

O problema dos monstros para Agostinho de Hipona

The problem of monsters for Augustine of Hippo

Rafael Rodrigues Lopes

Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE)

rafaelrodrigueslopes88@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/9076161180162356>

Resumo

Existem monstros de diversas formas, desde os inventados pelas ficções até os nascidos com deformações físicas. No *De civitate Dei*, Agostinho argumenta que ao permitir que monstros existissem Deus não errou. Cohen elenca sete teses para a classificação do que se convencionou chamar monstro. Dentro dessas teses e do *De civitate Dei*, procurar-se-á neste artigo determinar o que seja realmente um monstro, além de se demonstrar que não é contra a natureza que nasce um monstro, mas por pura vontade divina que é perfeita. Utilizando o método hermenêutico, buscar-se-á fazer a exegese dos textos dos dois autores em questão para tirar daí uma resposta conclusiva à problematização.

Palavras-chave: Monstro. Providência divina. Natureza.

Abstract

Monsters come in many forms, from those invented in fiction to those born with physical deformities. In *De civitate Dei*, Augustine argues that God did not err in allowing monsters to exist. Cohen lists seven theses for the classification of what has been conventionally called monsters. Within these theses and *De civitate Dei*, this article will seek to determine what a monster really is, in addition to demonstrating that a monster is not born against nature, but by pure divine will, which is perfect. Using the hermeneutic method, we will seek to exegete the texts of the two authors in question in order to obtain a conclusive answer to the problematization.

Keywords: Monster. Divine providence. Nature.



1 Introdução

Determinar o que seja um monstro é uma tarefa um tanto desafiadora, dada a polissemia do termo latino. Fala-se em monstro em diversos sentidos: filosófico, teológico, jurídico etc. Monstro, etimologicamente falando, vem do vocábulo latino *monstrum* que tem origem no verbo *monere* que significa, dentre outras coisas: advertir, avisar, repreender, exortar, profetizar, anunciar etc. (DICIONÁRIOS ACADÊMICOS DICIONÁRIO DE LATIM-PORTUGUÊS PORTUGUÊS-LATIM, 2010) Em se tratando do uso histórico deste termo ele assume na Antiguidade e na Idade média dos mais variados significados, como por exemplo; religioso, moral, político, literário etc. Só para melhor exemplificar, monstro, no âmbito da literatura antiga, é aquele que desobedeceu a uma lei; como o Lycaon de Ovídio que desobedecendo a regra de hospitalidade transformou-se no primeiro lobisomem da história (2000, p. 41-42). Jeffrey Jerome Cohen, em seu ensaio “A cultura dos monstros: sete teses”, busca expor um método para ler cada cultura a partir dos monstros que elas produzem. Uma empresa que de início viola duas regras dos Estudos Culturais¹: “[...] a compulsão da especificidade histórica e a insistência de que todo conhecimento é local [...]” (COHEN, 2000, p. 25). A compulsão da especificidade histórica é violada por Cohen porque para ele o monstro é atemporal, independe do tempo ou da época em que surge culturalmente já que aparece em quase todas as culturas; já a insistência de que todo conhecimento é local não é observada pelo autor, pois os diversos conhecimentos se produzem em diferentes culturas e se repetem quer por aproximação, quer por imitação entre os diversos povos, o exemplo disso é a *imitatio* (imitação) da cultura grega, em especial a mitologia e a religião, pelos romanos. Mas ler as culturas a partir de seus produtos culturais praticamente já é considerar a história imbricada em tais produtos, o problema é que algumas correntes filosóficas toma a história como um *télos*, um alvo com significação única, principalmente o historicismo hegeliano e o positivismo histórico. A busca para atingir esse objetivo que apresenta um significado a partir de um fim linear é muitas das vezes sem sentido, porque o movimento da história, tanto científica como narrativa cultural, que hodiernamente está em voga não garante: “[...] qualquer significação singular.” (COHEN, 2000, p. 25) A busca por um sentido histórico não tem razão de ser hoje porque vemos o quão a história parece retroceder e se repetir, impedindo qualquer linearidade significativa para ela. A particularidade da cultura em termos locais possivelmente inviabiliza a classificação de qualquer

¹ Fundado no Reino Unido por Raymond Williams, Richard Hoggart, Stuart Hall e EP Thompson os Estudos Culturais buscam investigar de modo interdisciplinar o modo como os significados são engendrados, difundidos e contraditados nas várias estruturas sociais ressaltando as relações entre cultura, poder e identidade.



delas a partir de um fenômeno cultural, pois assim as várias determinadas culturas se classificariam de muitos modos perdendo o sentido de tal repartição, tendo em vista que o objetivo de tal atividade é separar e distinguir cada uma em sua zona de características.

Tendo em vista o que Agostinho de Hipona nos deixou sobre a questão dos monstros no *De civitate Dei* procurar-se-á identificar o que seja um monstro a partir do método hermenêutico em *latu sensu*, respeitando o contexto histórico e cultural que o termo pode suscitar para não cair num anacronismo. O monstro, em suma, traz consigo medo e pavor porque é uma criatura fora dos padrões que se considera como “normais.” É, em algumas culturas, retratado como uma pedagogia para alertar as pessoas de perigos iminentes. Isso acontece muito na educação de crianças, quando os educadores fantasiam o monstro para suscitar nelas o medo e não violar o que é considerado proibido, e, portanto, perigoso. Mas também nomear um indivíduo de monstro tem seu lado negativo, por exemplo, criminosos que cometem crimes hediondos são frequentemente chamados de monstros pela sua vilania; o que não acontece em Agostinho pelo fato de monstro para ele tratar-se de prodígio e sinal, algo divino, como veremos. Em resumo, a querela dos monstros não é novidade, mas na história da Filosofia vem sendo abordada desde a Antiguidade. (COHEN, 2000, p 31) Tratar o conceito de monstro em seu lado negativo é muitas vezes preconceito e até discriminação. Portanto, aqui buscar-se-á a partir do hiponense resgatar o lado positivo do conceito de monstro, atrelando-o a vontade de Deus e a perfeição da criação, porque certamente Deus não pode errar quando permite que seres monstruosos existam. Para desenvolver este argumento será necessário a utilização do conceito de providência divina que não permite que a criação seja imperfeita, mas boa como diz a Escritura no seu primeiro livro no episódio da criação quando Deus criou tudo e viu que tudo era bom. Assim, tudo é bom porque criatura divina, Deus não pode fazer o mal e mesmo o que pode ser considerado mal pelo ótica humana, não o é pela ótica divina:

Mas toda natureza, na qualidade de natureza, é um bem; portanto, não pode provir senão do sumo e verdadeiro Deus: porque todos os bens – mesmo não supremos, mas que se aproximam do sumo bem, como igualmente os bens mais simples que estão longe do sumo bem – não podem existir senão tendo como fonte o sumo bem. Portanto, todo espírito, que também é mutável, e todo corpo provêm de Deus, pois tudo isso é natureza criada, visto que toda natureza ou é espírito ou é corpo [...] (AGOSTINHO, *De nat. boni*, I, p. 21-22)

2 A classificação de um monstro segundo as teses de Cohen

Em sua primeira tese acerca dos monstros Cohen (2000, p. 26-27). afirma que o corpo monstruoso é cultural, puramente cultural. Nasce de momentos culturais específicos: “O monstro



nasce nessas encruzilhadas metafóricas, como a corporificação de um certo momento cultural – de uma época, de um sentimento e de um lugar”. (COHEN, 2000, p. 26). Assim todo monstro é filho de sua cultura, traz em seu corpo traços culturais. O que é observado nas lendas antigas de monstros marinhos, o oceano desconhecido deve causar medo porque é algo estranho e novo para aquela determinada época. O medo do mar desconhecido serve para alertar os marinheiros dos perigos cujas explicações não eram esclarecidas em tempos antigos, tanto na Antiguidade como na Idade Média. Os sentimentos que o monstro desperta variam entre: “[...] medo, desejo, ansiedade e fantasia (ataráxica ou incendiária)” (COHEN, 2000, p. 27), ou seja, há um misto de emoções conflitantes. O medo é imprescindível porque adverte dos perigos, o desejo não passa de pura curiosidade pelo elemento novo que surge e que ninguém ou quase ninguém testemunhou, a ansiedade é fruto do medo por algo inesperado e a fantasia encanta e desperta para um mundo mais mágico. Tais sentimentos são conflitantes uma vez que o medo não se harmoniza com o desejo. Geralmente aquilo de que se tem medo é algo de que se quer ficar afastado. Mas o monstro desperta esse paradoxo, tem-se medo e procura-se ficar afastado, mas ao mesmo tempo é-se atraído pela novidade de um mundo não explorado que pode ser vantajoso. A fantasia ataráxica não concorda com a ansiedade, porque a ausência de perturbação na alma é totalmente oposta à ansiedade pelo desconhecido. O monstruoso é totalmente paradoxal, é pura contradição.

Na sua segunda tese Cohen (2000, p. 27-30) destaca a propriedade de escapar do monstro, ele sempre volta, não importando que ele tenha tido um fim antes. Dessa forma o corpo do monstro se caracteriza por ser: “[...] ao mesmo tempo, corpóreo e incorpóreo; sua ameaça é sua propensão a mudar.” (COHEN, 2000, p. 28). Tal corpo sendo cultural é corpóreo, e tendo a propriedade da fuga, porque ele sempre retorna, quer no próximo livro quer no próximo filme da série, é incorpóreo já que ele desaparece para regressar. Segundo o autor em questão:

Uma “teoria dos monstros” deve, portanto, preocupar-se com séries de momentos culturais, ligadas por uma lógica que ameaça, sempre, mudar; fortalecida pela mudança e pela fuga, pela impossibilidade de obter aquilo que Susan Stewart chama de a desejada “queda ou morte, a paralisação” de seu gigantesco sujeito, a interpretação monstruosa é tanto um processo quanto uma epifania, um trabalho que deve se contentar com fragmentos (pegadas, ossos, talismãs, dentes, sombras, relances obscurecidos – significantes de passagens monstruosas que estão no lugar do corpo monstruoso em si). (COHEN, 2000, p. 29-30)



Com isso, até as conexões dos tempos das culturas criadoras dos monstros mudam, sendo impossível de se acabar de vez com o ser teratológico.² Tudo muda; nada se aniquila, mas se transforma no que diz respeito ao corpo monstruoso.

Na tese seguinte, vê-se o monstro como o ápice de uma crise de categorias. Ele é totalmente híbrido, tem um pouco de cada tipo de ser, é uma mistura que desafia as tentativas de categorização fácil, por isso ele sempre escapa. Ele, em geral, se recusa a participar de qualquer classificação; os monstros são seres híbridos que perturbam, seus corpos resistem à inclusão em qualquer sistema. Por isso são perigosos, ameaçam detonar qualquer distinção. O monstro enquanto ente ambíguo surge em tempos de crise, como um terceiro termo entre dois extremos, problematizando o choque entre os diferentes. Ele transforma em problema o choque entre distintos questionando o pensamento binário e começando uma crise. Cohen menciona o nome de Agostinho para dizer que todas as tentativas de sistematizar as classes monstruosas falharam:

Este poder para se esquivar e para solapar tem corrido pelo sangue do monstro desde a época clássica, quando, a despeito de todas as tentativas de Aristóteles (e, mais tarde, Plínio, Agostinho e Isidoro) para incorporar as classes monstruosas a um sistema epistemológico coerente, o monstro sempre escapou para retornar à sua habitação às margens do mundo (que, mais do que um *locus* geográfico, é um *locus* puramente conceitual). Os livros clássicos sobre “maravilhas” solapam, de forma radical, o sistema taxonômico aristotélico, pois, ao recusar uma compartimentalização fácil de seus monstruosos conteúdos, eles exigem um repensar radical da fronteira e da normalidade. (COHEN, 2000, p. 31)

