

# A BELEZA ONTOLÓGICA NA COSMOLOGIA FILOSÓFICA DE SANTO AGOSTINHO

The ontological beauty in philosophical cosmology of St. Augustine

*Ricardo Evangelista Brandão<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Santo Agostinho construiu a sua conceituação acerca da beleza do cosmos, motivado pelas inúmeras indagações e refutações maniqueias à cosmologia veterotestamentária as quais intencionavam demonstrar que a existência de algumas criaturas feias é a prova inquestionável de que o mundo sensível é a emanção resultada da mistura entre dois princípios ontológicos originários: a luz (o bem) e as trevas (o mal). Portanto, o problema fundamental levantado pelos discípulos de Mani é o seguinte: Se Deus é a única fonte do cosmos, e Ele é absolutamente e perfeitamente bom e belo, como explicar a existência de criaturas feias no cosmos. Contra os maniqueus, Agostinho defende a tese de que o cosmos é necessariamente belo, visto que Deus, além de criador é o mais perfeito que há, não poderia criar um mundo imperfeito, mal e despoído de beleza. Portanto, o mundo é por natureza, perfeito, bom e belo.

**Palavras-chave:** Santo Agostinho; Filosofia da Natureza; Estética; Maniqueísmo; O Belo.

**ABSTRACT:** St. Augustine built his conceptualization about the beauty of the cosmos, motivated by the numerous inquiries and maniqueas the Old Testament cosmology refutations which imagine that they demonstrate that the existence of some ugly creatures is unquestionable that the sensible world is the emanation of the resulted mixture between two test originating ontological principles: light (good) and darkness (evil). Therefore, the fundamental issue raised by the disciples of Mani is the following: If God is the only source of the cosmos, and He is absolutely and perfectly good and beautiful, how to explain the existence of ugly creatures in the cosmos. Against the Manichees, Augustine defends the thesis that the cosmos is necessarily beautiful, because God, as well as creator is the most perfect that there could not create an imperfect world, evil and naked beauty. Therefore, the world is by nature perfect, good and beautiful.

**Keywords:** St. Augustine; Philosophy of Nature; aesthetics; Manichaeism; The Belo

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia UFPE/UFPB/UFRN. E-mail: [ricardobrand75@gmail.com](mailto:ricardobrand75@gmail.com)

## **1 Beleza ontológica da natureza**

Um problema fundamental na estética da Natureza de Santo Agostinho, que de certa forma delimitou e delineou o conceito de beleza sensível no Filósofo de Hipona, foi um problema levantado pelos Maniqueus acerca da fealdade e maldade natural do cosmos. Já adiantamos que o feio e o mal destacados pelos oponentes de Agostinho, na medida em que estão relacionados com as criaturas que compõe o cosmos, se referem às criaturas não morais principalmente, assim, este feio e mal não é moral, mas trata-se de deformações estéticas na aparência no caso da fealdade, e na funcionalidade apropriada desses entes no caso da maldade. Neste preciso caso, sem dúvida, o feio na medida em que é na compreensão dos de Mani uma deformação estética, é um desvelar da maldade natural do cosmos. E igualmente nesse sentido, quando um ente do mundo não possui uma funcionalidade que eles entendem ser apropriada, em sua má funcionalidade é feio. No mesmo caminho em sua refutação segue Agostinho, e nesse caso o belo está relacionado com a forma estética das criaturas, mas também é uma manifestação da bondade natural do cosmos, que igualmente não é bondade moral visto que a maior parte dos componentes do mundo não são seres morais, mas a bondade de cada ente da Natureza no presente debate trata-se do cumprir o propósito para o qual foi designado no ato da criação pelo Criador.

As questões levantadas pelos Maniqueus com relação a fealdade e maldade do cosmos, estão disseminados nas obras de Santo Agostinho, possuindo assim diversas formas de apresentar o mesmo problema. Porém, na medida em que em seus textos, mas principalmente nas obras antimaniqueias o filósofo escreve como estando em constante debate, as ditas questões algumas vezes são explícitas sendo anunciadas pelo autor como indagações maniqueias, todavia em não poucas vezes, e nos arriscaríamos a dizer que na maior parte das vezes elas estão implícitas no texto. Com relação a estas últimas, Agostinho disserta como se estivesse respondendo ou mesmo refutando alguma problemática, sem, contudo explicitar textualmente essas questões, porém a refutação é tão clara que não é difícil perceber qual ou quais as questões estão sendo respondidas. Nesses casos é possível que ele estivesse respondendo a uma pergunta que de fato lhe foi feita por um interlocutor da dita seita, ou simplesmente antecipando um problema que poderia ser verbalizado por alguém que possuísse

o arcabouço de pensamento desta gnose. Citamos a seguir uma das versões dessa problemática, exposta em forma de pergunta no *De Genesi contra Manichaeos*:

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 aos homens? E muitos são nocivos e infundem medo.” Ao expressarem assim, não percebem como todas as coisas são belas para o seu Criador e Artífice, o qual se vale de todas as coisas para o governo do universo que ele domina com sua lei suprema (*De Gen. contra man.*, I, 15, 25)<sup>2</sup>.

