a natureza possui unidade (*unitas*), e tende para a unidade. Cada parte de um corpo é una, porém, quando as unimos ela forma nesse corpo uma unidade mais perfeita chamada de integridade. Isso é verdade tanto em uma escala macroscópica como em uma microscópica.

¹² Não temos como precisar como Agostinho teve acesso ao pensamento pitagórico, se foi através de textos escritos pelos pitagóricos, ou através de Plotino que já em seu texto foi marcado pela matemática dos pitagóricos. O fato é que, no diálogo *Sobre a Ordem* o interlocutor de Agostinho, Alípio, afirma que a doutrina dos números debatida no diálogo, é de influência dos pitagóricos, o que não é questionado pelo mestre (Cf. *De ord.*, II, 20, 53). Claudio Moreschini levanta diversas possibilidades para essa influência pitagórica: Nicômaco de Gerasa, Varrão e Posidônio (Cf. MORESCHINI, 2008, p. 464). Destes, Varrão é citado por Agostinho no *De ord.*, II, 12, 35. O que é certo é que não há como negar o pitagorismo no hiponense, embora nunca saibamos com certeza a fonte desta influência.

Por exemplo, o cosmos é formado por uma imensa quantidade de variedades de espécies de criaturas, e cada uma delas consideradas em si mesmas são unidades, porém, na medida em que cada uma tem um papel a cumprir na ordem da natureza, formam uma unidade mais perfeita no todo do cosmos. Tudo possui unidade, seja no cosmos (unidade holística), seja em cada um dos entes da natureza, e até mesmo nas partes destes entes, tudo é, e pode de alguma maneira ser reduzido à unidade¹³.

No *Sobre a Ordem*, descrevendo como funciona a razão humana, afirma que ela ao investigar a natureza busca incessantemente a unidade, seja quando separa em partes uma coisa una, ou quando unifica as partes de algo para formar uma unidade¹⁴: “Portanto, seja ao separar como ao estabelecer conexão entre coisas, busco a unidade, amo a unidade. Mas quando separo algo, quero-o puro; quando estabeleço conexão entre coisas, busco o íntegro” (*De ord.*, II, 18, 48).

Quer dizer, seja qual for sua operação, a razão em última instância está buscando a unidade, é como se ela tivesse uma tendência natural a compreender que tudo, inclusive ela, possui unidade. Logo, todas as coisas são unas, e para preservarem o que são têm necessariamente que preservarem todos os elementos que compõe sua unidade. Caso determinado ente perca uma de suas partes, compromete a sua unidade e embora possa permanecer sendo, não será aquele mesmo ente íntegro em suas partes. Mas, mesmo incompleto permanecerá sendo uno, embora com uma unidade diferente. Como expressa o hiponense:

¹³ No *Sobre o Livre-Arbitrio* nosso Pensador discutindo acerca da universal e constante lei dos números, defende a tese de que a unidade também é o fundamento dos números aritméticos, pois, seja qual for o número que nós utilizemos, ele só é aquele específico número devido a quantidade de unidades usadas. Como aclara essa perícopia: “[...] Quando consideramos que qualquer número recebe sua designação de número em virtude das vezes que contém unidade. Por exemplo, se contém duas vezes a unidade é chamado dois. Se três, chama-se três” (*De lib. arb.*, II, 8, 22). Assim sendo, não existiria número algum se primeiramente não existisse a unidade que através de sua operação geram-se infinitos números.

¹⁴ Esses dois movimentos da razão na investigação do mundo, podemos chamar de análise e síntese.

A pedra, para ser pedra, tem todas as partes e toda a sua natureza consolidadas numa só coisa. Que dizer da árvore? Acaso seria uma árvore se não fosse una? Que dizer dos membros de qualquer animal, de suas vísceras e de todas as partes de que se compõe? Se as partes se separam da unidade, certamente não haverá um animal (*Ibid.*).

Nesse sentido a unidade é princípio de ser, pois não há ser que não seja uno, se algo existe, possui algum grau de unidade. Porém, corpo algum possui uma unidade perfeita, mas apenas realiza determinado grau do Uno em plenitude: “[...] Pois todo observador perspicaz verá que não existe nenhuma forma, nem corpo algum desprovido de certo vestígio de unidade, mas por mais belo que seja [...], corpo algum pode realizar a unidade perfeita à qual aspira” (*De vera. rel.*, 32, 60). Tudo no cosmos possui determinado grau de unidade, mas jamais a unidade perfeita, justamente pelo fato de que qualquer corpo apesar de uno também é múltiplo, na medida em que é composto de muitas partes, ou porque pode ser divisível (Cf. GILSON, 2006b, p. 401; *De vera rel.*, 34, 63; *De lib. arb.*, II, 822).

Logo, se nenhum ente cósmico possui uma unidade absoluta, o que garante que todos possuam vestígios de unidade? Segundo Agostinho, o que fundamenta a universalidade da unidade é o *Uno* supremo, pois todas as criaturas não poderiam ter certa unidade “se não a recebesse daquele que é o *Uno* supremo” (*De vera rel.*, 34, 63). Visto que Deus é o *Uno* supremo, ao criar todas as coisas deu a elas determinado grau de unidade. A universalidade da unidade é como um vestígio do Criador, uma espécie de assinatura que identifica o artista com a sua obra. Todas as coisas são unas, porque imitam a unidade primordial e absoluta que é Deus.

Essa noção da universalidade devido à identificação com o *Uno* é claramente de influência plotiniana. Pois, segundo Plotino todas as coisas possuem unidade porque foram emanadas por meio da processão do *Uno*. Tudo o que existe em última instância procede por

emanação do *Uno* (Cf. *En.*, VI, 7, 32), logo, necessariamente possui determinado grau de unidade. Como disserta o licolitano: “Com efeito, tudo o que não é uno, por causa da unidade se salva e pela unidade é o que é[...]. E ainda quando alguém pode dizer o que cada coisa é, pode dizer-lo pelo fato de que cada coisa é una. E porque é una, existe” (*En.*, V, 3, 15)¹⁵. A diferença entre os dois filósofos está no fato de que em Plotino existe uma continuidade substancial entre o *Uno* e o cosmos, logo tudo possuirá unidade por um certo grau de parentesco com o *Uno*. Já em Agostinho não há essa continuidade entre Criador e criatura, visto que o mundo foi criado *ex nihilo*, não partilhando assim da natureza do *Uno*. Portanto, a unidade no cosmos no hiponense se dá não por continuidade substancial com o *Uno*, mas por ter sido criado para com sua unidade imitar o Criador.

Todavia, embora todas as coisas possuam algum vestígio de unidade, elas são muito mais múltiplas que unas, logo, Agostinho questiona como a mente humana pensou o conceito de unidade que fundamenta os números, e com o qual pode perceber não só a unidade como a multiplicidade que há em tudo? Pois, apenas com o conceito de unidade temos condições de percebermos a pluralidade de partes que compõem qualquer ente do cosmos (Cf. *De lib. arb.*, II, 8, 22). Esse conceito de unidade provém mais uma vez do *Uno* primordial, através da iluminação.

No *Sobre a Ordem*, discutindo acerca da ordem numérica do cosmos estudada pela geometria e astronomia, comenta o seguinte: “Investigou, pois, com suma diligência a sua natureza e descobriu que havia números divinos e eternos, principalmente que, com a ajuda deles, ela havia elaborado tudo o que foi dito acima” (*De ord.*, II, 14, 41). Quer dizer, a geometria e a astronomia estudam as leis numéricas que regem o mundo, porém, a razão humana apenas descobre essas leis devido aos números divinos e eternos, que estão acima da razão, da geometria, astronomia e dos números que regulam o mundo. Logo, os números que percebemos na ordem do

¹⁵ Cf. *En.*, VI, 2, 4-5; VI, 7, 32.

mundo não passam de vestígios desses números imutáveis e eternos (Cf. *De ord.*, II, 15, 43; *De lib. arb.*, II, 11, 31).

Esses números imutáveis e eternos são a estrutura numérica do cosmos inteligível, disposto na mente divina como projeto intelectual do mundo sensível. Visto que esse último é a execução sensível do primeiro, toda estrutura numérica que dá ritmo, proporção, forma, harmonia, ordem e unidade ao mundo sensível, é cópia de uma estrutura numérica perfeita e eterna no cosmos inteligível. Quer dizer, de fato o número por tudo o que comentamos é o que estrutura o mundo com a ordem que conhecemos, porém, essa universalidade numérica é fundamentada por algo que lhe é anterior, a ordem numérica inteligível.

4.1.1 O número como fundamento estético na ordem cósmica

Além de serem fundamento da harmonia e funcionamento da natureza, os números também são perspectivados por nosso pensador como princípios sensíveis da estética cósmica. Pois, na medida em que os números determinam a forma, o ritmo, a proporção e a ordem do cosmos, e é justamente por causa destes elementos que nós admiramos a beleza do cosmos, a maneira como os números se organizam em cada criatura e na totalidade é o que fundamenta sensivelmente a beleza do mundo. Como nos esclarece Agostinho no *Sobre o Livre-Arbitrio*, em passagem que já analisamos antes, mas que agora observamos em um prisma estético:

Contempla o céu, a terra, o mar e todos os seres neles contidos [...]. Todos possuem beleza, porque têm seus números. [...] Contempla, agora, a beleza de um corpo bem formado: são os números a ocupar seu lugar. Observa a beleza dos movimentos corporais: são os números atuando no tempo (*De lib. arb.* II, 16, 42).

Quando um determinado ente da natureza possui um corpo bem formado, quer dizer, perfeito dentro de sua específica espécie, possui determinado grau de beleza expressa na proporção de seu

corpo que torna a união de todas as suas partes bela, são os números ocupando seu espaço, ou seja, é sua configuração numérico-espacial. Os próprios intervalos de tempo envolvidos nos movimentos das criaturas são harmônicos dentro de determinada espécie e na relação dela com o todo cósmico, e essa harmonia é a beleza dos números atuando temporalmente.

Outro aspecto da natureza que revela a configuração numérica como fundamento da estética sensível, é o fato de que a beleza de uma determinada criatura encontra-se principalmente na simetria de suas partes. É a simetria inerente às partes de cada ser que agrada ao olhar humano, fazendo-o considerar bela a natureza. No *Sobre a Verdadeira Religião*, Santo Agostinho simulando o que poderia ser um diálogo com um arquiteto, questiona o porquê de o arquiteto buscar em sua obra sempre a simetria das várias partes. O pensador concluirá que existe um fundamento objetivo na beleza, quer dizer, o que torna algo belo não é o olhar humano, mas o objeto contemplado é considerado belo por ser objetivamente belo. Logo, o arquiteto persegue a simetria em seu obrar porque ela é bela, e a simetria é bela porque sua igualdade entre as partes revela harmonia e unidade. Vejamos parte do texto:

E perguntarei, primeiramente, se os objetos são belos porque nos agradam ou se nos agradam por serem belos. Indaguei em seguida, por que motivos eles são belos. Se o arquiteto hesitar, sugerirei que talvez seja porque as partes semelhantes estão reunidas de tal modo que evocam harmonia, unidade (*De vera rel.*, 32, 59).

Assim sendo, a igualdade das partes de um ser fazem-no ter unidade e semelhança, e essa simetria faz com que cada criatura seja bela¹⁶. Isto não quer dizer que todas as coisas possuam o

¹⁶ Werner Beierwaltes compreende que poderíamos traduzir a idéia agostiniana que a unidade das várias partes é o fundamento da beleza, com a idéia de que a configuração numérica determina a beleza, pois, todas estas afirmações estéticas não passam de diferentes manifestações dos números no cosmos de Agostinho: “O agir criativo e conservativo da unidade se concretiza no número. A afirmação: a unidade é a medida da beleza, pode ser precisada com a afirmação: o número determina a beleza” (1995, p. 169).

mesmo nível de beleza, mas que um ente será mais belo quanto maior for sua simetria¹⁷. Quer dizer, embora todas as criaturas indistintamente sejam belas, na medida em que suas belezas estão fundamentadas em suas simetrias, e todas são constituídas de simetrias diferentes, a gradação simétrica determina a gradação de beleza. Como nos esclarece o hiponense:

Com respeito a cada uma das pedras ou árvores ou do corpo de qualquer vivo, pode-se entender e discernir que não somente não existiriam com outras coisas de sua espécie, nem em si mesmas consideradas individualmente, se não tivessem partes semelhantes entre si. E um corpo é tanto mais belo quanto mais constar de suas partes semelhantes (*De Gen. ad. litt. imp.*, 15, 59).

Ao menos duas idéias muito fortes são declaradas no presente fragmento. A primeira é o fato de que na medida em que a semelhança das partes são propriedades de todas as criaturas, não há criatura que não seja bela (Cf. *De mus.*, VI, 17, 56). A outra é a tese de que nenhuma criatura possui a simetria plena e perfeita, mas apenas graus de simetria, só o Criador e Pai de toda simetria possui a igualdade perfeita.