Sendo um misto, o monstro contraria qualquer dessas classificações hierarquicamente ordenadas ou antagonismos binários reivindicando um sistema que permita a polifonia, a reação mista, a desigualdade na mesmidade, a atração na repulsão, a objeção à integração e um jogo de diferenças, um polimorfismo não-binário no centro da natureza humana. (2000, p. 31)

Na tese de número quatro o autor marca a característica da alteridade do monstro. Ele tem origem no dentro (na estrutura social em que é criado), mas é um agrupamento do fora (o que é discursivamente e retoricamente posto para controle e exclusão do corpo monstruoso a partir do que é considerado comum; o que é agressivo à situação do monstro e assim o qualifica como fora dos padrões da sociedade) de todos os lugares retoricamente postos como distantes e distintos. Todo tipo de diferença pode ser construído por meio do corpo do monstro, embora sua diferença seja, cultural, política, racial, econômica, sexual etc. Na Escritura há um exemplo de como a acentuação

² O termo teratologia aqui é usado em sentido figurado, pois significa o estudo das anormalidades fisiológicas em corpos durante a vida. Esta palavra foi emprestada do francês *teratologie* que por sua vez tem origem grega. Vem de *teras* que significa sinal enviado pelos deuses, maravilha, monstro, e *logia* que é usado para falar de um discurso, tratado, estudo.



exagerada da diferença cultural se transforma em monstruosidade. Os hebreus com o intuito de justificar a sua colonização da terra de Canaã viram os nativos desse território como gigantes ameaçadores. No entanto, verificando o texto da Escritura observa-se que essa descrição dos nativos de Canaã como gigantes devoradores (Nm 13:30-33) não passa da parte dos homens que haviam explorado Canaã, de difamação do povo inimigo com o intuito de convencer seu povo a não combaterem por ser o inimigo mais forte. Na citação dessa passagem Cohen não leva em consideração: 1) o gênero literário da perícopé escriturística que é o narrativo-épico, onde há exacerbação e descrição fantástica na qual o sentido é demonstrar a dificuldade que os hebreus tiveram em conquistar a terra de Canaã, não sendo obrigatoriamente um fato histórico, 2) trata-se de uma narrativa para ensinar a doutrina da fé, ou seja, nesse caso específico do livro dos Números o objetivo do autor sagrado é mostrar que a salvação é alcançada pela obediência e confiança em Deus apesar das dificuldades enfrentadas e 3) a alegorese agostiniana que interpreta metaforicamente os gigantes como o mal, o pecado e a tentação a ser enfrentados pelos homens cotidianamente, a batalha espiritual entre bem e mal.

Portanto, na exegese agostiniana essa descrição dos cananeus como gigantes que constituem ameaça como desculpa para os hebreus se apossarem de sua terra, não procede. Agostinho trata o citado episódio como simbólico e assinala que Canaã foi promessa divina aos hebreus, portanto, aqui, não se pode pensar na retratação dos gigantes perigosos cananeus pelos hebreus como estratégia para promover um genocídio e conquistarem a terra de Canaã. Tal situação é designio e graça divinos não cabendo ao homem criticar a providência de Deus, como o faz Cohen ao citar a colonização de Canaã em sua quarta tese:

[...] a palavra que ele ordenou, “lembrado eternamente de sua aliança”, isto é, a palavra da fé que anunciamos (cf Rm 10,8), “ele a confirmou em preceito a Jacó e a Israel em aliança eterna”, a saber, devido à palavra e ao preceito cumprido haveria de dar recompensa eterna, “dizendo: Dar-te-ei a terra de Canaã, como a porção de vossa herança” [...] Ela é denominada terra da promessa, terra onde corre leite e mel (cf Ex 3,8.17). Tudo isso figura a graça, que nos faz provar como o Senhor é suave (cf Sl 33,8), e que não pertence a todos os homens; porque a fé não é de todos (cf 11 Ts 3,2). Por isso acrescentou: “A porção de vossa herança”. [...] Se o referimos à sentença de Noé, que declarou seria Canaã servo de seus irmãos (cf Gn 9,25), daí vem igualmente o temor servil. [...] Excluído, portanto, o cananeu, a terra da promessa é dada à descendência de Abraão. (AGOSTINHO, *en. Ps.*, Sl. 104, 7, p. 104-105)

Retratar uma cultura como teratológica justifica sua remoção ou mesmo aniquilação (genocídio) porque o monstruoso é perigo iminente, representando um ato dessa natureza como heroico. Outro exemplo é a política do “Destino manifesto”, que foi uma doutrina baseada na



crença de que o povo estadunidense tinha uma vocação para aumentar seu domínio pelo mundo com base na vontade de Deus. Assim, os índios americanos, foram retratados como selvagens irredimíveis (monstros) para que essa supracitada máquina política pudesse sem nenhum escrúpulo expulsá-los para o oeste sob o pretexto de agir por vontade divina e trazer benefícios para os indígenas que seriam civilizados e incorporados à estrutura social americana. De fato, para o governo americano os índios eram verdadeiros monstros, já que representavam tudo o quanto era contrário às regras de civilidade tão caras e incutidas pelos colonizadores em alguns dos nativos americanos; eram a diferença feita carne porque tão diversos em seus hábitos e costumes, o que é suficiente para taxar o outro como monstro. (2000, p. 32) A desarmonia política ou ideológica é um estimulante para representar a monstruosidade no nível micro na mesma medida em que a alteridade da cultura o é no nível macro. Mas isso não quer dizer que toda forma de segregação política ou hegemonia ideológica necessariamente produza monstros porque há outros meios de domínio político e ideológico, o caso da monstruosidade é só um dos exemplos desse domínio. Um político repentinamente depreciado é transformado involuntariamente em experiência científica pelos historiadores do regime de substituição; a história da teratologia está repleta de metamorfoses repentinas.