O questionamento Maniqueu que frequentemente explícita ou implicitamente nos apresenta Agostinho acerca do assunto objeto de nossa análise, a despeito de diverso segue o seguinte padrão: pretende ridicularizar ou refutar a cosmologia do *Hexameron*<sup>3</sup> veterotestamentário; focaliza algumas criaturas: desprovidas de atrativos estéticos segundo a ótica humana, nocivas ao homem, aparentemente fora da ordem que eles entendem ser mais apropriada; por fim, objetam demonstrar o quão incoerente é defender a ideia de um Deus criador como a relatada no *Hexameron*. Na pergunta apresentada na última citação, segue-se o mesmo padrão que apresentamos. No contexto da períclope a cima, Santo Agostinho está interpretando de maneira alegórica o texto bíblico do *Gênesis* 1, 24-25<sup>4</sup>, aonde é descrito no do relato dos seis dias da criação o sexto dia, que o Pensador foca a sua análise na origem dos animais domésticos e selvagens<sup>5</sup>. Portanto a indagação citada faz parte da interpretação do texto do *Gênesis*, nos dando a entender que seus inimigos de debate criticavam o relato genesíaco não aceitando a criação de alguns animais por Deus. É o próprio Agostinho que afirma que o problema fora levantado pelos Maniqueus logo depois de no contexto anterior imediato transcrever o relato da criação de animais domésticos e feras, assim o foco da seita é encontrar

<sup>2</sup> “Solent etiam istam Manichaei movere quaestionem ut dicant: Quid opus erat ut tam multa animalia Deus faceret, sive in aquis, sive in terra, quae hominibus non sunt necessaria? Multa etiam pernicioosa sunt et timenda. Sed cum ista dicunt, non intelligunt quemadmodum omnia pulchra sunt conditori et artificii suo, qui omnibus utitur ad gubernationem universitatis, cui summa lege dominatur” (*De Gen. contra man.*, I, 15, 25).

<sup>3</sup> *Hexameron* provém da cunhagem dos termos gregos εἶς (seis) e ἡμέρα (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.

<sup>4</sup> “Deus disse: ‘que a terra produza seres vivos segundo a sua espécie: animais domésticos, répteis e feras segundo a sua espécie’ e assim se fez. Deus fez as feras segundo sua espécie, os animais domésticos segundo sua espécie e todos os répteis do solo segundo sua espécie, e Deus viu que isso era bom” (*Gn.*, 1, 24, 25).

<sup>5</sup> Além dos citados animais, também faz parte do sexto dia a criação do Homem (Cf. *Gn.*, 1, 24-27).

inconsistência no *Hexameron* bíblico, pelo fato do mesmo atribuir a Deus a criação dessas criaturas. Outro fator a destacar no citado texto, é que apesar da questão focar a não necessidade e a nocividade de algumas criaturas para o homem como defeitos da criação, Nosso Filósofo em sua resposta acrescenta o sentido estético (*non intelligunt quemadmodum omnia pulchra sunt conditori et artifici suo* - não percebem como todas as coisas são belas para o seu Criador e Artífice), que nos possibilita interpretar que entre as indagações e refutações dos discípulos da mencionada seita, a fealdade das criaturas igualmente eram utilizadas como argumento para provar que o cosmos não foi criado por um único Deus. É possível que algum leitor observando o fragmento que citamos, devido ao fato de que a pergunta dos Maniqueus abordou a necessidade e nocividade de forma explícita, interprete que a expressão *omnia pulchra* da resposta de Agostinho seja apenas uma metáfora para assegurar a utilidade das criaturas para o Criador. Não negamos que a utilidade esteja presente no contexto da compreensão do Filósofo, e que de certa forma o conceito de utilidade esteja relacionado ao belo na analisada perícopé, porém reforçamos que sem dúvida o conceito principal presente com o uso do termo *pulchrum* é estético, ou seja, na ótica do Deus o criador do cosmos todas as criaturas são belas independentemente de serem úteis para o homem.

Na intenção de fortalecer a interpretação de *pulchrum* com sentido estético ventilado no último parágrafo que para nosso trabalho é fundamental, cabe citar o contexto imediato em que o Pensador de Hipona desenvolve a resposta a pergunta, que em nossa interpretação esclarece o sentido do termo utilizado no texto citado sob nossa análise:

Eu confesso que ignoro por que foram criados os ratos e as rãs ou as moscas ou os vermes, mas percebo que todas as coisas são belas no seu gênero, embora, devido a nossos pecados, muitas coisas nos pareçam adversas. [...] Com efeito, esses palradores e ignorantes não nos aborreceriam tanto, se elevassem a Deus criador seus louvores em todas as partes, ao observarem todas as belezas, tanto as sublimes como as ínfimas (*De Gen. contra man.*, I, 16, 26)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> “*Ego vero fateor me nescire mures et ranae quare creatae sint, aut muscae aut vermiculi: video tamen omnia in suo genere pulchra esse, quamvis propter peccata nostra multa nobis videantur adversa. [...] Quod si cogitarent isti loquacissimi et ineptissimi, non nobis taedium facerent, sed ipsi considerando omnes pulchritudines et summas et infimas, Deum artificem ubique laudarent*” (*De Gen. contra man.*, I, 16, 26).

Assim sendo, em complemento a resposta a indagação de seus adversários, Agostinho confessa a dificuldade da questão, mas ao apresentar a sua tese holística para a economia do universo, afirma que apesar da impossibilidade da plena compreensão de o porquê da existência de algumas criaturas devido ao obscurecer de nossas mentes por causa da entrada do pecado no mundo, percebe que todas as criaturas são belas em seu próprio gênero (*video tamen omnia in suo genere pulchra esse*), e que quando contemplamos a criação é possível se encontrar beleza em todas as criaturas independente de sua importância para o homem ou para ordem cósmica. Logo, entendemos que iluminados por esse texto não há dúvida de que o sentido de *pulchrum* no *De Gen. contra man.*, I, 15, 25 é principalmente estético. No momento não queremos entrar no teor das afirmações expostas enquanto defesa da beleza ontológica da criação, o que faremos em momento apropriado, mas apenas assegurar o fato de que a questão Maniqueia não versa apenas acerca da utilidade e periculosidade de alguns entes do mundo, mas também toca a fealdade, como é corroborado pelo teor da resposta do Hiponense que ressalta a beleza para a contemplação divina e humana de todos os entes da criação, inclusive das criaturas atacadas pelos rivais de Filósofo. Portanto, a despeito do fato de que a questão exemplificada por Agostinho não tocar textualmente no problema estético, pelo teor da resposta, a fealdade das criaturas também está presente enquanto argumento para provar a tese dos de Mani, tornando assim a questão uma problemática igualmente estética.