Logo, quando Santo Agostinho defende a tese de que a beleza sensível revela-se na simetria, não está falando de uma exata igualdade proporcional entre as partes, pois, embora isso seja possível encontrar na arquitetura, o mesmo não acontece com os entes da natureza. Mas, está argumentando sobre simetria enquanto certa igualdade das partes de um ser, que torna o referido ser harmônico na relação de suas partes. Isto é, embora os braços de um homem tenham alguma diferença entre si, possuem

¹⁷ Maria Bettetini entende que na medida em que todos os seres possuem unidade, é o grau de unidade que determinará a beleza de cada criatura: “[...] A maior presença da unidade corresponde um maior grau de beleza, pois a unidade é princípio de qualquer beleza” (1994, p. 192). Entendemos não haver desacordo entre nós e a referida pensadora, pois, é justamente a simetria das várias partes de um ente que o torna *Uno*, logo, é como se o grau de simetria fosse uma maneira de explicar o grau de unidade nas criaturas. No aspecto em que ora comentamos o grau de unidade é uma expressão intercambiável à expressão grau de simetria.

certa igualdade que mesmo com algum grau de diferença, nos provoca muito mais admiração que a exata simetria da obra de um arquiteto, porque foram projetadas pela engenharia divina (Cf. *De Gen. ad. litt. imp.*, 15, 19).

Outrossim, esta simetria presente em cada criatura só existe pela unidade que cada uma é, logo, tanto a unidade como a igualdade harmônica entre as partes fazem as criaturas serem belas e harmônicas. Em última instância, poderíamos dizer que o filósofo faz uso do termo simetria para falar de beleza sensível, visto que a beleza está na harmonia que permite as várias partes semelhantes e não semelhantes formarem uma unidade: “Agora bem: a harmonia começa pela unidade e é bela graças a igualdade e a simetria e se une a ordem” (*De mus.*, VI, 17, 56).

De certa forma todas as simetrias numéricas presentes em cada uma das criaturas, é uma cópia ou reflexo da simetria perfeita que consequentemente é a beleza perfeita, na qual todas as coisas são simétricas e belas por participação. A simetria absoluta da qual estamos falando é a perfeita igualdade e semelhança entre o Deus Pai e o Deus Filho, que por esse último ser engendrado eternamente da mesma natureza de Deus, é simétrico, semelhante, imagem mais plena do Pai. Formando assim uma unidade que é perfeitamente bela, e fonte de todas as igualdades e belezas do cosmos. Como nos esclarece esta perícopes: “Na imagem, Hilário destacou a semelhança, devido, creio eu, à sua beleza, pois nela há perfeita concordância, inigualável semelhança, nada havendo de diferente ou qualquer desigualdade, mas correspondência total àquele de quem é imagem” (*De Trin.*, VI, 10, 11).

Na citação supra, Agostinho está interpretando um fragmento do texto *De Trinitate* de Santo Hilário¹⁸, em que o Pai é identificado com a eternidade e o Filho que é nomenclaturado como imagem é identificado com a beleza. Logo, a pessoa divina do Filho é designada

¹⁸ Santo Hilário (300-367) foi um ardente defensor da divindade do Filho diante do Arianismo e Sabelianismo, que negavam respectivamente a divindade e a personalidade da referida pessoa divina (Cf. CHAMPLIN; BENTES, 1995, v. 3, p. 110).

dessa forma por ser a perfeita imagem do Pai, e visto que é perfeitamente semelhante ao Pai, é a beleza absoluta, não possuindo qualquer sombra de desigualdade. Portanto, todas as semelhanças particulares do cosmos são como vestígios de que foram criadas por um Deus que é absoluta semelhança com seu Filho¹⁹.

Além do fato de que cada criatura imita a semelhança da divindade, elas também são simétricas e belas por imitarem e participarem da simetria de seu arquétipo inteligível presente no Verbo. Assim sendo, poderíamos dizer que metafisicamente as criaturas são simétricas e belas em dois aspectos: primeiramente por copiarem em sua estrutura a simetria presente em seu arquétipo, pois, as criaturas só são simétricas porque suas formas inteligíveis também o são; em segundo lugar, cada ente sensível forma uma simetria, uma certa igualdade e semelhança com o seu protótipo inteligível. Como disserta Agostinho: “Assim é o Verbo perfeito a quem nada falta, pois é como uma arte de Deus onipotente e sábio, que em sua plenitude contém todas as razões dos seres vivos e imutáveis, neles todos são um. Ele é o único que nasce do *Uno* e em quem todos fazem um com ele (*De Trin.*, VI, 10, 11).²⁰

¹⁹ Como disserta Étienne Gilson comentando acerca dos vestígios de Deus na Criação: “Assim, é no Verbo que encontramos na raiz do *Uno* e do ser, mas nele também se pode encontrar a raiz do belo. Quando uma imagem se iguala a isso de que é imagem, ela realiza uma correspondência, uma simetria, uma igualdade e uma semelhança perfeitas. [...] Ora, essa beleza original fundada na semelhança é reencontrada em todas as belezas participadas (2006b, p. 403).

²⁰ Igualmente comenta o Filósofo na *Sobre a verdadeira Religião*: “Todos os outros seres podem ser ditos semelhantes ao *Uno*, à medida que existem, pois nessa mesma medida são verdadeiros. [...] A verdade é pois, a forma das coisas semelhantes. Assim, as coisas verdadeiras são verdadeiras à medida que existem – e existem à medida que são semelhantes àquele *Uno* primordial. Por Ele, todas as coisas que existem recebem forma, porque Ele é a suprema forma, porque Ele é a suprema semelhança do princípio” (*De vera rel.*, 36, 66). (Cf. *De ord.*, II, 19, 51).

Integridade e perfeição: o holismo na ordem cósmica de Santo Agostinho

Ao que se sabe, o termo holismo foi utilizado pela primeira vez pelo pensador sul-africano Jan Christian Smuts em seu livro *Holism and Evolution* publicado em 1926 (Cf. WEIL, 1990, p. 12), que cunhou os termos holismo e holístico a partir do vocábulo grego *όλος* que significa todo, inteiro, completo, integridade. Embora o termo não fizesse parte do vocabulário de Santo Agostinho, a idéia expressa pelo vocábulo estava bem presente em sua obra. Portanto ao usarmos a palavra holismo, intencionamos expressar a perspectiva do cosmos enquanto totalidade, em que as partes que o compõe são interligadas e interdependentes, quer dizer, as partes são enxergadas não apenas como uma soma, mas com tal interconexão que o todo forma uma unidade apesar da multiplicidade das partes constituintes.

O que motivou Agostinho a construir seu holismo cosmológico, foi o embate com os maniqueus, que como já tivemos oportunidade de estudar entendiam que o mundo é resultado da mistura de partículas de luz e trevas. Porém, nos esclarece o estudioso do maniqueísmo Fernando Bermejo Rubio, que essa mescla não se deu de forma uniforme em todos os seres da natureza, mas existem graus diferentes de contaminação da luz pelas trevas que determinará sua posição ontológica na hierarquia cósmica (Cf. RUBIO, 2008, p.116-119). Assim sendo, quando os maniqueus se deparavam com uma criatura inferior, entendiam ser ela possuidora de maior quantidade de partículas de trevas, logo mais má.

O filósofo de Hipona afirma que esta concepção é fruto de uma incorreta perspectiva, quer dizer, daqueles que pensam algumas criaturas como más apenas por serem inferiores na hierarquia do cosmos. Pensam assim por estarem enxergando apenas as partes e não o todo. Como nos mostra esse importante trecho de seu diálogo *Sobre a Ordem*:

Esse modo de olhar as coisas se assemelha a alguém que restringindo o campo visual, abarcando com seus olhos só um módulo dos azulejos de um mosaico, censura o artifice como ignorante na ordenação e composição de tal obra; ele supõe que não há ordem na combinação das peças, por não considerar nem examinar o conjunto de todos os adornos [...]. O mesmo ocorre com os homens pouco instruídos que, incapazes de abarcar e considerar com sua estreita mentalidade o ajuste e harmonia do universo, ao se depararem com algo que lhes ofende, logo pensam que se trata de uma desordem ou deformidade inerente nas coisas (*De ord.*, I, 1, 2).

Portanto, segundo Agostinho a falta de sentido de algumas criaturas que fazem alguns criticarem a ordem e consequentemente o ordenador do cosmos, decorre de uma perspectiva incorreta, pois, eles avaliam as criaturas em particular ao invés de enxergar o todo. Uma criatura pode até não fazer sentido na ótica humana quando tomada em sua particularidade, mas quando é considerada uma parte de um todo ela se torna fundamental para o equilíbrio do todo, na medida em que cada criatura foi teleologicamente projetada por Deus para cumprir seu papel no conjunto do cosmos. Note que, na supracitada analogia que Agostinho faz entre o mundo e um mosaico, é valorizado tanto cada pedra do mosaico, como o conjunto harmônico da peças, pois, só existe o mosaico pela contribuição de cada pedra com sua parte da gravura, e as pedras só fazem sentido quando consideradas em harmonia com o todo. Da mesma forma cada criatura em particular, por mais desprezada que seja pelos homens devido à sua inferioridade hierárquica, é fundamental para o universo que é

uma totalidade orgânica e harmônica, e cada criatura com sua peculiaridade, embora faça sentido em sua individualidade, fará sentido muito mais pleno quando contemplada no conjunto do cosmos¹. Portanto, o Criador criou e ordenou o universo holisticamente harmônico, e é justamente por esse motivo que quando enxergamos as criaturas através do prisma apenas da particularidade, enxergamos de maneira incorreta, em uma ótica diferente da do Criador, impedindo-nos de perceber a verdadeira beleza e o real sentido do cosmos.

Na obra *Sobre o Gênesis, contra os Maniqueus*, comentando acerca dos seis dias da criação genesíaca, Santo Agostinho interpreta o texto do *Gn.* 1, 4-31, especificamente as expressões “Deus viu que isso era bom”², dita no final de cada dia do *hexameron*, e “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom”³, dita no término do relato dos seis dias da criação, expressa o olhar holístico de Deus em relação à criação. Portanto, quando Deus por seis vezes utiliza a expressão “bom” se refere à criação na perspectiva de suas partes, e quando diz “muito bom” refere-se à totalidade da criação. Logo, as criaturas em suas particularidades são boas, mas, a totalidade da obra criacional é muito melhor:

Não devemos deixar passar o que foi dito: ‘Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom’. Ao tratar cada uma das obras, dizia somente: ‘Deus viu que era bom’; mas, ao falar sobre todas, foi

¹ Como bem comenta Victorino Capanaga em sua introdução ao diálogo *Sobre a Ordem*: “Santo Agostinho com desejo de basear sua vida religiosa sobre fundamentos satisfatórios, empreende uma valente defesa da providência divina e da ordem do mundo, e para sua solução exige um espírito limpo de preconceitos e de particularismos que impedem abarcar o panorama do cosmos. Só uma visão orgânica e totalizante pode alcançar pavoroso problema” (1994, v.1, p. 590). Também Marcos Costa (2002, p. 259, 260): “Portanto, Agostinho não tem dúvida de que a ordem da natureza é perfeita, no todo e em suas partes. O problema é que, segundo ele, nós, homens, seres limitados, cuja visão está ofuscada pelo pecado, por não vermos o universo no seu conjunto ou na totalidade, mas tão somente em partes, somos tentados a ver certas partes como más ou a julgar, de acordo com nossos interesses particulares (soberba), determinada parte isolada como desordenada ou desproporcional, mas que, quando encaixadas na totalidade, são perfeitamente ordenadas”.

² *Gn.*, 1.4, 10, 12, 18, 21, 25.

³ *Gn.*, 1.31.

pouco dizer ‘bom’, se não se tivesse acrescentado ‘muito’. Com efeito, se cada uma das obras de Deus, ao serem consideradas por pessoas sensatas, depara-se que estão dotadas de medidas, números e ordem, e formadas cada uma em seu gênero; quanto mais todas ao mesmo tempo, ou seja, sua universalidade que se forma pela reunião de cada uma em particular? (*De Gen. contra man.*, I, 21, 32).

Nesse interessante trecho, o pensador cristão toma uma postura equilibrada ao valorizar cada criatura, e ao valorizar muito mais essa criatura na totalidade, e não uma em detrimento da outra. Agostinho deixa essa ideia ainda mais clara ao declarar a Deus em forma de oração em suas *Confissões*: “Contei que sete vezes está escrito que tu julgaste boa a obra que criaste. A oitava vez foi quando, completadas todas as tuas obras, tu as julgastes não somente boas mas ótimas, quando tomadas em conjunto” (*Conf.*, XIII, 28, 43). Não estamos dissertando aqui apenas sobre uma questão de perspectiva humana, mas que o cosmos é objetivamente estruturado holisticamente, na medida em que por Deus assim foi criado. E é justamente por esse motivo que quando enxergamos as criaturas pela ótica exclusiva da particularidade, o fazemos por uma ótica que não corresponde à maneira com a qual o mundo está estruturado, portanto, diferente do prisma do Criador, impedindo-nos de perceber a real beleza do cosmos⁴.

No penúltimo capítulo do *Sobre a Ordem*, ao comentar acerca do mundo sensível diz o seguinte:

⁴ Agostinho no *Sobre a Ordem* faz uma distinção entre os conceitos de racional e razoável. Racional é o ser que pode fazer uso da razão como Deus e o homem, e razoável é o que está feito segundo a razão. Logo, só quem faz uso da razão (racional) pode efetuar uma obra razoável quando é composto de partes harmoniosas. Portanto, aquilo que entrar em nossa mente através dos sentidos, seja a beleza de algo harmonioso, ou a harmonia de uma música bem tocada, quando é composta por partes harmoniosas é algo razoável: “Assim, quando vemos uma coisa composta de partes congruentes entre si, dizemos muito bem que nos parece razoável” (*De ord.*, II, 11, 32). Sabemos que nosso bispo filósofo está falando da racionalidade humana, mas não seria incoerente diante do contexto da obra, utilizar essa racionalidade para ilustrar a racionalidade do cosmos. O cosmos é uma obra razoável do Criador, pois, quando enxergado em sua totalidade como faz o Criador, é perceptível uma extrema harmonia entre as diversas criaturas que o compõem, e esta harmonia é a própria ordem cósmica quando está em perfeito equilíbrio.