Através desses monstros, confundem-se as fronteiras entre os corpos pessoais e nacionais, complicando essa confusão de categorias; um tipo de alteridade é escrita como diferente, de modo que a diferença nacional é transmutada em diferença sexual, por exemplo. Geraldo de Gales, um eclesiástico e historiador do País de Gales, transforma um tipo de inversão (a língua irlandesa comparada à inglesa) em outro quando decifra o alfabeto dos irlandeses, lendo de frente para trás, contra a norma da masculinidade inglesa. Geraldo cria um paradigma de tipo teratológico: o descumprimento dos códigos culturais que validam os comportamentos de gênero cria uma cisão que deve ser remendada com a liga corretiva da “normalidade” inglesa (2000, p. 37-38). O que caracteriza a aculturação inglesa sobre os irlandeses. Após a promulgação desse documento seguiu-se uma violenta guerra de subjugação que continuou forte durante todo o medievo, e continua, de certa forma, até hoje. Através de um discurso parecido, o Oriente torna-se feminizado e a alma da África, negra. Uma diferença transmuta-se em outra à proporção que as categorias normativas do gênero, da sexualidade, da identidade nacional e da etnia desviam-se de forma conjunta, expulsando aquilo que é considerado monstruoso.

Esse violento banimento para fora de um limite constrói uma dialética hegeliana mestre/escravo que torna natural a subjugação de um corpo cultural por outro, o subjugado ao ter o



corpo excluído como sendo diferente e, portanto, monstruoso. René Girard, historiador, crítico literário, antropólogo, filósofo, teólogo, sociólogo e filólogo francês escreveu sobre a verdadeira violência dessas representações degradantes, ligando as descrições que transformam grupos e indivíduos em monstros com o fenômeno do bode expiatório. Para Girard, o ser teratológico nunca é criado a partir do nada, mas através de um procedimento de fragmentação e reunião, no qual tiram-se elementos de várias formas, incluindo de modo especial grupos marginalizados, que são reagrupados como sendo o “monstro,” que pode requerer uma identidade independente. (2000, p. 39) O monstro político-cultural, a diferença radical feita carne, ameaça paradoxalmente destruir a diferença no mundo de seus inventores: “(...) o potencial do sistema para diferir de sua própria diferença; [...] não ser diferente de forma alguma, deixar de existir como um sistema... A diferença que existe fora do sistema é aterradora porque ela revela a verdade do sistema, sua relatividade, sua fragilidade e sua mortalidade...” (GIRARD apud COHEN, 2000, p. 40) Revelando a diferença como arbitrária e indefinida, que ela pode mudar e não é essencial, o ser teratológico ameaça acabar não só com os indivíduos de uma sociedade, mas também com o aparato cultural através do qual a individualidade é constituída e permitida. Sendo um corpo no qual a diferença tem sido escrita, o monstro, como Frankenstein, busca seu criador para exigir seu propósito e para testemunhar o fato de que ele poderia ter sido formado como um outro.

Na quinta tese (2000, p. 40-48), Cohen explicita a característica do monstro de vigiar as fronteiras do meramente possível. O monstro não se deixa capturar pela erudição. Em seu posto na fronteira do conhecimento, o ser teratológico é uma advertência contra a invasão de seu terreno irresoluto. E tal subversão que figura como pura curiosidade é mais punida do que recompensada, é mais seguro se situar em seu ambiente doméstico do que se aventurar no ambiente do monstro longe da vigilância do Estado. O monstruoso é empecilho à mobilidade seja ela intelectual, geográfica ou sexual; determinando assim o ambiente social no qual os indivíduos enquanto corpos particulares podem se movimentar. Violar esta fronteira oficial é comprometer a integridade do indivíduo que é efetuada por alguma patrulha teratológica, ou o que é pior, é transmutar-se em próprio monstro. Ao passo que os monstros gerados do proveito político e do nacionalismo que justifica a si próprio servem como exortação a agir, ação essa que no geral é militar (por exemplo, colonizações e invasões), o monstro fruto da violação de uma lei vigia as fronteiras do possível, impedindo através de seu horrendo corpo comportamentos e ações, enquanto aprecia outros. Todo ser teratológico serve como uma dupla narrativa: uma que fala como o monstro se apresenta e outra que se presta a dizer a que utilidade cultural ele serve.



Enquanto produto da proibição, ele existe para delimitar os laços que mantêm unida a cultura, para advertir contra territórios que não devem e não podem ser explorados. Na época clássica, serve para confirmar um sistema fechado, hierárquico, de liderança e fiscalização tornadas naturais, onde todo homem tinha uma função. Tais limites existem, em primeiro lugar, para determinar laços estritamente homo sociais entre os homens que fazem com que a sociedade patriarcal continue sendo funcional. (2000, p. 45) O monstro está em consonância com o que Foucault chamou de sociedade panóptica. O panóptico de Bentham não era apenas uma prisão, era antes um princípio de estruturação, uma máquina de vigilância versátil, um mecanismo ótico universal dos aglomerados humanos, onde se vigia de um ponto privilegiado o todo, com a intenção de punir os que transgredem as regras da sociedade. Bentham criou o panóptico não com uma única utilidade, mas com múltiplas: ele serviria tanto para prisões como para escolas, hospitais psiquiátricos, fábricas, enfim, para pôr a trabalhar o mendigo e o preguiçoso. Analisando essa invenção, Foucault idealizou a sociedade panóptica como sendo aquela em que comportamentos que se apresentam de diversas formas foram tirados dos corpos humanos e de seu gozo por meio de diversos mecanismos de poder; foram requeridos, fixados, separados, aguçados, agregados etc. (2000, p. 44) Ele encara tal sociedade como uma “diabólica peça de maquinaria,” uma miniatura do universo idealizada da sociedade do século XIX, em que a disciplina se institucionalizou nos presídios, nas escolas, nos conventos, nos hospitais, nos asilos etc.