Em suma, diante desses introdutórios esclarecimentos, a problemática central levantada pelos Discípulos de Mani, que guiará Agostinho na defesa de um cosmos otologicamente belo, nós podemos resumir nas seguintes questões: é fato histórico que o cristianismo defende a tese de que o universo foi criado por um único Deus, levando em consideração o fato de que esse Deus além de criador, também é poderoso e perfeitamente belo e bom, e igualmente considerando a incontestável existência de criaturas feias, repugnantes, deformadas e que nos causam repugnância, como explicar a existência dessas criaturas feias e más em um universo criado por um Deus bom? Ou o Deus criador não é tão perfeitamente belo e bom como almeja o Cristianismo Católico, visto que mesmo sendo onipotente, e, portanto tendo poder para criar um mundo perfeitamente belo e bom, criou criaturas feias e deformadas na ordem cósmica; ou ele apesar de perfeitamente belo e bom não teve poder para tornar efetivo um cosmos perfeito esteticamente e em sua funcionalidade, não sendo assim um Deus todo

poderoso? Essa problemática levantada pelos Maniqueus, em essência pretende trazer a tona um dilema em que na compreensão deles torna inconciliável a ideia de um Deus único onipotente, belo e bom. Ou seja, ou Deus não é todo poderoso ou não é perfeitamente belo e bom.

A questão apresentada trata-se de um problema imenso para Santo Agostinho se debruçar, todavia para os oponentes dele não se apresentava como um problema de difícil solução, na medida em que afirmavam em sua cosmologia uma terceira via de explicação que mantinha o grande poder de Deus sem, no entanto diminuir a sua beleza e bondade. Os discípulos de Mani dissolviam o citado problema com a ideia de que não existe uma fonte única que deu origem ao cosmos como afirmava o Cristianismo Católico, mas como outrora comentamos, entendiam que existiam dois princípios ontológicos eternos responsáveis pela origem por meio de emanção do universo, a Luz, também nominado de Deus e qualificado e chamado de O Belo em si e o Bem em si; e o princípio Trevas chamado de Diabo, e qualificado e nominado de o Feio em si e o Mal em si. Portanto, segundo os Maniqueus o cosmos longe de ter uma única fonte, é decorrente tanto em sua origem como em sua constituição da união substancial da Luz e Trevas, na origem pelo fato dessas duas entidades gerarem a matéria e conseqüentemente todo o universo com a emanção provocada pela guerra pré cósmica, e em sua constituição justamente pelo fato dessa geração se dar por emanção das duas fontes, de forma que partículas dos princípios ontológicos estão espalhados e amalgamados em todos os seres do mundo. Assim sendo, tanto o belo e o bem como o feio e o mal estão presentes nos seres do mundo, não sendo difícil explicar a presença da fealdade no mundo, visto que esse último, seja qual for a maneira que se manifeste, seja em uma cobra, escorpião, barata, símio, na feiúra da lua quando comparada com o sol, ou em qualquer ente da natureza que nos provoque repulsa não provém do Deus da luz, mas da mistura de partículas das duas entidades ontológicas primordiais, de forma que em todo o nosso cosmos está presentes o feio e o belo. Contudo os entes cósmicos mas propriamente considerados como feios, em suas constituições foram emanados de forma mais densa por fragmentos das Trevas em detrimento dos fragmentos da Luz. Assim os discípulos de Mani conseguiam explicar sem grande dificuldade a presença do feio no mundo, sem contudo comprometer a beleza e bondade de Deus (que é o princípio Luz) (Cf. DE BRUYNE, 1963, tomo II, p. 268-269). Ou seja, o feio e o mal estão presentes no

mundo, mas não é Deus o seu criador, logo, Deus apesar da existência do feio e do mal, é perfeitamente belo e bom.

Levantado o problema, em resposta ao mesmo Agostinho enfaticamente afirma não haver um real dilema, mas que é perfeitamente possível defender a geração do cosmos por um único Deus, e igualmente que esse Deus é perfeitamente belo e bom. E, além disso, diríamos que não só não há um verdadeiro dilema segundo a cosmologia abraçada pelo Filósofo, mas, que também devido a tipo de cosmogênesi por ele defendida sob hipótese alguma o cosmos pode ser considerado feio, sendo o universo belo e bom por natureza. No tratado *De natura boni* um dos textos mais importantes que enfrenta a indagação maniqueia, o Pensador expressa com clareza a inexistência de um dilema na mesma:

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)<sup>7</sup>

Portanto a obra *De natura boni* é iniciada 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, e na medida em que o belo nessa obra é considerado como uma forma do bem, podemos dizer que tudo o que de Deus proveio é necessariamente belo<sup>8</sup>. Sendo assim, toda natureza, na medida em que por

---

<sup>7</sup> “*Summum bonum quo superius non est, Deus est: ac per hoc incommutabile bonum est; ideo vere aeternum et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo. [...] Quia ergo bona omnia, sive magna, sive parva, per quoslibet rerum gradus, non possunt esse nisi a Deo. Omnis autem natura in quantum natura est, bonum est*” (*De nat. boni*, 1). No *Sobre a Cidade de Deus*, O Filósofo interpretando texto do Êxodo 3:14, em que Deus em diálogo com Moisés se denomina “Eu Sou”, afirma que Deus é o sumo ser e que deu ser a cada criatura sem, contudo retirar algo de sua essência: “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, não, porém, o ser em grau sumo, como é Ele” (*De civ. Dei.*, XII, 2). “*dixit Deus, quando Moysen mittebat ad filios Israel: Ego sum, qui sum. Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit; rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est*” (*De civ. Dei.*, XII, 2).