Sobre este mundo sensível convém meditar muito sobre o tempo e o espaço, e se verá que o que se deleita com a parte, seja no lugar, seja no tempo, vale muito menos que o todo de que é parte. Igualmente notará o homem instruído que o que ofende na parte é porque não abarca a totalidade, a que maravilhosamente se ajusta aquela parte (*De ord.*, II, 19, 51).

Quer dizer, cada parte do universo quando contemplado separadamente pode até causar algum deleite, mas é possível que nos ofenda, porém, quando esta parte é observada como partícipe da totalidade do cosmos, nos causará muito mais deleite, pois, o todo e a parte se ajustam perfeitamente. Perceba novamente a insistência do hiponense na importância da parte e do todo de que essa parte participa, nem a parte deve anular o todo, tampouco o todo deve anular a parte. Mas, na medida em que a parte existe para cumprir seu papel no todo, o mundo deve ser contemplado e pensado holisticamente.

Uma analogia⁵ utilizada por Agostinho em diversas obras para falar da relação harmônica entre a parte e o todo do cosmos é o corpo humano:

Toda a beleza, que consta de partes é muito mais digna de louvor no todo do que na parte, assim como acontece no corpo humano, quando louvamos apenas os olhos, ou apenas o nariz, ou apenas as faces ou só a cabeça, ou então só as mãos ou só os pés, etc.; se são belos, louvamos apenas cada um; quanto mais todo o corpo, ao qual todos os membros, que são belos como unidade, proporcionam sua beleza. Assim acontece que uma mão bonita, que por si mesma é admirada no corpo, se se separa do corpo, perde sua graça e os demais membros sem ela tornam-se feios.

⁵ Agostinho é mestre no uso de figuras de linguagem como metáfora e símile, sempre intencionando extrair e ensinar verdades profundas com elementos da experiência comum. Em sua filosofia da natureza não é diferente como comenta Marcos Costa (2002, p. 262): “Em outras obras antimaniquias, Agostinho usa de metáforas para explicar e insistir na necessidade de vermos a harmonia do universo no todo e não nas partes [...]”. Essa maestria no uso de metáforas se deve possivelmente a seu antigo ofício de retórico, como diz Oroz Reta: “E olvidando, por esta vez, as metáforas e comparações próprias de seu antigo ofício de retórico [...]” (1988, Tomo I, p. 637).

[...] Se os maniqueus o tivessem em conta, louvariam a Deus, Autor e Criador da universalidade. E o que lhes desagrade em uma parte devido à condição de nossa mortalidade, o integrariam à beleza do universo [...] (*De Gen. contra man.*, I, 21, 32).

Essa rica ilustração feita por nosso Pensador, nos mostra várias idéias acerca de seu holismo. Primeiro que ao utilizar a idéia de corpo humano, com suas partes organicamente ligadas onde cada membro é fundamental para o bom funcionamento do corpo, nos mostra a tese do universo como um organismo vivo, em que cada criatura, independentemente de sua densidade ontológica, é fundamental para o funcionamento do cosmos. E, na medida em que o cosmos é um organismo vivo, a diminuição ou extinção de determinada espécie de criatura, diminui a vida e o equilíbrio funcional da totalidade orgânica, pois, em um organismo uma parte depende do bom funcionamento da outra, e o organismo depende de cada parte para continuar a viver sem deficiências e com equilíbrio. Como explana José Ferrater Mora ao comentar o termo orgânico: “[...] o termo ‘orgânico’ refere-se ao caráter de um órgão e, sobretudo, o fato de que um órgão se compõe de partes desiguais, embora combinadas, montadas ou armadas de forma a poder ele executar a função ou funções para as quais foi designado” (2001, tomo III, p. 2168). Quando uma criatura partícipe do cosmos é tomada em particular, principalmente sendo de ordem inferior na hierarquia do cosmos, nos causa repugnância e medo, mas quando é considerada como membro de uma totalidade orgânica-cosmológica, essa criatura torna-se necessária para o funcionamento ordenado do todo.

Outra idéia holística passível de ser extraída da metáfora que citamos supra, é a beleza do todo, pois, embora cada parte do corpo seja bela em particular, é mais bela quando observada em harmonia com a totalidade do corpo, e não só isso, um membro separado do corpo chega a perder a sua real beleza, como também

contribui para que o corpo perca sua beleza originária⁶. Quer dizer, tanto o membro tomado em sua individualidade perde sua real beleza, como o corpo contemplado sem aquele determinado membro também. Na presente metáfora, o pensador afirma que embora cada criatura tomada individualmente seja bela, pois tomada em si mesma na forma simétrica de sua estrutura já emana beleza, revela uma beleza muito mais plena quando considerada no conjunto do cosmos, e da mesma forma o cosmos só se torna plenamente belo quando contemplado em sua integridade: “Assim acontece que uma mão bonita, que por si mesma é admirada no corpo, se se separa do corpo, perde sua graça e os demais membros sem ela tornam-se feios [...]” (*De Gen. contra man.*, I, 21, 32). Os maniqueus criticavam o mundo natural e o seu Criador ao encontrarem algumas criaturas que para eles não faziam sentido, justamente porque não possuíam a visão da totalidade, na medida que é na integridade que é desvelado o sentido, a bondade e a beleza de cada criatura.

A relação e interdependência entre o todo e a parte é uma constante na perspectiva de nosso filósofo, pois, ele sempre mostrará a importância de cada criatura em particular, e sua necessária relação com o cosmos ou a totalidade da criação, e a própria totalidade só é totalidade orgânica e harmônica por causa da parte, e quando a parte falta de alguma maneira gera desequilíbrio no todo, na medida em que afeta outras criaturas que possuem relação direta com ela. Logo, na medida em que o universo funciona de forma integrada, o desequilíbrio de uma única criatura que sempre se relaciona com outras criaturas, também desequilibra essas de sua relação, e através da imensa corrente de causas e efeitos, afetando desarmonicamente o cosmos.

⁶ Ainda acerca da metáfora da beleza do corpo humano quando concebido em sua integridade, diz Agostinho nas *Confissões*: “[...] Cada uma das criaturas em particular era boa, mas, tomadas em conjunto, eram muito boas. O mesmo se diz da beleza dos corpos, porque o corpo, que é composto de membros belos, é bem mais belo que os membros separadamente, cujo o conjunto harmonioso compõe o todo, embora os membros considerados separadamente sejam belos também” (*Conf.*, XIII, 28, 43).

Como escreve Santo Agostinho: “São tamanhos a força e o poder da integridade e da unidade que, mesmo que sejam muitas as coisas, causam prazer quando se juntam e contribuem para formar um todo. Mas, a universalidade é um nome derivado de unidade” (*De Gen. contra man.*, I, 21, 32). A última frase da citação entendemos ser emblemática acerca da concepção da ordem do mundo, visto que apesar da multiplicidade de suas partes com as inúmeras espécies de criaturas, o universo é uma unidade, ou seja todos os seus componentes formam uma unidade holística. O cosmos não é uma multiplicidade de entes naturais independentes que apenas vivem no mesmo planeta por acaso, mas cada ente da natureza deve ser concebido como membro de um cosmos e uma ordem una, nisso constitui o poder da unidade e integridade.

Embora por motivos distintos, Plotino também entendia que o mundo deveria ser perspectivado holisticamente. De certa forma, isto é uma consequência natural da teoria da geração do universo a partir de eterna processão do *Uno*, pois, na medida em que há uma continuidade substancial entre o *Uno*, as duas hipóstases posteriores e o mundo, todos partilham em graus variados da essência do *Uno*, daí resultando que o *Uno* é e não é todas as coisas (Cf. *En.*, V, 2, 1). Logo, visto que todos os seres cósmicos partilham da unidade (Cf. *En.*, VI, 9, 1), e necessitam continuamente dela para continuarem a existir, toda a comunidade cósmica possui uma essência comum. Existindo assim, um parentesco entre todos os seres, seja qual for a sua importância na hierarquia cósmica. Outrossim, se temos um cosmos em que todos os seres além de surgirem de uma mesma fonte, partilham a mesma essência, não podemos tirar outras conclusões de que as realidades inteligíveis (do *Uno* e as duas hipóstases) e a realidade sensível (o mundo sensível), formam uma realidade panenteisticamente una, e que, portanto, o holismo é uma consequência necessária.

Além disso, a *Psyché* guiada pelo *Nous* governa providencialmente cada parte do universo como um todo unitário (Cf. *En.*, III, 2, 2, 3), e se é assim que ele é governado, cada parte

passa a fazer maior sentido enquanto perspectivado em sua unidade holística, logo, constitui uma falha de perspectiva criticar qualquer entidade do cosmos tomando-a individualmente sem considerar o todo cósmico de que ela é apenas parte:

[...] por isso, quem acusa o todo olhando para as partes, faz uma acusação absurda, dado que é necessário examinar as partes em relação ao todo para ver se convenientemente se harmonizam com ele, e examinar o todo sem deter-nos nos detalhes insignificantes; pois não acusa certamente aquele que só considera separadamente alguma parte (*En.*, III, 2, 3, 10-15).

Duas metáforas usadas pelo Licopolitano, que pensamos ser emblemáticas acerca da unidade do mundo, é o universo como um único animal em que cada parte tem seu papel a cumprir (Cf. *En.*, III, 2, 7, 35-40; 8, 1-10); e a comparação da unidade cósmica com as cordas de uma lira, pois, assim como a lira ao ter uma corda tocada, a vibração dela faz com que as cordas vizinhas também vibrem, no cosmos o que acontece com cada ente repercute nos demais, visto que todos fazem parte de um cosmos uno, assim como as cordas fazem parte de uma lira una (Cf. *En.*, IV, 4, 41, 1-10; 42, 5-10).

Diante desta breve referência que aqui fazemos do licopolitano, entendemos ser inegável que ele exerceu forte influência em Agostinho, sendo possivelmente uma importante fonte teórica no presente assunto. De forma que nos parece que a maior diferença entre ambos está na adoção da criação *ex nihilo* pelo hiponense, que torna a perspectiva holística não uma consequência necessária como no caso da processão, mas uma opção teórica do filósofo. Quer dizer, na medida em que não há parentesco substancial entre criador e criatura, Agostinho se assim quisesse poderia ter adotado uma perspectiva fragmentada da natureza, o que não foi permitido pelo seu embate com os maniqueus, que justamente argumentavam baseados em uma abordagem fragmentada do mundo.

5.1 Interdependência entre as criaturas

Na concepção holística de Santo Agostinho a relação do todo com as partes não se dá apenas matematicamente, como na fórmula: o todo é igual à soma de todas as partes, mas em uma relação de interdependência, ou seja, embora seja fato que o todo é a adição de todas as partes, cada parte ou cada criatura possui uma relação de interdependência entre elas para formar um todo que delas também depende⁷. A discussão filosófica da relação entre o todo e as partes não começou com Agostinho, mas já se encontrava em debate desde a Filosofia Grega-Clássica. Aristóteles fazia uma distinção interessante entre o todo (*ὅλον*) e a soma, pois, na soma a disposição das partes é indiferente, mas no todo as partes são dispostas em seu lugar próprio, como disserta Ferrater Mora: “Por fim, seguindo Platão, Aristóteles faz a distinção entre o todo, *ὅλον* e a totalidade, ou melhor dizendo, a soma, *πάν*. O todo é o conjunto no qual a posição das partes não é indiferente, a soma é o conjunto no qual é indiferente a situação das partes” (2001, tomo IV, p. 2875). Santo Agostinho assume justamente essa faceta do todo para referir-se ao universo. Quer dizer, o todo na compreensão de nosso Pensador é mais que a adição das partes, porque Deus, o Autor da Criação, formou sua obra como uma totalidade interdependente. Logo, existe uma vocação em cada criatura para ser interdependente de outra para formar o todo, na medida em que assim por Deus foi criada, não se constituindo exagero afirmar que embora o todo seja formado pela relação interdependente e orgânica das partes, o todo é uma unidade orgânica, pois, foi

⁷ Essa discussão do todo e das partes chegou na contemporaneidade através da concepção holística da natureza da ecologia filosófica, como diz Clotilde Tavares: “Na concepção holística, não só nas partes de cada sistema se encontram o todo mas os princípios e leis que regem o todo se encontram em cada uma das partes e todos os fenômenos ou eventos se interligam e se interpenetram, de forma global: tudo é interdependente. O todo é concebido como um realidade não somativa, ou seja, suas propriedades não derivam das que caracterizam seus componentes. Ao contrário: são elas que determinam as propriedades das partes que o integram” (1996. p. 60).

criado para assim ser. Como expressa o Hiponense em seu tratado *Sobre a Natureza do Bem*, utilizando a metáfora do corpo humano:

Que também foi Deus quem fez os bens inferiores, ou seja, os terrenos e perecedouros, ensina-o claramente o apóstolo na passagem em que, falando dos membros do nosso corpo, diz: ‘De maneira que, se um membro sofre, todos os membros sofrem com ele, ou, se um membro recebe glória, todos os membros se regozijam com ele’; além de dizer no mesmo lugar: ‘Deus, porém, pôs os membros no corpo, cada um deles como quis’ [...]. E tudo isso que assim louva o apóstolo no modo, na espécie e na ordem dos membros da nossa carne encontra-se também no corpo de todos os animais, tanto no dos maiores como no dos menores [...]
(*De nat. boni.*, 30).