Tal ordenação atua por meio da internalização da subjugação que era colocada nas mentes através da vigilância. Se prestava a corrigir os presos, cuidar dos doentes, instruir o corpo discente, conter os doentes mentais, fiscalizar os trabalhadores, fazer trabalhar os mendicantes e os inoperantes. Permitindo assim sofisticar o exercício do poder. O panóptico determinou ou auxiliou a edificação de um modo de poder no final do século XVIII. Tal poder imperou nas penitenciárias, escolas, conventos, hospitais, fábricas etc.; tornando-se gradualmente mais efetivo em atingir os indivíduos. Esse poder disciplinar joga luz sobre cada punido, tendo como base a visualização, na prescrição com minúcias do tempo e na localização exata dos corpos no espaço. Isso viabiliza o controle, a averbação e o acúmulo de conhecimento dos indivíduos vigiados, de modo a transformá-los em obedientes e de serventia à sociedade. Esse panoptismo é o fundamento de uma nova dissecação política. Seu objeto e fim são as relações de disciplina. Assim Foucault chama a atenção à sociedade disciplinar que vigorou nos séculos XVIII e XIX e que alcançou seu auge no início do século XX. O panóptico controla através da visualização total e permanente dos indivíduos, tornando-se assim o modo de ver dos sistemas de controle e vigilância total. Nessa sociedade



panóptica, o vigilante está em tempo real a vigiar os indivíduos, sendo os vigiados ao mesmo tempo vistos e incapacitados de ver quem os observa.

Desse modo, os indivíduos percebem-se controlados pelo olhar oculto, coagindo-os a serem comportados e de utilidade para a sociedade. (2015, n.p.) É nesse âmbito que entra o monstro, o ser que fica de vigília nas fronteiras do possível pronto a punir quem as cruza. O poder de destruição do monstro é, de fato, uma desconstrução; ele coage a expor que a diferença tem sua gênese no desenvolvimento e não no dado da realidade, e isto é revelado como subordinado à variação e renovação. É fato que quem narra a história do Ocidente é o homem branco europeu, assim as mulheres e os não brancos foram transformados em monstros, seja para corroborar alinhamentos específicos da masculinidade e da cor branca, seja para serem postos para fora da sua competência. As mulheres e as culturas diferentes foram transmutadas em monstros, se consideradas isoladamente na sociedade patriarcal, no entanto, quando há o perigo da miscigenação é toda uma economia do apetite que se vê em ataque. Como meio de proibição, o ser teratológico frequentemente aparece para coagir por meio das leis de enlace matrimonial, tanto contra o incesto, que cria um fluxo de mulheres ao impor que elas se casem fora de suas famílias, quanto contra a mistura inter-racial, que restringe o padrão daquele tráfico ao vigiar as fronteiras da cultura a serviço de alguma ideia de pureza do grupo. A Escritura tem se mostrado como uma fonte dessas leis divinas contra a mistura entre raças. Por exemplo, o pronunciamento de um mandamento direto de Deus através do profeta Josué (Josué, 23: 12ss.); outro caso está no livro do Gênesis e que foi muito desenvolvido na Idade Média, onde se faz alusão aos filhos de Deus que engravidaram as filhas dos homens com uma raça de gigantes maus (Gênesis, 6:4.) Os monstros são representações convenientes de culturas diferentes, tanto na Escritura como em toda parte, generalizadas e satanizadas para coagir a respeito de uma concepção *stricto sensu* da mesmidade de um determinado grupo. O medo de contaminação, sujeira e perda de identidade como no caso supracitado do livro do Gênesis são marcantes e continuam a aparecer sempre e de forma interminável. Sendo assim, o monstro é: “[...] transgressivo, demasiadamente sexual, perversamente erótico, um fora-da-lei: o monstro e tudo o que ele corporifica devem ser exilados ou destruídos. O reprimido, entretanto, como o próprio Freud, parece sempre retornar.” (COHEN, 2000, p. 48).

Na tese seguinte (2000, p. 48-54), Cohen afirma que o temor do monstro se confunde com uma espécie de desejo. A fim de normalizar e obrigar, o ser teratológico está ligado de forma contínua a práticas proibidas, ele também atrai. Os mesmos seres que assustam e proíbem podem despertar fortes fantasias escapistas; a relação da monstruosidade com o proibido torna o monstro



atraente como uma fuga efêmera da imposição. Essa mobilidade simultânea de atração e repulsão no centro da constituição do monstro explica sua popularidade cultural, explica o fato de o monstro ser raramente capturado em uma dialética simples, binária. Nós desconfiamos do monstro e o odiamos ao mesmo tempo em que temos inveja de sua liberdade e, contingentemente, seu excelso desespero. Dá-se espaço, através do corpo monstruoso, às fantasias de ataque, subjugação e mudança para que possuam uma expressão segura em um ambiente distintamente delimitado, todavia constantemente localizado em um ponto limítrofe. O prazer escapista cede lugar ao terror somente quando o monstro ameaça romper essas fronteiras, para acabar ou desconstruir as fracas paredes da categoria e da cultura. No entanto: “Quando contido pela marginalização geográfica, de gênero, ou epistêmica, o monstro pode funcionar como um *alter ego*, como uma aliciante projeção do eu (um Outro eu).” (COHEN, 2000, p. 49) O ser teratológico suscita os desejos corpóreos, os gozos simples e fugazes de ser assustado ou de fazer assustar, a experiência da morte e do corpóreo.