<sup>8</sup> Somos cientes do fato de que no *De natura boni* o belo sensível é uma categoria ou expressão do bem no cosmos, logo, a beleza ontológica é uma consequência da bondade ontológica. Porém devido ao fato de que em nossa tese investigamos a beleza sensível presente de forma diversa na Natureza, focaremos nossa atenção no belo, e quando houver necessidade citar a beleza e bondade do cosmos, devido ao nosso foco citaremos a beleza e em seguida a bondade.

Deus foi criada, é bela, embora existam belezas maiores e menores, quer dizer, uma hierarquia ontológica na medida em que existem graus de perfeição diversos, e estética visto que há gradação de belezas variadas na criação. Todos esses graus de beleza e perfeição devem seu existir, e conseqüentemente suas belezas e bondades a Deus. Santo Agostinho não faz distinção entre existência e beleza, pois, concebe a beleza na criação como ontológica, ou seja, uma criatura é bela só pelo fato de ser ou existir.

Embora Santo Agostinho tenha afirmado que Deus é a única fonte do cosmos e que esse último é necessariamente belo, sabemos que isso não basta para resolver a problemática dos discípulos de Mani, na medida em que até aqui embora se tenha resolvido dilema, aumentou a dificuldade do problema, pois, é sabido que um Deus belo e bom por natureza não poderia criar um cosmos feio, resta saber como acomodar nesse cosmos belo criaturas feias, ou que ao menos são aparentemente feias. Assim iremos explicitar de que forma e com que fundamentos teóricos, o pensador tentou resolver esse difícil problema.

## **2 O problema do feio diante da beleza ontológica do cosmos**

Com a *creatio ex nihilo* Aurélio Agostinho deixa bem estabelecido a tese de que o universo possui apenas uma fonte, e que por conseqüência o cosmo é naturalmente belo. Porém, essa afirmação não diminui o problema levantado pelos Maniqueus, muito pelo contrário o aviva ainda mais, pois, diante de um cosmos necessariamente belo como explicar a fealdade presente em algumas criaturas? Doravante exporemos a maneira como o Pensador se esforça para resolver o difícil problema. O primeiro pensamento que nos vêm a mente com a afirmação da beleza necessária do cosmos, com a constatação da existência de criaturas feias na Natureza é de que essa tese é insustentável por se tratar de uma tese que se auto anula, pois, se afirmamos a universalidade da beleza, basta um criatura feia para por a baixo a tese defendida. Segundo Nosso Pensador não há contradição alguma em se defender um cosmos universalmente belo, simplesmente porque não existem criaturas naturalmente feias, logo a fealdade acusada em algumas criaturas é apenas aparente, não passando de mero erro de perspectiva.

Não devemos esquecer que a beleza das criaturas sensíveis é uma conseqüência da bondade natural do cosmos (Cf. SVOBODA, 1958, p. 233-234; *De nat. boni.* 1; 13), logo, os

argumentos elencados para explicar a inexistência do feio são da mesma categoria dos utilizados para afirmar a não existência do mal. Todos os argumentos desenvolvidos por Agostinho nesse assunto tem em comum, que em algum aspecto partilham da ideia Plotiniana da gradação ontológica a partir do Uno, ou despontencialização ontológica devido ao afastamento dos entes da fonte da qual tudo emana, o Uno.

Assim sendo, embora todas as criaturas sejam belas apenas pelo fato de existirem pelos motivos que já amplamente comentamos, isso não quer dizer que todas as criaturas possuam o mesmo nível de beleza, existindo assim no conjunto do cosmos belezas de variados níveis. Ou seja, na medida em que todas as criaturas foram criadas *ex nihilo* não são da mesma natureza de Deus, visto que não constituem uma continuidade substancial de sua fonte, e assim sendo não possuem o mesmo nível de perfeição do Criador e por conseguinte não têm necessidade de serem perfeitamente belas como é Deus, que é a própria beleza e fonte de tudo o que é belo. Neste caso, por um lado a criatura não é perfeitamente bela por ter sido criada do nada, mas por outro é criada por um Deus que sendo a própria beleza não pode criar algo feio, assim, a beleza no cosmos é universal, mas de diferentes graus de perfeição, e algumas criaturas que são consideradas feias simplesmente possuem um grau de beleza inferior, como nos desvela essa interessante períclope:

[...] todo e qualquer sentimento, grande ou pequeno; toda e qualquer luz grande ou pequena; toda e qualquer suavidade, grande ou pequena; toda e qualquer medida, grande ou pequena; toda e qualquer beleza, grande ou pequena; toda e qualquer paz, grande ou pequena; e os demais bens semelhantes a esses, espirituais ou corporais; todo e qualquer modo, toda e qualquer espécie, toda e qualquer ordem, grandes ou pequenos; tudo isso não pode proceder senão do Senhor Deus (*De nat. boni. 13*)<sup>9</sup>.