No fragmento supra, Agostinho faz uso do texto bíblico de *I Cor.*, 12.26, 18, 24, 25, aonde o apóstolo Paulo utiliza a analogia dos membros do corpo humano para falar da relação e dependência entre os diversos membros da Igreja e o Cristo. O Hiponense apropria-se da analogia do Apóstolo para aplicar ao corpo humano e ao corpo dos demais animais da Natureza. Logo, embora nos pareça que não é a intenção do Filósofo nesta passagem, entendemos baseados em diversos textos que versam sobre o assunto (textos que já citamos e que ainda citaremos) que podemos estender a referida ilustração para explicar a relação entre as diversas criaturas que compõe o cosmos. Portanto, assim como no corpo humano os membros menos nobres são tão importantes para o funcionamento do corpo como os mais nobres, na Natureza as criaturas de hierarquia inferior são tão importantes no funcionamento do cosmos como as de hierarquia superior. Além disso, assim como no corpo humano quando um membro padece todo o corpo sofre, na Natureza quando uma criatura, independente do seu grau na hierarquia natural, não cumpre seu papel, toda a Natureza sofre. Logo, uma criatura depende da outra

para viver, seja ela o homem ou uma minúscula mosca⁸, pois, na medida em que cada uma cumpre seu papel no conjunto cosmológico, a ação ou inação de uma influencia as outras.

Santo Agostinho, na obra *Contra a Epístola que os Maniqueus chamam Fundamento*, fazendo uso de interessante metáfora, diz como pensa a relação entre as criaturas:

A forma da voz emitida passa e perece no silêncio e nosso falar se desenvolve pelo desaparecimento e sucessão das palavras que passam, e a distinção, feita com elegância e suavidade, vem dos proporcionados espaços de silêncio que se intercalam. Tal é o caso também da harmonia íntima das naturezas temporais: se torna realidade mediante o passar das coisas e a distinção estabelece a morte dos que nascem. Se nossos sentidos e memória pudessem captar a ordem e os modos de tal beleza, nos agradaria tanto que nem ousaríamos chamar de corrupção a diminuição pela qual se estabelece a distinção (*Contra ep. fund.*, 41)⁹.

Logo, Santo Agostinho fazendo uso de seu conhecimento de poesia, possivelmente adquirido na sua antiga profissão de professor de retórica, afirma que assim como um poema articula espaços de silêncio com palavras e frases de forma harmoniosa, de maneira que a ausência de som se inter-relaciona com as sílabas, e essas últimas com outras, formando um poema belo e harmonioso. Da mesma forma é o

⁸ No *Sobre a Cidade de Deus*, Santo Agostinho elogiando a inteligência e bondade do Criador, afirma que tanto o homem como uma simples mosca deve ser enxergada com admiração: “ [...] Essa obra é tão admirável e tão estupenda, que não apenas o homem, animal racional e, por conseguinte, mais excelente e nobre que todos os outros animais terrestres, mas até mesmo a mais diminuta mosquinha não pode ser atentamente considerada sem confundir a inteligência e penetrá-la de admiração pelo Criador” (*De civ. Dei.*, XXII, 24, 2).

⁹ Agostinho se utiliza da mesma metáfora no *Sobre a Verdadeira Religião*: “Nesse conjunto nada é mal, nem mesmo o transitório. Por exemplo, um verso é belo no seu gênero, se bem que não se possa pronunciar ao mesmo tempo, duas de suas sílabas. Para emitir a segunda sílaba, é preciso que a primeira tenha passado. Chega-se sucessivamente ao final. E quando ressoa a última sílaba, sem que ressoe com ela as precedentes, ela se liga, entretanto, às sílabas já desaparecidas para completar a beleza e a harmonia métrica do conjunto” (*De vera rel.*, 22, 42). Igualmente no *Sobre o Gênesis contra os Maniqueus*: “Também, se numa palavra erudita e elegante considerarmos cada uma das sílabas e mesmo cada uma das letras, as quais, após terem soado, logo passam, não encontraremos nela o que nos possa causar prazer ou que mereça elogios. Com efeito, toda aquela palavra é bonita, não devido a cada uma das sílabas ou letras, mas a todas” (*De Gen. contra man.*, I, 21, 32).

universo, pois ele, como um belo poema, só é harmonioso com a relação das criaturas, em que uma depende da outra para cumprir seu papel no conjunto harmonioso do cosmos. Quer dizer, semelhantemente a um poema em que cada palavra cumpre seu papel, mas só faz sentido na inter-relação com outras palavras, no universo, cada criatura, embora tenha seu papel determinado pelo Criador a cumprir, é na inter-relação com as demais criaturas que tornará o cosmos harmonioso, belo e equilibrado. A morte das criaturas podem até ser entendidas como um mal quando consideradas isoladamente, entendimento este que não existirá quando a morte é perspectivada pelo prisma da totalidade. Pois, até mesmo a morte é fundamental para o ordenado funcionamento do cosmos, na medida em que uma criatura ao morrer cede espaço para as que nascem mantendo a Natureza em equilíbrio, e sem excesso de população de nenhuma espécie, da mesma forma que como o silêncio e a transição entre as palavras são componentes fundamentais para que de um amontoado de palavras, extraia-se um poema:

Seria, portanto, absurdo dizer que nenhum ser temporal deveria desaparecer. A razão é porque essa ordem de seres está disposta de tal forma que, se não desaparecessem, as coisas futuras não poderiam suceder às passadas, nem, portanto, permitir que a beleza dos tempos pudesse se desenvolver em sua espécie (*De lib. arb.*, III, 15, 42).

No transcorrer do texto Agostinho faz referência a transição das sílabas e palavras no uso da linguagem, intencionando afirmar que da mesma maneira que ninguém pode censurar o desaparecimento de uma palavra para o nascimento de outra em um discurso, não podemos censurar a morte das criaturas (Cf. *De lib. arb.*, III, 15, 42. Também: *De civ. Dei.*, XII, 4; *De nat. boni*, 8; CAPANAGA, 1994, p. 50).

Além disso, uma criatura com a sua morte serve de alimento para outras criaturas, sendo, portanto, a morte de umas necessárias para a sobrevivência de outras. Assim sendo, segundo nosso santo

doutor essa luta pela sobrevivência faz parte da natureza da criação, pois, uma criatura acaba servindo de alimento para outra, e ambas, o alimento e o alimentado, possuem sua função no equilíbrio da natureza, e uma depende da outra para sobreviver, pois, se não fosse a criatura que serve de alimento o que seria da criatura predadora, e se não fosse a predadora, como se controlaria a população daquela? Logo, até as leis naturais da cadeia alimentar mostram que as criaturas vivem em constante inter-relação. Toda essa corrente de inter-relações não existe por acaso ou foi determinada pela lei da evolução das espécies, mas foi projetada por Deus para fazer parte da ordem natural, ou seja, segundo o Hiponense, por trás das leis e ordem natural existe uma ordem sobrenatural.

E não podemos dizer com razão: ‘Não existem feras que se alimentem umas das outras’. Pois, todas as coisas têm enquanto são, suas medidas, seus números e suas ordens. Consideradas no seu conjunto, elas são dignas de louvor e não se transformam, passando de uma para outra, sem uma oculta norma de beleza temporal de acordo com sua espécie. [...] Todos os animais, dos maiores elefantes aos menores vermes, de acordo com a ordenação inferior de sua espécie que lhes coube em sorte, lutam o mais que podem, resistindo e acautelando-se, pela sua conservação corporal e temporal. Isso não se manifesta a não ser quando alguns procuram alimento para seu corpo, buscando-o nos corpos dos outros [...] (*De Gen. ad. litt.*, III, 16, 25)¹⁰.

5.2 As criaturas e a ordem

Até aqui já ficou bastante claro que a estrutura do cosmos agostiniano é uma estrutura holística, pois, foi assim que o Criador

¹⁰ Na mesma obra, Santo Agostinho comentando acerca dos cardos e abrolhos descritos em *Gn.*, 3.18, afirma que não foram criados exclusivamente para punição do homem, mas eles são criaturas quer servem de alimento para outras criaturas: “ [...] Talvez, pelo fato de se encontrarem muitas utilidades também nestas espécies de sementes, podiam ter seu lugar sem qualquer castigo para o homem [...], mas para o alimento adequado de qualquer tipo de animais, pois existem aqueles que se nutrem convenientemente e agradavelmente dessas espécies mais tenras e mais secas” (*De Gen. ad. litt.*, III, 18, 28).

pensou e criou o cosmos. Logo, essa estrutura holística faz parte da ordem natural do mundo¹¹, na medida em que cada criatura existe para cumprir seu papel teleológico, e esse papel teleológico criatural concorre para o equilíbrio da totalidade. Assim sendo, podemos dizer que o equilíbrio cosmológico gerado pelo desempenho teleológico de cada criatura, faz parte da ordem da natureza. Em Santo Agostinho como em boa parte dos autores medievais, a ordem natural existe sustentada por uma ordem sobrenatural (Deus), logo o espetáculo da ordem cósmica com suas várias inter-relações é como se fosse um grande milagre realizado e mantido por Deus (Cf. GILSON, 2006a, p. 461). Por conseguinte o Criador do universo, além de possuir o atributo da plenipotência, também é suprema inteligência, e jamais criaria alguma coisa por acaso, logo, toda e qualquer criatura por mais ínfima que seja na hierarquia do mundo, tem um objetivo a cumprir. Ou dizendo de outra forma, sendo Deus um ser de suprema inteligência criou um universo racional, em que cada criatura tem seu papel a cumprir determinado pelo propósito divino, e quando cada criatura age segundo o propósito para o qual foi criada, o cosmos permanece em equilíbrio.

Mais uma vez as indagações maniqueias têm um papel determinante na cosmologia agostiniana, no presente momento acerca da teorização da importância de cada criatura para o bom funcionamento da ordem cósmica. Intencionando demonstrar que o pai das luzes não poderia ter sido a fonte deste mundo, os discípulos de Mani encontravam nas criaturas inferiores apoio para a sua teoria, visto que entendiam que elas existiam fortuitamente sem nenhum objetivo a cumprir no mundo, não sendo um problema a inexistência delas. Logo, pensavam eles, como o Pai das Luzes poderia criar um cosmos com criaturas que para nada

¹¹ A esse respeito assevera o professor Ruy Nunes ao comentar sobre o diálogo *Sobre a Ordem*: “Para poder apreciar a ordem das coisas, a ordem reinante no universo é preciso considerar o conjunto em que se entrosam partes inumeráveis [...]. A ordem à aquilo cuja observação nesta vida nos conduzirá até Deus e cuja inobservância nos impedirá de chegar até Ele” (1955. p. 44, 45).

servem? O Filósofo cristão será enfático em afirmar que Deus é a única fonte de existência de todas as criaturas¹², logo, toda e qualquer criatura por mais inferior que seja é boa, e embora por nossa limitada inteligência possamos achar que algumas criaturas são inúteis por não entendermos que falta faria ao cosmos se elas não existissem, todas fazem parte do projeto inteligente do Criador, não existindo criatura sem propósito, mas, na medida em que cada uma tem seu propósito, ao cumprir esse propósito ela é fundamental para o funcionamento do todo, que na medida em que também é um projeto intelectual de Deus, também tem seu propósito a cumprir. Como disserta nosso filósofo no *Sobre o Gênesis contra os Maniqueus*:

Os maniqueus costumam também levantar esta questão e chegam a dizer: 'Por que era preciso que Deus criasse tão numerosos animais, seja nas águas, seja na terra, que não são necessários ao homem? [...] Ao se expressarem assim, não percebem como todas as coisas são belas para seu Criador e Artífice, o qual se vale de todas as coisas para o governo do universo que ele domina com sua lei suprema. Com efeito, se um imperito entrar na oficina de um artesão, vê ali muitos instrumentos, cuja finalidade ignora; e se for muito ignorante, considera-os supérfluos. [...] Mas, porque o artesão conhece o uso das mesmas, acha graça de sua ignorância e, não dando atenção as suas palavras absurdas, continua seu trabalho sem delonga. [...] Os homens são tão insensatos que, não se atrevendo a criticar diante do artesão as ferramentas, cujo uso desconhecem [...]. No entanto, neste mundo que tem a Deus por Criador e Administrador, ousam censurar muitas coisas, cujas causas desconhecem, e com respeito às obras e instrumentos do Artífice Todo-Poderoso querem mostrar conhecimento sobre o que não conhecem (*De Gen. contra man.*, I, 16, 25).

¹² Como comenta Agostinho acerca da idéia de que existe outra fonte de existência para as criaturas inferiores: “[...] Os corpos carnis, os animais menores e tudo o que se radica na terra, teria sido um espírito hostil e uma natureza não criada por ti e oposta à tua, quem teria gerado e formado tais seres nas regiões inferiores do universo. São loucos os que assim falam, porque não vêem as tuas obras através do teu Espírito, nem nelas te reconhecem (*Conf.*, XIII, 30, 45).