Como no cinema a história lida pode amedrontar; pouco importa se ela está no noticiário ou em um *best-seller*, desde que fiquemos seguros por conhecer o seu fim porque logo nos livraremos dela. O mesmo ocorre com narrativas recepcionadas de forma auditiva, não importa o grau de medo que ela possa levar, no fim saberemos que o monstro sempre é destruído. O público conhece o funcionamento desse gênero. No carnaval o monstro é marginalizado, contido, e simultaneamente dão-lhe um domínio seguro de expressão e de ludicidade. Gárgulas e criaturas burlescas esculpidas em catedrais, registram as fantasias que libertam de uma mão enfadada ou reprimida, rapidamente liberada para se colocar as margens. (2000, p. 49-50) Assim como visto o homem se liberta da repressão por meio da fantasia. A moradia do monstro, qualquer lugar que seja suficientemente longe para ser tido por exótico, é muito mais do que o obscuro *locus* do perigo, é também domínios de fantasia alegre e horizontes de libertação. Seus seres teratológicos são utilizados como corpos secundários por meio dos quais as possibilidades de outros gêneros, outras práticas de sexo e diferentes costumes sociais podem ser explorados. A atração do monstro como imagem do desejável é com frequência feita através da neutralização das particularidades potencialmente ameaçadoras e com a comédia, geralmente os filmes de terror trazem um tanto de comédia. Os seres teratológicos podem ainda servirem, contudo, como meios de fantasias causativas mesmo tendo seu valor invertido. A “cultura oficial” pode projetar tudo que é desagradável em si para o corpo do monstro, representando para si mesma um drama de satisfação do prazer, o monstro que figura como bode expiatório pode talvez ser destruído em um ritual no curso de uma narrativa oficial, expiando assim a comunidade, ao acabar com seus pecados. A eliminação do monstro funciona



como um ritual de exorcismo, e quando contada novamente e promulgada, como um catecismo. Dificilmente, todavia, os monstros são pouco complicados em sua serventia e fabricação. A alegoria pode torná-lo bem plano. Com mais frequência, contudo, ele retém um alto teor de complexidade aterradora.

O denso uso de símbolos que faz com que a descrição monstruosa seja tão desafiadora faz lembrar quão poroso pode ser o corpo do monstro, quão difícil de ser dissecado (2000, p. 52). Tal fluidez do corpo, essa ansiedade misturada com desejo, ao mesmo tempo assegura que o monstro efetuará sempre uma fascinação perigosa. O ser monstruoso vigia em algum lugar no espaço ambíguo, primal, entre o temor e a atração, sempre mais próximo da abjeção. Julia Kristeva, filósofa, escritora, crítica literária, psicanalista e teórica feminista búlgaro-francesa define essa abjeção como:

Há na abjeção uma dessas violentas e obscuras rebeliões do ser contra aquilo que o ameaça e que parece vir de um fora ou de um dentro exorbitante, lançando para além do alcance possível e do tolerável, do pensável. Ela está ali, muito próxima, mas inassimilável. Ela incita, inquieta, fascina o desejo que, entretanto, não se deixa seduzir. Assustado, ele se afasta; enojado, ele se recusa... Entretanto, ao mesmo tempo, esse ímpeto, esse espasmo, esse salto é atraído para um outro lugar que é tão tentador quanto é condenado. Incansavelmente, como um inescapável bumerangue, um vórtice de atração e repulsão coloca aquele que está habitado por ela literalmente ao lado de si mesmo. (KRISTEVA apud COHEN, 2000, p. 53)

Há aí um misto de sentimentos que parecem se contradizerem, mas que ocorrem ao mesmo tempo. A abjeção é a revolta que atrai, a atração e a repulsão com relação ao monstro, esse fascínio que é acompanhado de abominação. O eu, ao lado do qual nos colocamos tão rapidamente e ansiosamente é o monstro. Este é o pedaço abjeto que possibilita a formação de todos os tipos de identidade, pessoal, nacional, cultural, econômica, sexual, psicológica, universal, particular, mesmo que a identidade “particular” figure como uma ardente aceitação do poder, do status e do saber da própria abjeção; como tal, ele mostra sua particularidade, sua proximidade. É um produto de diversas morfogêneses, desenvolvimento da forma, indo do somático ao étnico, que se ordenam para atribuir significado ao Nós e ao Eles que está atrás de todo paradigma cultural, o monstro da abjeção mora na geografia marginal do exterior, para além das divisas do pensável, um *locus* perigoso duplamente; ao mesmo tempo desmesurado e bem perto. Judith Butler, uma pesquisadora de filosofia pós-estruturalista dos Estados Unidos, designa esse *locus* conceitual de: “[...] um domínio de inabitabilidade e de ininteligibilidade que faz fronteira com o domínio dos efeitos inteligíveis [...]” (BUTLER apud COHEN, 2000, p. 54) mas observa que tal lugar mesmo quando é



fechado em seu discurso ele oferece uma base para a crítica, um limite de onde se pode reler os cortes epistemológicos dominantes. A inevitabilidade do ser teratológico é um sintoma da profunda ansiedade sobre o que é e o que deve ser pensado, uma ansiedade que o desenvolvimento da teoria do monstro tenta abordar.