Percebamos que segundo o fragmento citado, existem bens e consecutivamente belezas de diversos graus na Natureza, e todas provém de Deus e são belas por procederem de Deus. Assim existem no mundo belezas grandes e belezas pequenas (*omnis pulchritudo et magna et parva*), quanto as grandes nada se tem a objetar, mas as pequenas os adversários de

---

<sup>9</sup> “[...] *omnis sensus et magnus et parvus, omne lumen et magnum et parvum, omnis suavitas et magna et parva, omnis mensura et magna et parva, omnis pulchritudo et magna et parva, omnis pax et magna et parva, et si qua similia occurrere poterunt, maximeque illa quae per omnia reperiuntur, sive spiritalia sive corporalia, omnis modus, omnis species, omnis ordo, et magnus et parvus, a Domino Deo sunt*” (*De nat. boni. 13*).

Agostinho devido a um prisma deformado entendem que essas são feias simplesmente por não possuírem o mesmo grau de belezas de outras consideradas mais belas. Assim, enfatiza o pensador que as criaturas que são carentes de um grau maior de beleza, em hipótese alguma são feias, mas possuem belezas de graus inferiores quando comparadas a outras de espécies consideradas mais belas, contudo, elas são belas em si mesmas dentro de sua espécie e apenas são menos belas quando indevidamente comparadas com outras de belezas avaliadas como superiores. O argumento aqui exposto se baseia no fato de que o cosmos não possui o mesmo grau estático de perfeição e beleza, o que abre espaço a refutação da tese de que existem criaturas feias por natureza, pois as criaturas não tem a menor necessidade de terem o mesmo grau de beleza que outras, e a sua fealdade aparente não passa de uma gradação menor de beleza pré estabelecido pelo ordenador do cosmos, estando assim perfeitamente coerente com a ordem cósmica. Qualquer criatura é bela, e mesmo os seres de belezas inferiores, em sua pouca beleza além de serem belas em si mesmas igualmente cooperam para a beleza da ordem do cosmos.

Portanto, as criaturas consideradas feias, são assim perspectivadas simplesmente porque as pessoas em sua contemplação ao invés de admirá-las em si mesmas, em suas simetrias ou mesmo harmonias entre as suas diversas partes, as comparam com outras de espécies diferentes com belezas mais elevadas. Santo Agostinho nos dá um exemplo muito claro desse equívoco comentando acerca do corpo do símio. Pois, o corpo do macaco é caracterizado como feio, imperfeito e disforme, 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 períclope supra comentada:

Mas, para que o que estamos dizendo seja compreendido, e satisfaça até aos mais rudes, 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)<sup>10</sup>.

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 (*interrogentur utrum corpori simiae possit nocere corruptio. Quod si potest, ut foedius fiat; quid minuit, nisi pulchritudinis bonum?*). Note que com a corrupção do corpo do símio, o que diminui nele é justamente a *pulchritudinis bonum*, o bem da beleza, claramente a beleza é aqui compreendida como uma tipo de bem dos corpos. Essa interpretação, entendemos ser notória, visto que o corpo do macaco foi escolhido por Agostinho exatamente por ser carente de beleza em comparação como outros corpos e com o corpo humano, na intenção de destacar a tese de que se até o feio corpo do símio pode ficar mais feio, é sinal de que alguma beleza que é um bem o citado corpo ainda tem para corromper. 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.

---

<sup>10</sup> “*sed ut quod dicimus intellegatur, et nimium tardis satis fiat, vel etiam pertinaces et apertissimae veritati repugnantes cogantur quod verum est confiteri, interrogentur utrum corpori simiae possit nocere corruptio. Quod si potest, ut foedius fiat; quid minuit, nisi pulchritudinis bonum? Unde tamdiu aliquid remanebit, quandiu corporis natura subsistit. Proinde si consumpto bono natura consumitur, bona ergo est natura*” (*De nat. boni.*, 15).

A argumentação elaborada por Agostinho no último fragmento citado, diante da íntima relação que há entre o bem e o belo, fazendo esse último ser um aspecto do primeiro, nos autoriza a dizer que da mesma forma que o bem é degradado com a corrupção, a beleza na medida em que é uma forma do bem na Natureza, igualmente é diminuída com a citada corrupção. Assim, visto que Agostinho intenciona afirmar que não existe criatura má por natureza, pois, se ela existisse não seria mais possível corrompe-la e quando isso acontece é porque o ente na Natureza já foi totalmente corrompido chegando a inexistência, semelhantemente toda e qualquer criatura, por mais disforme que pareça, se ela pode ficar ainda mais disforme é porque alguma beleza ela possuía embora mínima, portanto, a única possibilidade dela ficar feia por natureza seria se ela se corrompesse absolutamente, e se isso acontecesse esse ente já não existiria, não existindo assim criaturas feias e mas por natureza<sup>11</sup>.