No supracitado fragmento, Agostinho afirma que assim como um imperito não conhece a finalidade de cada ferramenta na oficina de um artífice, nós que não somos os criadores do cosmos não sabemos a finalidade de cada criatura. Deus que é o Supremo-Artífice utiliza-se de cada criatura do universo, independentemente de sua espécie, em sua ordenação cósmica, e como apenas Ele é o Criador e Artífice, conhece cada criatura e sua utilidade no universo. Em uma comparação muito forte usada pelo hiponense é a criatura como instrumento, pois, o instrumento além de possuir uma finalidade, quando está nas mãos do artífice coopera para a execução de sua obra. Logo, as criaturas além de serem todas teleologicamente projetadas, são cooperadoras na grande obra de ordenação e governo do cosmos quando cumprem o papel para o qual foram criadas. Assim, como não é pensável instrumentos sem finalidades, não é pensável também criaturas inúteis e sem propósito em um universo criado com uma ordem estabelecida justamente para que cada criatura colabore para a funcionalidade orgânica do todo.

Cada criatura é tão importante para a ordem cósmica, que constitui uma insanidade desejar que determinada criatura não devesse existir apenas por ser de ordem inferior: “Responderia a essa objeção: a ordem hierárquica das criaturas desde a mais elevada até a mais ínfima decorre em graus tão bem proporcionados que só a inveja poderia levar a dizer: ‘Esta realidade não deveria existir assim’. Ou ainda: ‘Aquela deveria ser de outro modo’” (*De lib. arb.*, III, 9, 24). Quer dizer, segundo o hiponense, criticar a existência de uma criatura por ela ser inferior na ordem cósmica, é se colocar no lugar do Criador, e mais, é achar que Deus não fez a melhor criação possível por estar repleta de criaturas inúteis. Todavia, Deus é um ser perfeito, e perfeita é a sua criação¹³ tanto em suas partes como no todo, e principalmente a

¹³ Não estamos falando aqui de perfeição absoluta, pois, essa só quem possui é o Criador, mas de gradação de perfeição, na medida em que cada criatura ao cumprir o propósito para o qual foi criada, independente de seu estatuto hierárquico-ontológico, é perfeita. Devemos lembrar que a

parte no todo, logo, nosso universo com criaturas superiores e inferiores é o melhor universo possível. Agostinho, ainda no diálogo *Sobre o Livre-Arbítrio* comentando acerca dos que criticam a criação da lua, por ser ela inferior ao sol, diz o seguinte:

Mas a comparação tirada desses corpos luminosos ensina-nos o seguinte: contemplando a diversidade dos corpos, vê uns mais brilhantes do que outros, mas estarias no erro ao pedir a supressão dos mais obscuros ou o nivelamento com os mais brilhantes. Pois, se os consideras a todos em sua relação com a perfeição do universo, quanto mais eles diferem de brilho entre si, mais te é fácil constatar que todos eles existem (*De lib. arb.*, III, 9, 25).

Logo, segundo nosso Pensador só uma mente irrefletida poderia desejar que todas as criaturas fossem iguais em nível de perfeição, pois, é justamente a diferença hierárquica de cada criatura que faz com que a ordem cósmica funcione harmonicamente com cada criatura cumprindo seu destino teleológico, como é justamente nessa distinção hierárquica ontológica que reside a beleza do universo. Apesar de não existir criatura feia por natureza, há gradação de beleza nas criaturas, pois é inegável a existência de seres mais e menos belos, percebida principalmente na comparação entre eles. Por conseguinte, a própria privação de beleza de algumas criaturas revela a beleza do todo, na medida em que com sua ausência de beleza ressaltam o belo presente em criaturas superiores. Não sendo justo desejar a inexistência delas, tampouco que sejam iguais às superiores. Essa idéia é desenvolvida por Agostinho ao longo do contexto da passagem citada (*De lib. arb.*, III, 9, 24, 25), aonde ao refutar

criação embora seja criatura de Deus foi criada *ex nihilo*, não partilhando da mesma natureza de Deus: “Como todas as coisas que Deus não gerou de si, mas fez por seu Verbo, não as fez de coisas que já estivessem feitas, e sim do que absolutamente não era, ou seja, do nada, [...]. É pois evidente que Ele não gerou de si essas coisas, mas as fez pelo império da sua palavra. O que porém Ele não gerou de si, certamente o fez do nada [...]” (*De nat. boni.*, 26). No contexto dessa passagem Agostinho revela que o único que foi gerado da natureza de Deus, sendo, portanto, perfeito no sentido absoluto, é Jesus Cristo. Assim sendo, já que todas as criaturas não foram criadas da essência de Deus, são todas transitórias e de perfeição limitada.

críticos da ordem cósmica que afirmavam que determinada criatura não deveria existir, defende a tese que esboçamos tomando por exemplo a candeia, a lua e o sol. Pois, assim como a simples luz da candeia é bela na escuridão, a sua ausência de luminosidade torna bela a lua. Igualmente embora a lua seja bela à noite, sua ausência de luminosidade torna belo o sol. Não sendo equilibrado querer que a lua inexista, ou que possua a mesma luminosidade do sol, pois em ambos os casos a beleza do conjunto seria diminuída, no primeiro não teríamos uma luminosidade inferior para engrandecer a beleza do sol, e no segundo teríamos dois sóis não existindo a beleza da diversidade de brilhos. Como comenta Lorenzo Peña:

[...] é necessário que exista a lua, com sua falta de resplendor em comparação com o sol, para que se tenha um belo cosmos criado por Deus; e querer que exista a lua e que ela seja tão brilhante como o sol, é mais do que efetivamente é, é querer o absurdo de que ela exista e não seja o que ela é (1989, p. 154).

Logo, na ordem da Natureza estabelecida por Deus não há criatura inútil, pois, é da natureza da ordem que todas as criaturas, desde a mais inferior à mais elevada são necessárias quando observadas e consideradas pela ótica da totalidade. Como revela essa interessante perícópe do *Sobre a Ordem*:

Não há também entre os animais alguns membros que mirados por si mesmos, sem a conexão que possui com o organismo inteiro, nos repugnam? Todavia, a ordem da Natureza não os tem suprimido, por serem necessários, e não os colocou em um lugar proeminente por causa de sua deformidade, porque eles, ainda sendo disformes e ocupando seu lugar, enaltecem os membros mais nobres (*De ord.*, II, 4, 12).

Temos na perícópe a cima várias idéias reveladoras da relação existente entre a ordem e o todo, pois, alguns animais só deixam de fazer sentido quando avaliados isoladamente sem a

conexão com o todo, na medida em que é da própria constituição das criaturas fazerem sentido em sua conexão com o todo, ou seja, faz parte do próprio modo de ser das criaturas essa relação com a totalidade. A própria totalidade do seres faz parte da ordem, pois, se assim não fosse ela se encarregaria de eliminar as criaturas de menor densidade ontológica, e como diz o hiponense, já que elas não foram eliminadas da ordem cósmica, é porque são necessárias para o universo como um todo, logo, todas as relações criaturais desse todo cósmico faz parte da ordem natural do cosmos, e essa ordem natural é estabelecida, coordenada e regida por uma ordem sobrenatural em Deus: “Seja ao que for, portanto, que acontecer aqui contra a nossa vontade, deveis saber que acontece segundo a vontade de Deus, a sua providência, por sua ordem, por seu aceno, por suas leis” (*Enarr. in. Ps.*, 148, 12).

5.3 O homem e a totalidade

Até aqui falamos acerca da perspectiva holística agostiniana com relação a todos os seres cósmicos, porém, entre os referidos seres existe um que por possuir o atributo da moralidade, isto é, por ser o único ser moral entre todos eles merece uma consideração especial - o homem. Nas linhas que se seguem, analisaremos qual é o papel e posição do homem diante dos outros seres naturais, ou dizendo de outro modo, qual é a situação humana (ser natural e moral) na perspectiva holística da filosofia da natureza de Santo Agostinho.

Segundo o hiponense o homem é uma criatura natural como qualquer outra do cosmos, não existindo, portanto, grandes diferenças biologicamente falando entre o homem e os demais seres naturais, pois, existem diversos elementos comuns entre ambos, como comenta Agostinho no *Sobre o Livre-Arbítrio*: “Com efeito, vemos que temos muitos elementos comuns, não somente com os animais, mas também com as árvores e plantas, tais como: ingerir alimento, crescer, gerar, fortificar-se” (*De lib. arb.*, I, 8, 18).

Em alguns desses elementos comuns, alguns animais até superam o homem, como, por exemplo, em força física e agilidade:

Constatamos ainda, e devemos reconhecer, que os animais podem ver, entender e sentir os objetos corporais, por meio do olfato, do gosto, do tato e, freqüentemente, com mais penetração do que nós. Além do que há neles força, vigor, solidez dos membros, rapidez e grande agilidade de movimentos corporais. Em tudo isso nós somos superiores a alguns deles, iguais a outros e, a vários dentre eles, inferiores. Sem dúvida, possuímos natureza genérica comum com os animais (*De lib. arb.*, I, 8, 18).

Logo, fica claro nos textos citados que o homem fisicamente falando é um ser natural como qualquer outra entidade cósmica, sendo até mesmo sobrepujado em alguns dos cinco sentidos ou na força por alguns animais não humanos. Portanto, o que torna o homem um animal diferenciado, que consegue mesmo sendo fisicamente inferior sobrepujar inúmeros animais não humanos? No diálogo *Sobre a Ordem*, Agostinho responde a essa questão utilizando o interessante exemplo do trabalho, pois, o homem ao construir sua casa, da mesma forma como uma abelha, aranha, passarinho, etc., procura e seleciona os diversos materiais de maneira que ao serem reunidos em uma construção, formam uma casa com proporção e harmonia, porém, só até aí vão os animais. O homem, além disso, é capaz de pensar acerca de sua obra, e da proporção e harmonia da mesma. Os animais constroem de forma harmônica e até mesmo simétrica instintivamente, o homem o faz por ter pensado, calculado e projetado sua obra:

Com muitos materiais outrora dispersos desordenadamente, após serem reunidos e ordenados, construo uma casa. Tenho mais valor que ela, porque sou sua causa e ela é minha obra [...]. Mas analisando por essa luz, não seria melhor que uma andorinha ou uma abelhinha, pois a primeira engenhosamente constrói seu ninho e a segunda sua colméia; mas avantajo-me diante das duas, porque sou animal racional. [...] Logo sou superior, não por

fabricar coisas bem proporcionais, mas por conhecer as proporções (*De ord.*, II, 19, 49)¹⁴

Igualmente no *Sobre a Verdadeira Religião*, nosso pensador afirma que é pela razão que o homem é superior aos demais seres da natureza, na medida em que por ela não limita-se a perceber com seus sentidos o mundo, mas tem a capacidade de julgar os dados captados pelos sentidos: “Ninguém contesta que os animais vivem e sentem. Do mesmo modo é aceito ser superior a eles a alma humana. Não pelo fato de ela perceber o sensível, mas pelo poder que ela tem de julgar. [...] E o que está ausente nos animais é o que faz a nossa superioridade” (*De vera rel.*, 29, 53)¹⁵.

Assim sendo, segundo nosso bispo filósofo, o homem, os animais e os demais seres inanimados possuem uma origem comum, todos foram criados por Deus a partir da mesma matéria informe criada *ex nihilo*, porém, entre todas as entidades cósmicas, só o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, e na medida em que Deus é um Ser incorpóreo e espiritual, essa imagem e semelhança não são físicas, mas espirituais. Portanto, é na alma racional que o homem é imagem e semelhança de Deus, que inclusive o habilita a buscar consciente e livremente a Deus. Eis a confirmação de Agostinho no *Comentário Literal ao Gênesis*:

Nisso o homem sobressai, em que Deus o fez à sua imagem, e por isso o dotou de alma intelectual, pela qual se avantajava aos animais [...]. Com efeito, Deus fez também os animais, mas não à sua imagem [...], portanto, se ele formou com a terra o homem e com a terra os animais, o que o homem tem mais excelente neste ponto, se não que foi criado à imagem de Deus? Não é imagem pelo corpo, mas pela inteligência da mente [...]. Assim como sua alma racional dever dirigir-se para o que é mais excelente entre as realidades espirituais (*De Gen. ad. litt.*, VI, 12, 21-22).

¹⁴ Cf., também, *De Gen. ad. litt. imp.*, 15, 54-58; *De Gen. ad. litt.*, III, 20, 31-32; 21, 33; *De lib. arb.*, I, 7, 16; 9, 19.

¹⁵ Cf. *De lib. arb.*, II, 3, 7.