Em sua última tese (2000, p. 54-55), Cohen assevera que o monstro está localizado no limite do tornar-se. Eles são constructos nossos, não surgem do nada, mas são criados por nós mesmos a partir de algo posto culturalmente, então temos responsabilidade e uma parcela de culpa na sua construção social. Nós os criamos e os punimos, mas quem estamos punindo quando os destruímos senão a nós mesmos que os construímos? É possível que eles sejam expulsos para as mais distantes fronteiras da geografia e do discurso; escondidos nos limites do mundo e dos proibidos esconderijos de nossa mente, no entanto, sempre regressam. E na volta eles trazem consigo não só um saber mais completo de nosso lugar na história, mas também da história do conhecimento de nosso *locus*. Apesar disso, estão munidos de autoconhecimento, um saber humano e um discurso mais sagrado à proporção que ele surge de fora. Tais seres nos questionam acerca de nossa percepção do mundo e nos indagam sobre como temos retratado mal o que tentamos situar. Eles nos clamam por reavaliarmos nossos pressupostos culturais sobre sexualidade, raça, gênero e nossa significação da diferença, nossa tolerância que é relativa à sua expressão. Eles sempre nos questionam por que os criamos. (2000, p. 54-55) Diante dessas teses, determina-se o que seja um monstro, tendo em vista que esse conceito abrange não só o monstro do filme de terror e das lendas e mitologias, mas também os que sofrem de más formações físicas que podem aparecer desde a vida intrauterina. Porque, como veremos em Agostinho, o ser teratológico é anúncio de algo que foi violado pelo homem e que assim é constituído para alertar do proibido e do perigo. Desse modo, podemos levantar a questão: Deus erra ou é mal, um verdadeiro castigador, ao permitir a existência de monstros? Eles são contra a natureza humana?

3 Conclusão: A providência divina como justificação da existência de monstros em Agostinho

Vimos nas características (teses) dos monstros segundo Cohen que o teratológico, visto por algumas culturas, como por exemplo a judaica, como um castigo ou punição da divindade por ter se rompido alguma lei, é pura cultura. No judaísmo tudo tem seu lugar na ordem da criação, sendo anormal o que habita fora dela. No Gênesis há uma organização do céu, da terra e do mar separados por fronteiras, assim tudo que esteja fora dessas fronteiras é anormal e, portanto, monstruoso:



[...] criaturas foram radicadas em cada ambiente e têm hábitos padrão e meios de locomoção próprios. Há, na narrativa, um céu povoado por criaturas aladas não-carnívoras; uma terra habitada por criaturas de quatro patas que mastigam, ruminam e têm cascos fendidos; e um mar habitado por criaturas com escamas e barbatanas. As criaturas que não enquadram no padrão são criaturas impuras. Por isso, em Levítico, caranguejos, camarões e lagostas vivem no mar, mas são vedados ao consumo humano por causa da falta de escamas e barbatanas (Levítico 11). Logo, a pureza em Levítico está relacionada à noção de 'normalidade'. Fontes alimentares que não atendem ao critério de normalidade são impuras e, portanto, inadequadas para o consumo humano. (KIBUUKA, 2010, p. 551)

No livro do Levítico da Torá judaica há uma proibição contra os leprosos por não se enquadrarem no padrão de normalidade, sendo, assim, considerados impuros. O que equivale dizer que são tidos por seres monstruosos, pois são diferentes com relação à maioria e, assim, excluídos do convívio social; claro, tal interpretação difere nas diferentes seitas judaicas:

Quando na pele da carne houver queimadura de fogo, e a carne viva da queimadura se tornar em mancha lustrosa, branca tirando a vermelho, ou branca, o sacerdote a examinará. Se o pelo na mancha lustrosa se tiver tornado branco, e ela parecer mais funda que a pele, é a lepra que brotou na queimadura. O sacerdote declarará o homem imundo: é a praga de lepra. Porém, se o sacerdote a examinar, e não houver pelo branco na mancha lustrosa, e ela não estiver mais funda que a pele, mas for de uma cor escura, o sacerdote encerrará por sete dias o homem. Ao sétimo dia, o sacerdote o examinará. Se ela se tiver espalhado na pele, o sacerdote declarará o homem imundo: é a praga de lepra. Se a mancha lustrosa parar no mesmo lugar e não se espalhar na pele, mas for de uma cor escura, é a inchação da queimadura. O sacerdote declarará limpo o homem, porque é a cicatriz da queimadura. [...] Os vestidos do leproso, em quem está a praga, serão rasgados, e a cabeça será descoberta, cobrirá o bigode e clamará: Imundo! Imundo! Será imundo por todos os dias em que a praga estiver nele. É imundo, habitará só: a sua habitação será fora do arraial. (KIBUUKA, 2010, p. 615-617)

No entanto, pelo testemunho do Evangelho, quando Jesus cura um leproso e pede-lhe para apresentar-se ao sacerdote de acordo com a lei mosaica (Lc 5:12-16), fica claro a tradição judaica que tornava monstruoso aqueles doentes de lepra porque excluídos para além das fronteiras do habitável. Agostinho não aceita esse paradigma ao afirmar que não é contra a natureza a existência de seres teratológicos. Podemos ver que o hiponense rompe com a ideia de que um monstro se trata de sanção divina por algo feito contra Sua vontade. O elemento cultural, com esse argumento ontológico, se desvaloriza porque a ideia imbricada da crença judaica supracitada é contra-argumentada de modo que não é contrário a divina vontade que um monstro humano ocorra, mas a favor dela discordando assim com a ideia de que o monstro é cultural. O pensador cristão, em uma leitura livre, é contrário a Cohen com relação ao fato de que ontologicamente para Agostinho um monstro não é contra a natureza, mas vontade de Deus, já Cohen aborda a questão da



monstruosidade do ponto de vista cultural e simbólico afirmando ser o monstro contra as leis naturais, mas, apesar de ambos terem escopos bem semelhantes e complementares em alguns pontos e dessemelhantes em outros, nota-se algumas poucas divergências. Assim, na terceira tese é afirmado que: “As demasiadamente precisas leis da natureza tais como estabelecidas pela ciência são alegremente violadas pela estranha composição do corpo do monstro,” (COHEN, 2000, p. 31) o que para o doutor de Hipona não se verifica dada a parcela de contribuição do teratológico na perfeição divina que abarca a harmonia do todo e não a dessemelhança da parte. É claro, se considerando as leis da ciência como divinas, leis que foram não criadas, mas descobertas. Na tese de número cinco o autor cita a fábula de Lycaon, que foi punido por infringir o costume da hospitalidade, aqui pode-se aplicar o mesmo que foi dito da ideia judaica de pensar o teratológico como castigo; Agostinho não aceita tal ideia da monstruosidade como punição porque: “[...] sejam quais forem os seres mutáveis que vês, não os podes perceber, nem pelos sentidos corporais, nem pela aplicação do espírito a não ser que eles recebam certa perfeição própria dos números, sem a qual recairiam no nada.” (*De lib. Arb.*, II, 18, 44, p. 131) Assim, tudo é perfeição a qual é incompatível com castigo ou punição.