O argumento da corrupção para asseverar a inexistência do feio e do mal no cosmos, é bastante utilizado por Agostinho para explicar o belo apesar da fealdade aparente de algumas criaturas, de forma que vale apenas nos aprofundarmos um pouco mais na natureza dessa linha

---

<sup>11</sup> 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. Pois eis algo totalmente absurdo: uma natureza tornar-se incorruptível por sua própria corrupção. 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.). “*Omnis natura quae minus bona fieri potest bona est; et omnis natura dum corrumpitur, minus bona fit. Aut enim non ei nocet corruptio. Et non corrumpitur; aut si corrumpitur, nocet ei corruptio: et si nocet, minuit aliquid de bono eius, et eam minus bonam facit. Nam si penitus eam privat omni bono, quidquid eius remanebit, iam corrumpi non poterit; quia nullum erit bonum cuius ademptione possit nocere corruptio: cui autem non potest nocere corruptio, non corrumpitur. Porro natura quae non corrumpitur, incorruptibilis est: erit ergo natura, quod absurdissimum est dicere, corruptione facta incorruptibilis. Quapropter quod verissime dicitur, omnis natura in quantum natura est, bona est: quia si incorruptibilis est, melior est quam corruptibilis; si autem corruptibilis est, quoniam dum corrumpitur minus bona fit, sine dubitatione bona est. Omnis autem natura aut corruptibilis est, aut incorruptibilis. Omnis ergo natura bona est*” (*De lib. arb.*, III, 13, 36b.). Ou seja, toda natureza é boa, tanto a corruptível com a não 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. 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 se 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). Ver também *De nat. boni.*, 4.

de argumentação. No opúsculo *Contra epistulam quam vocant Fundamenti*<sup>12</sup> o hiponense afirma que diversas coisas são chamadas de seus antônimos ao ser atacadas pela corrupção: “Porém a corrupção da alma sábia se denomina ignorância [...]; a corrupção da saúde de um corpo animado, dor e enfermidade; a corrupção das forças, cansaço; a do descanso, fadiga. A corrupção da beleza em um único corpo, fealdade [...]” (*Contra ep.Fund.*, 35)<sup>13</sup>. Neste caso, segundo o texto exposto a corrupção da beleza de um corpo seria denominada de feiúra, mas, contudo, fica uma dúvida: de fato a corrupção da beleza do corpo é feiúra, ou apenas é assim nominada pelas pessoas? A primeira alternativa simplesmente não cabe na estética agostiniana, pois se assim fosse o feio seria uma realidade e derrubaria a tese da beleza ontológica da criação. Logo, apenas resta a segunda, a corrupção do belo é chamada de fealdade, sem de fato o ser, e será demonstrar argumentativamente essa ideia o esforço de Santo Agostinho, o que doravante investigaremos.

Assim sendo, já sabemos que quando a corrupção ataca algo belo, o objeto corrompido a despeito de ser chamado (*vocatur*) de feio, não se torna feio, mas apenas menos belo, mas, o que de fato é a corrupção? Levando-se em consideração o fato de que a corrupção diminui a beleza de algo, seria ela o feio? No objetivo de demonstrar a real natureza da corrupção analisaremos mais um texto da *Contra epistulam quam vocant Fundamenti* em que o pensador é extremamente claro acerca da real natureza da corrupção:

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)<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> 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).

<sup>13</sup> “*Sed corruptio peritae animae inperitia vocatur [...]; deinde in corpore animato corruptio sanitatis dolor et morbus; corruptio uirium lassitudo; corruptio quietis labor; deinde in ipso solo corpore corruptio pulchritudinis foeditas*” [...] (*Contra ep.Fund.*, 35).

<sup>14</sup> “*Verumtamen uidere iam facile est nihil nocere corruptionem, nisi quod labefacit naturalem statum, et ideo eam non esse naturam, sed contra naturam. Quodsi nom inuenitur in rebus malum nisi corruptio et corruptio non est natura, nulla utique natura malum est*” (*Contra ep.Fund.*, 35).

Portanto, segundo o Hiponense não existe natureza feia ou má, pois apenas se a criatura deixasse de existir seria de fato feia visto que só assim não haveria mais nada para se degradar tornando-a menos bela. O termo chave da citação a cima é *corruptio*, e para evitar confusões com a corrupção moral<sup>15</sup>, entendemos que a melhor palavra que expressa o conceito tratado no texto é o ato de degradar-se, ou a degradação, isto é a deterioração de uma determinada substância até torná-la deficiente em sua natureza. Assim, *corruptio* que conduz o ser ao não ser, e consecutivamente as criaturas belas ao estado de feiúra que é a inexistência, ela própria não pode ser com propriedade o mal e o feio, visto que a *corruptio* na medida em que existe nas naturezas (*et ideo eam non esse naturam, sed contra naturam* – portanto, ela não é uma natureza, mas algo contra a natureza), não possui consistência ontológica, não existindo em si mesma, mas apenas em uma substância. Logo, a *corruptio* não é uma substância, mas apenas existe enquanto defecção das substâncias, e visto que ela em si mesma não é nada, embora possamos considerá-la como feio ou mal por conduzirem as substâncias a um estado de menos beleza e bondade<sup>16</sup>, não convém chamá-la com propriedade de mal ou feio por ela não ser uma substância.

Como vemos no fragmento supra, o Hiponense enfatiza a ideia de que a *corruptio* não possui consistência ontológica, contra o risco de entrar em contradição, pois, se ela fosse um ser, e Deus sendo a fonte de todos os seres, seria o criador de um ser mal e, por conseguinte feio. 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 Deus<sup>17</sup>. Logo, Deus as criou

---

<sup>15</sup> O próprio Agostinho não faz essa distinção que aqui propomos por tratarmos da beleza do cosmos, mas ele trata *corruptio* indistintamente, tanto para a esfera moral como para a Natural.

<sup>16</sup> Por isso afirma o pensador nas Confissões que a corrupção mesmo não sendo o mal pode para efeito de puramente didático ser considerado mal, por degradarem as substâncias a ponto de as conduzirem ao mal e ao feio que é a inexistência: “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)

<sup>17</sup> 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, 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.

em estado de corruptibilidade, e 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 fosse o mal ele criou a condição de possibilidade do mal.