Na concepção de Santo Agostinho, o homem é um ser natural como qualquer entidade cósmica, porém, na medida em que ele é o único criado à imagem e semelhança de Deus, possui uma alma racional e imortal, sendo, portanto, também um ser que transcende o natural. Logo, ele está no cume da hierarquia entre os demais seres cósmicos. Por isso, alguns estudiosos, diante dessa constatação, se apressaram a afirmar que o hiponense defende a tese de que na medida em que o homem é a coroa da criação, o único motivo para as demais criaturas existirem é servir ao homem. Ou seja, Agostinho compartilharia da idéia que Deus teria criado o cosmos com suas inúmeras criaturas com o único propósito do homem usufruir, como deixa claro esse trecho escrito por José Luiz Azcone: “Existe convicção total no Cristianismo primitivo de que Deus criou o mundo e sua plenitude para a pessoa humana, que é o fim e o centro da criação [...]. Esta interpretação da criação eminentemente antropocêntrica é também agostiniana” (1996, p. 44)¹⁶. Porém, a nosso ver, em relação a Santo Agostinho a

¹⁶ Além desse, não é raro encontramos autores que colocam na conta do Cristianismo o desrespeito frente à natureza, entre esses temos Sírio Lopez Velasco, conhecido proponente da Filosofia da Libertação, que diz o seguinte: “[...] Pois tem na sua raiz idéia judaico-cristã do homem concebido como ‘senhor da Natureza’ tal como encontramos em textos fundadores de tal tradição de pensamento e de vida assumida pela chamada ‘cultura ocidental’” (1994, p. 55-56). Após esse trecho citado, Sírio Lopez cita todo o texto de *Gn.*, 1.26-28, intencionando dizer que ele está na base da cultura ocidental e conseqüentemente na base da exploração insustentável e predatória do capitalismo (Cf. *Ibid.*, p. 56-57). Concordamos que esse trecho bíblico é deveras forte, porém, percebemos diversos problemas na tese defendida por Sírio. Em primeiro lugar é bom lembrar que o *Livro do Gênesis*, embora tenha sido incorporado ao cânon cristão, é primeiramente e principalmente parte das escrituras judaicas, logo, questionamos por qual misterioso motivo *Gn.*, 1.26-28 influenciou apenas a postura ocidental diante da Natureza, e não a oriental que sempre levou o referido trecho muito a sério. Em segundo lugar, é sabido que as Escrituras influenciaram dogmaticamente através da igreja principalmente o medievo, e este possui uma postura quase sacra diante da Natureza, por qual motivo então *Gn.*, 1.26-28 apenas mudou a postura do homem diante da Natureza na modernidade quando a influência das Escrituras no ocidente era bem diminuta? Em terceiro lugar, é notório que a perspectiva do homem moderno ocidental frente à Natureza é mecanicista e analítica, gerando por conseqüência progresso mas também a barbárie, nos questionamos por qual motivo Sírio Lopez pôs na conta do *Gn.*, 1.26-28 os desmandos contra o meio ambiente, esquecendo o pai do mecanicismo moderno Descartes e seus precursores Bacon e Galileu. Em suma, embora seja inegável a força do texto de *Gn.*, 1.26-28, parece-nos um certo exagero, ou ao menos um erro de exegese histórica, creditar na conta do dito texto a danosa relação do homem ocidental capitalista com a Natureza.

acusação de antropocentrismo frente à natureza não nos parece sustentável diante de uma exegese cuidadosa de sua obra. Começaremos a demonstrar a insustentabilidade dessa acusação, em uma interpretação feita por Agostinho do texto de *Gn.*, 1.26-28¹⁷ no *Comentário Literal ao Gênesis*:

Aqui também não se deve passar em claro o fato de ter dito: à nossa imagem, e ter acrescentado logo depois: ‘e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu’, e os demais animais privados de razão. São palavras para entendermos que o homem foi feito à imagem de Deus e nisso ele sobrepuja os animais irracionais. E isso é a razão ou mente ou inteligência (*De Gen. ad. litt.*, III, 20, 30).

Na perícope citada, o Hiponense entende que o “dominem” do texto bíblico em referência, expressa simplesmente que o homem é superior aos animais por meio da racionalidade, e é com ela e não com a força física que o homem consegue sobrepujar os outros animais, e não que a criação existe exclusivamente por causa ou para o homem como alguns como José Luiz Azcone interpretam Agostinho. Em sua exegese do *Gn.*, 1.26-28, Agostinho apenas constata o fato de que é pela inteligência que o homem tem a capacidade de dominar animais maiores e mais fortes que ele, assim sendo na exegese do referido texto bíblico, que é o que mais scandaliza alguns ecologistas, nosso Pensador não dá espaço para um antropocentrismo extremado, porém, na medida em que o homem é o único criado à imagem e semelhança de Deus, e conseqüentemente o único ser racional. Temos, sim, um suave antropocentrismo na medida em que Deus se preocupará de forma especial com a salvação e regeneração humana, pois o homem é o

¹⁷ Segue a transcrição do texto genesíaco: “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que ele domine sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra’. Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou. Deus os abençoou e lhes disse: ‘Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra’” (*Gn.*, 1.26-28).

único que pode pelo uso da vontade livre, praticar uma má ação moral se afastando de Deus. Portanto, no máximo temos no pensamento de Santo Agostinho um antropocentrismo soteriológico. Além disso, essa superioridade humana diante dos outros seres cósmicos não foi algo conquistado pelo homem, mas é pura graça, pois, Deus na medida em que criou todos os seres *ex nihilo*, escolheu criar o homem à sua imagem e semelhança, não sendo por qualquer fato ou ação que fizesse o homem merecer, mas já foi criado dessa forma, logo, não é merecimento, evolução ou qualquer outra coisa, mas pura graça, como comenta Étienne Gilson: “Para ser, o homem não deveu merecê-lo, pois, para merecer primeiramente teria sido necessário que fosse. Ora, não sendo, não obstante, ele foi feito, e não apenas feito como uma pedra ou um animal, mas feito à imagem de seu Criador” (GILSON, 2006b. p. 280).

Segundo Santo Agostinho, embora o homem seja superior ontologicamente por todos os motivos que já mencionamos, não é senhor da criação, mas um partícipe da Natureza, como aclara o Pensador ao explicar o porquê das *Escrituras* no *Livro do Gênesis* ao relatarmos a criação dos diversos seres cósmicos com a declaração “e Deus viu que isso era bom”¹⁸ e a expressão final que o conjunto da criação era “muito bom”, nada falarem sobre a criação do homem em particular¹⁹:

Pode-se perguntar com razão porque não disse também em particular a respeito da criação do homem, como foi dito nas demais obras: Deus viu que era bom. Mas depois de ter feito o homem e de lhe ter dado poder tanto para dominar como para comer, acrescentou a respeito de todas as obras: Deus viu tudo o que ele tinha feito: e era muito bom (*De Gen. ad. litt.*, III, 24, 36).

¹⁸ Gn., 1.4, 10, 12, 18, 25.

¹⁹ *Ibid.*, 1.31.

Levantado o problema, nosso pensador expõe diversas hipóteses, concluindo que embora a criação do homem seja boa como o restante da criação, Deus o omitiu por causa do pecado que o homem iria praticar com o mau uso de sua liberdade, coisa que os outros seres cósmicos não são capazes de fazer, permanecendo sem pecados. Logo, o homem embora seja bom, as Escrituras omitiram o termo “bom” pelo fato dele ser realmente bom no conjunto dos outros seres, ou seja, o homem como qualquer outra criatura, embora seja bom em particular, é na totalidade que se torna muito bom. A criação vista como um todo não é apenas boa, mas muito boa. O homem como qualquer outra criatura é parte de uma totalidade, pois, todos, homens e todas as criaturas, foram criados por Deus, como disserta Agostinho:

Por que, então foi dito a respeito dos animais domésticos, das feras e dos répteis que estão ligados ao mesmo dia? A não ser que estes mereceram ser denominados bons tanto em particular como em geral com os demais, e o homem, criado à imagem de Deus, apenas com os demais. [...] Ou porque Deus sabia antes que o homem haveria de pecar e não permaneceria na perfeição de sua imagem, e quis dizer que o homem era bom, não em particular, mas junto com os outros seres [...]. Mas aqueles que perdem sua beleza ao pecar, de forma alguma demonstram que se desordenaram, pois são bons em relação ao todo e ao universo. [...] Desse modo, não se disse uma falsidade a respeito do homem. Pois o que era bom, considerado em particular, certamente é melhor junto com os outros (*De Gen. ad. litt.*, III, 24, 36).

Outro assunto pertinente ao considerar o homem frente à natureza é o livre-arbítrio humano, pois, todas as outras criaturas do mundo material agem necessária e deterministicamente segundo a ordem natural determinada por Deus, que denominamos de instintos, ou referente aos seres inanimados pautas, que são fenômenos naturais que se repetem tornando a vida possível:

Negas, portanto, que o movimento pelo qual uma pedra é movida pertence à mesma pedra? Pois não falo, é claro daquele movimento pelo qual movemos uma pedra, ou daquele que ela recebe de alguma força estranha, como, por exemplo, quando é lançada ao ar. Mas sim daquele outro movimento pelo qual ela volta para a terra em virtude de seu próprio peso e aí cai (*De lib. arb.*, III, 1, 2).

Uma pedra cai necessariamente para baixo, porque é da sua natureza cair dessa forma, esse movimento não lhe pertence como ato de escolha, na medida em que não pode escolher não cair ou cair de outra forma. Em certo aspecto podemos estender esse raciocínio aos entes não humanos mais complexos como os animais, pois a forma como caçam alimentos, disputam e defendem seu território, procuram e lutam para acasalar com as fêmeas, ou seja, sua maneira de viver faz parte de sua natureza, e eles embora movidos por alguma pressão do ambiente possam agir de uma maneira que fuja de seu comum, não o fazem por um ato de escolha deliberativa, mas sempre movidos pelas leis da natureza (Cf. *De ord.*, I, 8, 25; II, 5, 14). O homem apesar de se submeter a algumas leis da natureza necessárias fisiologicamente, na medida em que não é apenas um ser fisiológico por ser detentor de uma alma racional, possui a capacidade de conhecer as várias alternativas que a vida lhe oferta podendo escolher como lhe convém, logo o homem por ser racional possui o atributo da vontade livre, como comenta Marcos Costa:

E é justamente por possuir a razão que o homem tem a capacidade de identificar ou conhecer a ‘perfeita ordem’ dos seres criados, estabelecida por Deus, e, conhecendo-a, poder escolher livremente (livre-arbítrio) entre respeitá-la, contribuindo assim para reta ordem, ou transgredi-la, gerando a desordem, ou o mal (2002, p. 288)²⁰.

²⁰ Também GILSON, 2006b, p. 279: “Sem dúvida Deus criou a vontade mestra de si mesma e capaz de se apegar ao soberano bem ou de se desviar deste”.

Todas as criaturas não humanas possuem seu peso ou tendência natural, e como a pedra que cai necessariamente para baixo devido à indelével lei da gravidade, elas irão agir necessariamente segundo seu peso natural, não lhes cabendo a possibilidade de escolher agir de outra forma, pois, para essas criaturas sua tendência comportamental escrita em suas naturezas é irresistível, na medida em que sempre buscam o seu lugar próprio na ordem do cosmos:

Todo corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim, o fogo tende para o alto, a pedra para baixo, por seu peso são impelidos para o seu justo lugar. O óleo derramado sobre a água aflora à superfície; a água, jogada sobre o óleo, submerge. São ambos impelidos por seu peso a procurar o próprio posto (*Conf. XIII, 9, 10*)²¹.

No homem seu peso natural é a própria racionalidade, e por decorrência dela, a capacidade de escolher ou a vontade livre. Logo, ser um agente moral que busque livremente se harmonizar com a ordem estabelecida pelo Criador, é o lugar do homem na ordem cósmica, como disserta Moacyr Novaes Filho:

No plano da Física, a vontade da alma racional, imagem de Deus, pode ser descrita como seu peso natural; seu peso a desloca, seu movimento é ou movimento em direção ao centro, à origem, ou é movimento contrário ao peso natural [...]. As criaturas, derivadamente, têm peso, mas apenas peso involuntário; o homem tem o privilégio de se mover segundo a sua vontade, isto é, a sua vontade já é o seu movimento (2007, p. 185-186).

²¹ No *Sobre a Cidade de Deus* Agostinho também comenta sobre o peso natural de cada criatura, porém, comparando com o peso natural do ser humano: “Do mesmo modo, se fossemos árvores, não poderíamos amar coisa alguma com conhecimento sensitivo, mas apeteceríamos tudo quanto nos aumentasse a fecundidade e a abundância dos frutos. E, se fossemos pedras, água, vento, fogo, chama, faltar-nos-ia o sentimento e a vida, não por assim dizer, a necessidade de nossa ordem natural e do nosso lugar próprio. As tendências dos pesos são como que os amores dos corpos, quer busquem, por seu peso, descer, que busquem, por sua leveza, subir, pois, como o ânimo é levado pelo amor aonde quer que vá, assim também o corpo o é por seu peso” (*De civ. Dei.*, XI, 28).

Como na compreensão de Santo Agostinho o homem foi criado com vontade livre para buscar livremente a Deus, logo, a busca, o serviço e fazer a vontade de Deus livremente é o lugar natural do homem na ordem cósmica, na medida em que esse é o propósito para o qual foi criado²².

Assim sendo, com o tributo da vontade livre, pode agir ou não em prol da ordem natural para o qual foi criado, logo, a vontade livre é como um instrumento que pode ser usado para o bem ou para o mal, não podendo ser ela censurada em si como má, mas o sujeito que a possui sim:

Estabelecemos ainda que é próprio da vontade escolher o que cada um pode optar e abraçar. E nada, a não ser a vontade, poderá destronar a alma das alturas de onde domina, e afastá-la do caminho reto. Do mesmo modo, é evidente ser preciso não censurar o objeto do qual se usa mal, mas sim a pessoa que dele mal se serviu” (*De lib. arb.*, I, 16, 34)²³.