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

Além da corrupção, outra ideia deveras interessante apresentada do *De natura boni* 15 que vale destacar, é o fato de que no contexto anterior imediato o pensador de Hipona adverte que o problema que levam seus opositores Maniqueus a entenderem que criaturas de menor grau de beleza como o macaco são feias, está no fato de não considerarem o símio em si mesmo com sua simetria, harmonia entre as partes e na sua unidade, mas apenas em comparação com criaturas de espécie diferente como o homem, que obviamente por possuir uma densidade estética mais elevada é mais belo que o macaco. Portanto, diante da disparidade de beleza entre o símio e o homem consideram indevidamente o primeiro como feio em comparação com o segundo, como assevera o filósofo:

Entre esses bens, há alguns de ordem inferior que são denominados com nomes contrários, ao serem comparados com os que são de ordem superior. Assim, em comparação com a forma humana, que tem maior beleza, a beleza do macaco é dita disforme; e isso basta para que os ignorantes se equivoquem e julguem que aquele é um bem, e esta um mal, sem atentar para o modo próprio e conveniente ao corpo do macaco, à simetria de um e de outro lado dos membros, à harmonia das partes, o cuidado na sua conservação [...] (*De nat. boni*. 14)<sup>18</sup>.

Notemos na perícopie supracitada, que o macaco não é considerado feio por Agostinho, mas que a: *simiae pulchritudo deformitas dicitur*, que traduzindo hermeneuticamente seria: a beleza do macaco é dita disforme, ou considerada como deformidade. Pelo autor o símio é considerado belo (*simiae pulchritudo*), mas para alguns a beleza do macaco é *deformitas*. *Deformitas* no contexto em que foi usada, é um substantivo latino que expressa um conceito estético em que a forma de algo encontra-se alterada tomando-

---

<sup>18</sup> “*Sed in his omnibus quaecunque parva sunt, in maiorum comparatione contrariis nominibus appellantur: sicut in hominis forma quia maior est pulchritudo, in eius comparatione simiae pulchritudo deformitas dicitur: et fallit imprudentes, tanquam illud sit bonum, et hoc malum; nec intendunt in corpore simiae modum proprium, parilitatem ex utroque latere membrorum, concordiam partium, incolumitatis custodiam [...]*” (*De nat. boni*. 14)

se por base comparativa um padrão estabelecido igualmente estético, assim, *deformitas* seria uma deformidade de algo que encontra-se disforme ou feio em relação com seu padrão adequado de forma. Neste caso particular considerar *simiae pulchritudo* como *deformitas* não é justo, pois, o padrão estético utilizado para se comparar com o *simiae é hominis forma*, e a forma humana sendo estética e ontologicamente superior ao símio, conseqüentemente seria mais belo. Contudo, poderíamos dizer que diante do até aqui exposto, que o padrão de beleza adequado para medir a beleza e deformidade do macaco seria um macaco esteticamente superior, porém, levando-se em consideração o fato de que a fealdade não é uma possibilidade na estética do hiponense, não sendo possível encontrar um padrão de símio que seria o belo para com ele atestar a beleza ou feiúra dos outros símios, esta conclusão não é afirmada na períclope analisada. O que é dito é simplesmente que as pessoas conduzidas por uma perspectiva errada ao comparar a forma humana com a do macaco, devem perspectivar o símio em si mesmo, em seu modo próprio (*nec intendunt in corpore simiae modum proprium* – não consideram o corpo do macaco em seu modo próprio). *Modum proprium* no contexto da passagem interpretada, quer dizer maneira de ser ou modo de ser, ou seja, os maniqueus consideram a beleza do símio como fealdade porque não percebem o macaco em seu próprio modo de ser. Cada entidade do cosmos, independente da sua dimensão na hierarquia da Natureza, tem sua beleza própria, ou dizendo de outra forma é bela em si mesma, independente de sua comparação com outras espécies de criaturas.

Nosso filósofo expressa o *modum proprium* pelo qual os de Mani deveriam julgar esteticamente os seres mais e menos belos com alguns qualificativos estéticos, notadamente: *parilitatem ex utroque latere membrorum* – igualdade, semelhança ou paridade de um e de outro lado dos membros; e *concordiam partium* – harmonia ou igualdade das partes. Como vemos pela maneira em que foram empregados *parilitatem* e *concordiam*, são praticamente sinônimos, assim, entendemos que o autor pretendeu expressar nesse momento a igualdade proporcional dos membros do símio, ou seja, como cada membro do macaco guarda uma simetria como o outro membro que lhe é par. E também quis evidenciar que o macaco é belo pela harmonia entre as várias partes que compõe a sua estrutura, tornando-o um todo harmônico em suas partes.

Assim sendo, além de ficar claro que cada ente da Natureza possui beleza em si mesmo, igualmente torna-se explícito o fato de que existem belezas de diversos graus na ordem cósmica, a beleza do macaco, do homem, da árvore, das ondas do mar, da formiga, etc. E na medida em que a beleza manifesta-se em diversos matizes, com variadas gradações estéticas, pode-se considerar um ser do mundo mais ou menos belo quando comparado com o outro. Contudo, embora alguma criatura possa possuir uma beleza muito inferior na hierarquia cósmica, ainda assim ela será bela, embora menos bela. Como nos acrescenta com apropriadas colocações Edgar De Bruyne:

Diz-se que o macaco é feio, e belo o homem. Porém a fealdade, ‘*deformitas*’, do macaco com relação ao homem, é para o macaco considerado a sua própria e peculiar figura, verdadeira beleza, dado que o macaco possui igualdade na estrutura do seu corpo e adequação entre as suas partes. Aqui estão indicados, com termos contrapostos, graus inferiores e superiores de beleza (1963, tomo II, p. 300).