Entre os seres cósmicos apenas o homem possui uma alma racional, e conseqüentemente uma vontade livre, possuindo assim sempre a possibilidade de se rebelar contra o propósito para o qual foi criado, diferente das demais criaturas não humanas que se dependerem apenas de si sempre agirão segundo a ordem estabelecida por Deus, em perfeito equilíbrio, quer dizer, todos os seres não humanos se forem deixados cada um em seu lugar, cumprirão o propósito para o qual foram criados mantendo o cosmos em perfeita harmonia, como disserta Agostinho:

²² No diálogo *Sobre a Vida Feliz* escrito em seu 32º aniversário na chácara de Cassiciaco, Agostinho afirma que só é feliz quem possui a Deus, um bem permanente e não transitório (Cf. *De beat. vit.*, 2, 11), e que certo impulso interior nos convida a sentir sede Dele (Cf. *ibid.*, IV, 35). Também: *De lib. arb.*, II, 13, 35-14, 38.

²³ Segundo Agostinho a vontade, na medida em que é condição de possibilidade para fazer o mal, é um bem médio: “Acontece que aqueles bens desejados pelos pecadores não são maus de modo algum. Tampouco é má a vontade livre do homem, a qual, como averiguamos, é preciso ser contada entre os bens médios. Mas o mal consiste na aversão da vontade ao bem imutável para se converter a bens transitórios” (*De lib. arb.*, II, 19, 53).

Os que não vêem a excelência de cada coisa em seu meio natural, a admirável ordem de todas, o contingente de beleza com que enriquecem, cada uma delas em particular, a república universal e a utilidade que nos trazem, se sabemos dar-lhes emprego legítimo e esclarecido, de modo que os próprios venenos perniciosos, se mal usados, se transformam, aplicados como se deve, em salutares remédios (*De civ. Dei.*, XI, 22).

No trecho supra, Agostinho fala da beleza de cada criatura em seu meio natural, na medida em que assim ela colabora e mantém a ordem cósmica, e só quando ela é retirada de seu meio natural, pois ela por si mesma não o fará, pode tornar-se perigosa, pois, fere o equilíbrio natural. Assim sendo, na medida em que as criaturas não racionais não podem agir contra sua natureza, apenas o homem, detentor de uma vontade livre, pode quebrar o equilíbrio natural, atrapalhando o curso natural e harmônico da natureza, prejudicando espécies inteiras, e como vivemos num universo holístico, ao quebrar o equilíbrio de uma única espécie de criatura, quebramos o equilíbrio de um ecossistema, do cosmos e de nós mesmos que também temos como modo de ser, ser uma entidade da natureza (Cf. *De civ. Dei.*, XII, 4; 24, 2)²⁴.

Em suma, é inegável a superioridade do homem com relação ao restante do cosmos, devido ao fato de singularmente ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, e, por consequência, existir certo antropocentrismo soteriológico. Porém, ambos, homem e Natureza possuem um Criador comum, e foram formados da mesma matéria informe criada *ex nihilo* por Deus, tendo, portanto, matéria e forma²⁵, como os três atributos ontológicos: “modo, espécie e ordem”. Logo, embora superior, o

²⁴ Como comenta acerca da ação natural e moral Gillian Evans: “Objetos inanimados não podem espontaneamente fazer o mal. Os animais só podem agir e se comportar de acordo com suas naturezas, e suas naturezas são boas porque Deus as fez. A única criatura capaz de agir contra o bem e de produzir um acontecimento mau é uma criatura dotada de mente” (1995, p. 145).

²⁵ Cf. *De gen. contra man.*, I, 2, 4; 3, 5; 5, 9-7, 12; 12, 18; *Conf.*, X, 4, 6; 5, 7; XIII, 33, 48; *De nat. bon.*, 10; 18; 25. Também GILSON, 2006b, p. 376-377; COSTA, 2002, p. 231-232.

homem é irmão da Natureza. De fato entre todas as criaturas apenas o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, porém, todas as criaturas, inclusive as não humanas, na medida em que são realização das idéias arquetípicas dispostas no pensamento de Deus²⁶, são vestígios de Deus, e revelam a Trindade através de sua estrutura trínaria a tal ponto de podermos conhecer o Criador através de suas obras (Cf. *De civ. Dei.*, XI, 28; *En. in. ps.*, 41, 7; *De trin.*, XI, 1, 1. Também: GILSON, 2006b, p. 407-408; NOVAES FILHO, 2007, p. 175, 185, 190).

Assim sendo, toda a natureza na concepção de Santo Agostinho possui um elevado e sagrado caráter, não existindo apenas por causa do homem, mas pela livre vontade do verdadeiro Senhor da Criação, Deus. Outro fator na relação homem-natureza que deve ser aclarado aqui, é o fato de o homem ser a única criatura ôntica detentora de racionalidade e consequente vontade livre, e justamente por esse fato, ele possui uma dupla responsabilidade: cuidado consigo mesmo para não agir contra o propósito para o qual foi criado, e cuidado na interação com a natureza, na medida em que ela se for deixada em seu lugar natural se manterá em perfeito equilíbrio, pois, só o homem com sua vontade livre pode ferir o equilíbrio dos demais seres ônticos. Portanto, a relação do homem com a natureza ao invés de ser uma relação de senhorio, deve ser como uma relação de um irmão mais velho, de cuidado, zelo, e muita responsabilidade.

²⁶ Todas as criaturas antes de existirem de maneira concreta com forma e matéria, preexistiam em forma de arquetipos eternos e imutáveis em Deus (Cf. *De gen. ad. litt.*, V, 12, 28; 13, 29; 15, 33; *De civ. Dei.*, XI, 10, 3. Também: CAPANAGA, 1994, p. 56; GILSON, 2006b, p. 376-377). Porém, as criaturas não são meras cópias, mas partícipes das idéias divinas, na medida em que para ser, participam de seus protótipos eternos (Cf. *De trin.*, IV, 2, 4; V, 10, 11; VIII, 3, 4-5; *De gen. ad. litt. imp.*, 15, 57-59. Também: GILSON, 2006b, p. 405-406; OROZ RETA, 1998, tomo I, p. 278-279).

Conclusão

A pesquisa que ora concluímos investigou a filosofia da natureza em Santo Agostinho que emergiu de seu contato com três importantes tradições de pensamento: o maniqueísmo, a filosofia de Plotino e a teologia escriturística cristã. Analisamos que em cada tema, capítulo ou subcapítulo relacionado ao assunto, o hiponense explícita ou implicitamente, costurou as três tradições. Pois, debatendo questões levantadas pelos maniqueus, Agostinho construiu sua cosmologia filosófica com o apoio da cosmologia plotiniana e escriturística.

Vimos que Santo Agostinho outrora foi adepto do maniqueísmo, assim como da corrente filosófica neoplatônica plotiniana e, por consequência, abraçou a cosmologia de cada uma dessas duas linhas de pensamento. Após sua conversão ao Cristianismo acolheu a tese da *Creatio ex nihilo*, utilizando o livro escriturístico do *Gênesis* para dar fundamento revelacional, e a filosofia neoplatônica plotiniana para dar suporte filosófico à referida tese.

Apesar de fazer uso de vários princípios da filosofia neoplatônica, se afastou e os refutou quando esses conflitavam com a revelação bíblica. Portanto, Santo Agostinho parte da premissa de que o universo teve início através da criação *ex nihilo*, por um Deus todo poderoso, o único Ser necessário, e que todos os outros seres vieram a ser por terem recebido de Deus o seu ser. Como consequência disso, todo o universo é bom por natureza, e perfeitamente ordenado hierarquicamente, tendo cada criatura seu papel a cumprir no conjunto do cosmos. Sendo, portando, justamente na totalidade e integração do cosmos que reside sua perfeição e beleza.

Nosso trabalho foi estruturado em cinco capítulos contemplando duas áreas da cosmologia filosófica: os capítulos um a dois ligados à área da cosmogênese, os capítulos quatro e cinco relacionados à ordem cósmica, e o capítulo três, que de certa forma é uma consequência das duas áreas citadas, mas principalmente da primeira, ou seja, estudamos que o cosmos é naturalmente bom como consequência de ter sido criado e ordenado por Deus.

Por conseguinte, estudamos que a grande força motivadora e norteadora da cosmologia agostiniana foi o dualismo maniqueu, que entendia que o cosmos é resultado da mistura entre a luz (o bem) e as trevas (o mal), gerando assim seres que têm em suas naturezas partículas de luz e trevas, resultando assim a tese de que existem criaturas más e feias por natureza. Ou melhor, todos os seres que são feios, inúteis e nocivos segundo o entendimento humano são maus. Agostinho, como tivemos oportunidade de investigar, em valente debate contra a referida tese maniqueia e em defesa da cosmologia cristã, afirma que o cosmos possui uma única fonte, Deus, e como ele é o Sumo Bem, criou o mundo bom, em que todas as criaturas são boas e belas. O mundo não tem a mesma perfeição que seu Criador porque não foi criado de sua natureza, mas *ex nihilo*, existindo assim no cosmos diversos graus de perfeição nas criaturas, que como no platonismo de seu mestre Plotino será medido pela proximidade ontológica com Deus.

Logo, analisamos que questões como estas levantadas pelos maniqueus de seu tempo, intencionando demonstrar que a matéria sensível, o cosmos, bem como a fonte do cosmos é má, conduziu Agostinho a teorizar acerca de vários aspectos de sua cosmologia, desde a teoria do início e processo da formação do mundo, à teoria do ordenamento holístico-cósmico, defendendo a tese de que o cosmos tanto perspectivado em cada criatura em particular, como pelo prisma da totalidade é bom, belo e perfeito.

Outra marca da filosofia da natureza de Agostinho percebida em nosso trabalho, foi a constante influência da filosofia de Plotino, temas como: a matéria e a forma dos seres, as formas arquetípas

ou cosmos inteligível, a gradação ou despotencialização ontológica dos seres a partir do *Uno* como explicação para a existência da diversidade das perfeições das criaturas, o holismo, etc., é inegável que o hiponense estava fazendo uso de Plotino, é claro um uso conveniente ao debate que citamos e limitado segundo sua interpretação das *Escrituras*.

Entendemos que existem alguns temas que pelo escopo, espaço e tempo, não podemos aprofundar em nossa pesquisa, sendo importantes para averiguações futuras. A estética cosmológica, por exemplo, estudamos apenas nas entrelinhas como assunto correlato. Pretendemos em pesquisas futuras, devido ao fato de que o assunto é explorado com profundidade por Agostinho, investigar especificamente este aspecto da cosmologia do hiponense, o que não foi possível na presente pesquisa, pelos motivos que já mencionamos.

Outro assunto que entendemos ser viável para investigações futuras da filosofia da natureza em Santo Agostinho, é a possibilidade de fazer pontes entre a ecologia contemporânea e o holismo cosmológico do hiponense. Entendemos que o valor de um filósofo não se dá em seu poder de atualização, tampouco em ser ele fonte de algum pensador contemporâneo, na medida em que seja ele um filósofo antigo, medieval, moderno ou contemporâneo, é um ser situado historicamente trazendo marcas dos problemas de seu tempo embutidas em sua filosofia. Logo, seja qual for a sua periodização histórica, possui valor próprio, não sendo necessário ao pensar hodierno romper plenamente com o antigo, nem a este último ser passível de atualidade para ser importante. Levando em conta essas considerações, entendemos que o holismo cosmológica do pensador de Hipona possui um elevado grau de importância para pensar problemas tipicamente hodiernos, como o da relação do homem com o meio ambiente.

Atualmente o Ocidente alcançou tal nível tecnológico de exploração dos recursos naturais, que só não é maior que o exacerbado consumismo do homem contemporâneo, e visto que a

única fonte de bens para consumo é a Natureza, ela se mostra violada e esmagada em seu sutil equilíbrio com sinais claros de que não suportará por muito tempo a pressão causada pelo consumo e a técnica. Tornando-se costumeiro noticiar-se: a desertificação do solo; o envenenamento e falta de água; extremas ondas de calor; animais, plantas, árvores e ecossistemas em extinção; escassez dos combustíveis fósseis; efeito estufa; aquecimento global; derretimento das calotas polares, etc., que descortina uma natureza limitada com recursos naturais esgotáveis. A referida crise ambiental é tão explícita, que até mesmo o homem ocidental no cume de seu antropocentrismo passou a preocupar-se com o mundo, pois, as feridas ambientais começaram a ameaçar o seu estilo e qualidade de vida. No citado paradigma civilizacional a tônica da relação homem-natureza, será a de quem contempla a matéria prima, e a maior preocupação com a natureza será a de que não se esgote a matéria prima, para que não faltem produtos que assegurem nosso conforto e crescimento econômico.

Apesar de não existir nenhuma crise ambiental no século IV, Agostinho enfrentou uma crise de perspectiva acerca do mundo natural, na medida em que sua filosofia da natureza foi gestada durante a polêmica com os maniqueus, que ao se depararem com criaturas inúteis e nocivas ao homem afirmavam que o cosmos era desordenado, imperfeito e mau. Nosso pensador afirma que os maniqueus possuíam essa compreensão acerca do cosmos, por perspectivarem a natureza de forma fragmentada e não holística. Levando em consideração o fato de que boa parte dos filósofos da natureza hodiernos, afirma que a atual crise ambiental é decorrente de um prisma incorreto sobre a natureza¹, entendemos que a filosofia da natureza de Santo Agostinho possui um imenso poder de atualização, tendo muito a contribuir diante da referida crise. Já que em sua compreensão a natureza é criação de Deus, e

¹ Pensam assim diversos estudiosos ligados à Ecologia Filosófica como: Nancy Mangabeira Unger, Leonardo Boff, Fritjof Capra, Francisco Di Biase, Clotilde Tavares, Pierre Weil, etc.

qualquer criatura, independente de sua densidade ontológica, é fundamental no conjunto da totalidade cósmica, não possuindo sua utilidade medida pelas necessidades humanas, mas por cumprir seu papel teleológico na comunidade holístico-cósmica.

Em suma, Santo Agostinho elaborou um sistema reflexivo acerca da natureza, completo, complexo e com elevada densidade filosófica que se debruça sobre muitos problemas filosóficos com bastante competência, sem deixar nada a dever a qualquer cosmologia filosófica que como a do hiponense prescindia das descobertas das ciências tanto na modernidade como na contemporaneidade. Levando em consideração que viveu no século IV, em uma época em que os conhecimentos científicos estavam limitados ao campo da filosofia da natureza, constitui-se anacrônico analisar a referida cosmologia à luz das descobertas das ciências naturais dos tempos modernos, mas, por outro lado, na medida em que entendemos que a filosofia e a ciência não são discursos excludentes, mas complementares, é perfeitamente possível estudar o mesmo tema sob as duas perspectivas: a científica e a filosófica, logo, as reflexões agostinianas acerca do mundo permanecem ainda hoje com uma imensa vivacidade, e porque não dizer em alguns aspectos com elevada atualidade.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. Comentário Literal ao Gênesis. *In: Comentário ao Gênesis*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 15-498 (Coleção Patrística, n. 21).
- _____. Sobre o Gênesis, contra os Maniqueus. *In: Comentário ao Gênesis*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 499-591 (Coleção Patrística, n. 21).
- _____. Comentário literal ao Gênesis, inacabado. *In: Comentário ao Gênesis*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 593-643 (Coleção Patrística, n. 21).
- _____. **A Trindade**. Trad. e introd. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. 726 p. (Coleção Patrística, n. 7).
- _____. **A verdadeira religião**. 2. ed. Trad. e introd. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987. 213 p.
- _____. **A natureza do bem**. Trad. de Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. 81 p. Edição Bilingüe.
- _____. **Confissões**. 5. ed. Trad. de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulinas, 1984. 418 p.
- _____. **O livre-arbítrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. 294 p. (Coleção Patrística, n. 8).
- _____. **A cidade de Deus: contra os pagãos**. 4. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. parte II, 589 p. (Coleção Pensamento Humano).
- _____. **A doutrina cristã**. 2. ed. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2007. 284p. (Coleção Patrística, n. 17).

_____. **A ordem.** Trad. e introd. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística, n. 24).

_____. **A vida feliz:** diálogo filosófico. Trad. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993. 109 p.

_____. **Comentário aos salmos.** 2. ed. Trad. de Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 2008. Salmos 101-150, 1172 p. (Coleção Patrística, n. 9/3).

AGUSTIN, San. Del orden. *In: Obras completas de San Agustín.* Traducción introduccion y notas de Victorino Capanaga. 6. ed. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994, v. 1, p. 587-772. Edición Bilingüe.

_____. Ochenta y tres cuestiones diversas. *In: Obras completas de San Agustín.* ed. bilingüe. Trad. introd. y notas de Teodoro C. Madrid. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1995, vol. XL, p. 65-297.

_____. Replica a la carta llamada “Del Fundamento”. *In: Obras completas de San Agustín.* Trad., introd. y notas de Pio de Luis. ed. bilingüe. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1986, v. 30, p. 461-542.

_____. La música. *In: Obras completas de San Agustín.* ed. bilingüe. Trad. introd., y notas de Alfonso Ortega. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1988, vol. XXXIX, p. 49-361.

_____. De las costumbres de la Iglesia catolica y de las costumbres de los Maniqueos. *In: Obras completas de San Agustín.* Trad., introd. y notas de Teófilo Prieto. ed. bilingüe. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1948, vol. IV, p. 235-451.

ALTUNA, Luis Rey. **Qué es lo bello:** introducción a la estética de San Agustín. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1945. 197p.

APEL, Karl-Otto. **Estudos de Moral Moderna.** Trad. de Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes, 1994.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** Trad. para o Italiano de Giovanni Reale. Trad. para o Português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. vol. II, 695 p. Edição Bilingüe.

ARTIGAS, Mariano. **Filosofia da natureza**. Trad. de José Eduardo de Oliveira e Silva. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2005. 462 p.

AUBENQUE, Pierre. Plotino e o Neoplatonismo. In: CHÂTELET, François (org.). **História da filosofia**: idéias, doutrinas. Trad. de Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. v. 1. p. 199-214.

AZCONE, José Luiz. A importância na natureza como lugar da ação de Deus. In: **Simpósio de reflexão sobre a Ecoteologia Agostiniana a partir da América Latina**. São Paulo: Paulus, 1996. p. 27-81.

BERKHOF, Louis. **Teologia sistemática**. 4. ed. Trad. de Odayr Olivetti. Campinas: Luz Para o Caminho, 1990. 791 p.

BETTETINI, Maria. **La misura delle cose**: struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona. Milano: Rusconi, 1994. 268p.

BEZERRA, Cícero Cunha. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis: Vozes, 2006. 151 p.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Trad. de Sociedade Bíblica Católica; Paulus. São Paulo: Paulus, 1985. 2.366 p.

BEIERWALTES, Werner. **Agostinho e il neoplatonismo Cristiano**. Traduzione di Giuseppe Girgenti; Alessandro Trotta. Milano: Vita e Pensiero, 1995. p. 127, 128.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. 9. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2004. 582 p.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005. 669 p.

CAPANAGA, Victorino. Introduccion general: el universo Agustiniano. In: **Obras completas de San Agustín**. Traducción, introduccion y notas de Victorino Capanaga. 6. ed. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994, v. 1, p. 1-292.

CHAMPLIN, Russell Norman. **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**. São Paulo: Candeia, 2000. v. 1, 744 p.

_____.; BENTES, João Marques. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia**. 3. ed. São Paulo: Candeia, 1995. v. 1, 3, 4, 5.

CHÂTELET, François. Platão. *In*: Châtelet, François (Org.). **História da filosofia**: idéias, doutrinas. Trad. de Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. v. 1, p. 65-120.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo**: história, filosofia e religião. Petrópolis: Vozes, 2003. 175 p.

_____. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: Edipucrs; Recife: Unicap, 2002. 429 p.

DARWIN, Charles. A origem das espécies. *In*: CARVALHO, Eide M. Murta (Org.). **O pensamento vivo de Darwin**. São Paulo: Martin Claret, 1986. p. 13-22.

DE LUIS, Pio. Introdução. *In*: **Obras completas de San Agustín**. Trad., introd. y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1986, v. 30, p. 379-383.

EVANS, Gillian R. **Agostinho sobre o mal**. Trad. de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995. 270 p.

FARIA, Ernesto. **Dicionário latino-português**. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2003. 1081p.

FATTAL, Michel. **Plotin chez Augustin suivi de Plotin face aux Gnostiques**. Paris: L'Harmattan, 2006. 181p.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. 2. ed. Trad. de José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1997. 396 p.

GEISLER, Norman. **Enciclopédia de apologética**: respostas aos críticos da fé Cristã. Trad. de Lailah de Noronha. São Paulo: Vida, 2002. 932 p.

GUITTON, Jean. **Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971. 429 p.

GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. 591 p.

_____. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006b. 542 p.

GONZÁLEZ, Justo L. **E até aos confins da terra**: uma história ilustrada do Cristianismo. Trad. de Key Yusa. São Paulo: Vida Nova, 1995. v. 1, 177 p.

IGAL, Jesús. Introducción. General. In: **Enéadas**. Plotino. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1982. P. 28-32.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. 4. ed. Trad. de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 1413p.

JOLIVET, Régis. **San Agustín y el neoplatonismo cristiano**. Trad. de G. Blanco; o. Iozzia; M. Guirao ; J. Otero ; E. Pironio y J. Ogar. Buenos Aires: Ediciones C.E.P.A, 1932. 219 p.

JUAREZ, Agustin Una. Hermenéutica de las ideas: de Platón a Ockham passando por Filon y San Agustín. In. **Plotino, Porfirio, San Agustín**. Madrid: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofia, 1989. p. 173-230.

LAURENT, Jérôme. **Les fondements de la nature dans la pensée de Plotin**: procession et participation. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992. 253p.

MARITAIN, Jacques. **A filosofia da natureza**: ensaio crítico sobre suas fronteiras e seu objeto. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2003. 151p.

MARTHO, Gilberto. **A evolução dos seres vivos**. 7. ed. São Paulo: Scipione, 1992. 85 p.

MOLINARO, Aniceto. **Léxico de metafísica**. Trad. de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 2000. 136 p. (Coleção Filosofia).

_____. **Metafísica**: curso sistemático. Trad. de João Paixão Netto. São Paulo: Paulus, 2002. 162 p. (Coleção Filosofia).

MONDIN, Battista. **Quem é Deus?:** elementos de teologia filosófica. Trad. de Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1997. 447 p.

_____. **Curso de filosofia:** os filósofos do ocidente. 8. ed. Trad. de Bênoni Lemos. São Paulo: Paulus, 1981. v. 1, 227 p. (Coleção Filosofia).

MORESCHINI, Claudio. **História da Filosofia Patrística.** Trad. de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2008. 779p.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia.** Trad. de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001. tomo I, II, III, IV, 3132p.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. **A razão em exercício:** estudos sobre a filosofia de Santo Agostinho. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. 378p.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. Os diálogos de Cassiciacum. In: VV. AA. **Atualidade de Santo Agostinho.** Sorocaba: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Sorocaba, 1955. p. 149-172.

OROZ RETA, José. **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy.** Valencia: EDICEP, 1998. tomo I: La Filosofía Agustiniana.

PEÑA, Lorenzo. La identificación agustiniana de verdad y existência. Uma defesa filosófica. In: **Plotino, Porfírio, San Agustín:** II encuentro, 11-14 noviembre 1986. Salamanca: Sociedad Castellano – Leonesa de Filosofía, 1989. p. 149-172.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário grego-português e português-grego.** 7. ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990. 1054p.

PLATÃO. Timeu. In: **Diálogos de Platão.** Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1977. p. 35-112 (Coleção Amazônica).

PUECH, Henri-Charles. **Sobre el maniqueísmo y otros ensayos.** Traducción de María Cucurella Miquel. Madrid: Ediciones Siruela, 2006. p. 36).

PLOTINO. **Enéadas.** Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1982. liv. I, II. 538p.

_____. **Enéadas.** Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 2008. liv. III, IV. 559p.

- _____. **Enéadas**. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1998. liv. V, VI. 558p.
- _____. **Tratado das Enéadas**. Trad. de Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2000. 188 p.
- REALE, Gilvanni. **História da filosofia antiga**. 4. ed. Trad. de Marcelo Perine; Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1993. vol. I, 419 p.
- _____. **História da filosofia antiga**. 2. ed. Trad. de Marcelo Perine; Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2002. vol. II, 503p.
- _____. **História da filosofia antiga**. 3. ed. Trad. de Marcelo Perine; Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2002. vol. III, 475p.
- _____. **História da filosofia antiga**. 2. ed. Trad. de Marcelo Perine; Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2001. vol. IV, 608 p.
- _____.; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: antigüidade e Idade Média. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2002. vol. I, 693 p.
- _____.; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: do Romantismo até nossos dias. 7. ed. São Paulo: Paulus, 1991. vol. III, 1113 p.
- RIES, Julien. La création, l'homme et l'histoire du salut dan le de Genesi Contra Manicheos de Saint Augustin. In: VV. AA. **De Genesi contra os Manichaeos, de Genesi ad litteram liber imperfectus di Agostino D'Ippona**. Palermo: Edizioni Augustinus, 1991. p. 65-97.
- RUBIO, Fernando Bermejo. **El Maniqueísmo**: estudio introductorio. Madrid: Editorial Trotta, 2008. 299p.
- _____.; TORRENTS, José Montserrat. **El maniqueísmo**: textos y fuentes. Madrid: Editorial Trotta, 2008. 563p.
- SCIACCA, Michele Federico. **Saint Augustin et le néoplatonisme**: la possibilité d'une philosophie chrétienne. Paris: Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1956. 67 p.

SILVEIRA, Sidney. Santo Agostinho e o mal como privação de bens naturais. *In*: AGOSTINHO, Santo. **A natureza do bem**. Trad. de Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005, p. I – XXXI.

SVOBODA, Karel. **La estética de san Agustín y sus fuentes**. Trad. de Luis Rey Altuna. Madrid: Librería Editorial Augustinus, 1958. 350 p.

TAVARES, Clotilde. **Iniciação à visão holística**. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1996. 167 p.

VELASCO, Sírio Lopez. **Ética de la producción**: fundamentos. Campo Grande: CEFIL, 1994. 88 p.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Plotino**: um Estudo das Eneadas. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. 319p.

WEIL, Pierre. **Holística**: uma nova visão e abordagem do real. São Paulo: Palas Athena, 1990. 122p.