Portanto, segundo o texto de *De natura boni contra manichaeos* que hora analisamos, é considerada feia também a privação de algum bem ou alguma perfeição ao se comparar uma criatura inferior à outra de ordem superior. Porém, essa privação de beleza em determinada criatura, é na verdade bela, 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, que tais privações não deixam de mostrar-se como cumprindo convenientemente o seu papel aos que sabiamente as consideram” (*De nat. boni.*, 16)<sup>19</sup>. Os adversários de Agostinho não atentaram para a diversidade de belezas no cosmos, e ao contemplarem uma criatura de não agradável aparência pensavam ter encontrado a incontestada prova de que no cosmos o feio está presente, mas contra essas assertivas o pensador cristão apóia-se no Neoplatonismo de Plotino para defender a gradação de beleza na Natureza.

Como dissemos, Agostinho apóia-se em Plotino para enfrentar a problemática maniqueia, nesse caso em particular na teoria plotiniana de gradação de unidade devido à despontencialização ontológica pelo afastamento do *Uno*. Pois, segundo a processão plotiniana

---

<sup>19</sup> “*Quae tamen etiam privationes rerum sic ordinantur in universitate naturae, ut sapienter considerantibus non indecenter vices suas habeant*” (*De nat. boni.*, 16).

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 *Psyqué* 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 *Psyqué* (Cf. *En.*, VI, 9, 1). E essa desigualdade de perfeição contribui para a bondade do todo do cosmos (Cf. *En.*, III, 2, 3; 14).

Semelhantemente segundo Agostinho, há uma gradação de beleza, bondade ou perfeição nos seres do cosmos, ou dizendo de outra maneira o cosmos está hierarquizado tanto ontologicamente como esteticamente, mas isso não pode ser considerado como um mal, pois, além do fato de que cada ser possuir por mais ínfimo que seja algum grau de beleza, com seu ínfimo grau de beleza contribui para a beleza do todo. Principiando pela hierarquia ontológica, 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. Sendo assim, 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 animais<sup>20</sup>, seres animados, porém, irracionais; as árvores, seres vivos, mas não animados. Como comenta acerca dessa hierarquia Agostinho em *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)<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> 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”.

<sup>21</sup> “*In his enim quae quoquo modo sunt, et non sunt quod Deus est a quo facta sunt, praeponuntur viventia non viventibus; sicut ea quae habent vim gignendi vel etiam appetendi, his quae isto motu carent. Et in his quae vivunt, praeponuntur sentientia non sentientibus, sicut arboribus animalia. Et in his quae sentiunt, praeponuntur*

Segundo Agostinho, todas as criaturas, e até mesmo o Criador, possuem três atributos ontológicos: “o modo, a espécie e a ordem”<sup>22</sup>, quer dizer, esses atributos mencionados são bens gerais e comuns a todos os seres vivos, 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, nosso Pensador 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. Igualmente, onde essas três coisas forem grandes, grandes serão as naturezas; onde forem pequenas, pequenas serão as naturezas; onde absolutamente não existirem, tampouco existirá natureza alguma. Logo, toda e qualquer natureza é boa (*De nat. boni.*, 3).<sup>23</sup>

---

*intelligentia non intelligentibus, sicut homines pecoribus. Et in his quae intelligunt, praeponuntur immortalia mortalibus, sicut Angelí hominibus. Sed ista praeponuntur naturae ordine”* (*De civ. Dei.*, XI, 16).

<sup>22</sup> 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. Como comenta Sidney Silveira (2005. p. 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. 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.

<sup>23</sup> “*Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt: quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt. Haec itaque tria, modus, species et*

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.

Em suma, entendemos ter ficado suficientemente estabelecido que o cosmos agostiniano é hierarquizado ontologicamente, existindo assim seres de graus de perfeições diversas. A beleza do cosmos segue o mesmo caminho, visto que existem seres de diferentes graus de beleza na Natureza. De forma semelhante a gradação ontológica, na hierarquia estética Deus é o belo no máximo grau, e todas as criaturas serão mais belas ao em suas estruturas possuírem maiores níveis de categorias estéticas que as tornam mais próximas da beleza de Deus.

---

*ordo, ut de innumerabilibus taceam, quae ad ista tria pertinere monstrantur; haec ergo tria, modus, species, ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpora. [...] Haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt: ubi parva sunt, parva bona sunt: ubi nulla sunt, nullum bonum est. Et rursus ubi haec tria magna sunt, magnae naturae sunt: ubi parva sunt, parvae naturae sunt: ubi nulla sunt, nulla natura est. Omnis ergo natura bona est” (De nat. boni., 3).*

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. 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).
- \_\_\_\_\_. **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 bilíngue Latim Português).
- \_\_\_\_\_. **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).
- AGUSTIN, San. Replica a la carta llamada “Del Fundamento”. *In: Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de Pio de Luis. ed. bilíngue. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1986, v. 30, p. 461-542.
- \_\_\_\_\_. 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. bilíngue. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1948, vol. IV, p. 235-451.
- DE BRUYNE; Edgar. **Historia de la estética: la antigüedad cristiana - la Edad Media**. Trad. de Armando Suarez. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1963. Tomo II, p. 267 - 363.
- MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Trad. de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001. tomo II, III, 3132p.
- PEREIRA, Isidro. **Dicionário grego-português e português-grego**. 7. ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990. 1054p.
- PLOTINO. **Enéadas**. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 2008. liv. III, IV. 559p.
- 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.