Para o doutor de Hipona, do mesmo modo como não foi impossível para Deus criar as naturezas, assim não Lhe é impossível transformar as que criou no que sua vontade quiser. Com isso, não é impossível que Deus crie um monstro, algo fora do padrão, porque sua vontade é soberana:

Daí surgir como uma floresta essa multidão de milagres chamados monstros (*monstra*), ostensores ou maravilhas (*ostenta*), portentos (*portenta*), prodígios (*prodigia*); se eu quisesse receptá-los e mencioná-los a todos, qual seria o fim desta obra? Os monstros (*monstra*), justificadamente assim chamados, derivam de mostrar (*monstrare*) porque mostram algo, significando-o; os ostensores (*ostenta*) de ostentar (*ostendere*), os portentos (*portenta*) de *portendere*, isto é, *praeostendere* (ostentar ou mostrar antecipadamente) e prodígios (*prodigia*) de *porro dicere*, dizer para o futuro porque dizem para o futuro, isto é, predizem o futuro. (AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XXI, 8, p. 2157)

Aí temos a definição agostiniana de monstro que de imediato não é tomada em sentido negativo. O monstro vem para prenunciar o futuro, para mostrar algo que não está tão claro, é um verdadeiro maravilhamento devido à sua diferença. O filósofo africano³ descreve alguns monstros

³ Agostinho é um filósofo genuinamente africano, pois nasceu na Numídia, uma província romana do norte da África. E foi nas cidades africanas de Tagaste, Madaura e Cartago que ele recebeu toda a sua formação intelectual. Sobre a estirpe africana de Agostinho, vale a pena ler a nota 1 em TRAPÉ. 2017, 21 p.



que são designados como humanos, aqueles que nascem com deformidades físicas, diferentes daqueles da mitologia ou da literatura:

Pergunta-se ainda se é de admitir que dos filhos de Noé, ou antes desse único homem do qual eles próprios são provenientes, descendem certos monstros humanos de que fala a história dos povos, tais como, segundo se diz [...] ;outros têm as plantas dos pés voltadas para trás; outros com a natureza de ambos os sexos – o mamilo direito é de homem e a mama esquerda é de mulher e, unindo-se alternadamente entre si, ora geram ora dão à luz; outros não têm a boca e vivem respirando apenas pelo nariz; outros têm a estatura de um côvado (*cubitum*), pelo que os Gregos lhes chamam <<*pigmeus*>>; em outros sítios, as mulheres concebem aos cinco anos e não vão além do oitavo ano de vida. (AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XVI, 8, p. 1473)

No que tange a esses tipos de monstros que hoje sabemos ser possível por vários fatores, entre os quais, a genética, a medicação que deve ser evitada no período de gestação etc., a vontade de Deus não pode ter errado.

Agostinho procura explicar que o nascimento de tais monstros não é um erro divino apelando, assim, para a providência de Deus que sabe onde e quando criar qualquer coisa em qualquer circunstância:

Com efeito, Deus, que é o criador de todos os entes, sabe em que lugar e quando é ou foi conveniente criar um ser, como sabe de que partes semelhantes ou dissemelhantes há-de formar a beleza do Universo. Mas quem o não pode considerar no seu conjunto sente-se chocado com a aparente deformidade duma parte cuja conveniência e relação com o conjunto ignora. Conhecemos pessoas que nascem com mais de cinco dedos nas mãos e nos pés – e é uma diferença bem menor que outras; não vá, todavia, alguém, lá porque não sabe porque é que isso aconteceu, ter a loucura de julgar que o Criador se enganou na contagem dos dedos. Mesmo quando surgir um caso mais anormal, sabe bem o que faz aquele cujas obras ninguém pode justificadamente criticar. (AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XVI, 8, p. 1474)

Com isso, fica claro que Deus está na posição da totalidade e o homem na da parte, desse modo, aquilo que parece deformidade para o homem não o é para Deus, que sabe convenientemente criar mesmo monstros para mostrar algo ou predizer o futuro, como já foi explicitado pelo hiponense na definição do termo latino *monstra*.

Sendo assim, pode parecer que é contra a natureza que nasçam monstros pela sua total diferença física, deformada, com relação à maioria dos outros homens. Mas o filósofo africano afirma que o monstruoso não é contra a natureza humana, mas sim segundo a vontade divina:

Quanto a nós, porém, a estes factos que se produzem como que contra a natureza ou se diz que se produzem contra a natureza (o Apóstolo falou desta maneira



humana ao dizer que é contra a natureza que o zambujeiro enxertado em oliveira se torna participante da “oleosidade” da oliveira) chamamos-lhes *monstros*, *ostensores*, *portentos*, *prodígios*, porque estes factos devem significar, mostrar, predizer e anunciar antecipadamente que Deus realizará tudo o que predisse fazer para o futuro a respeito dos corpos dos homens, sem que se interponha dificuldade alguma, sem que lei alguma da natureza se lhe oponha. (AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XXI, 8, p. 2158)

Posto isso, qualquer deformidade física que qualquer homem apresente não é contra a sua natureza, pois, se ocorre, configura-se como vontade divina que é perfeita e nunca erra, não agindo contra a natureza do homem. A providência de Deus nunca erra, e sabe dispor do que é considerado contra a natureza humana pelo homem para contribuição da perfeição do conjunto, que só é contemplado na perspectiva de Deus:

Realmente, dizemos que todos os portentos são contra a natureza; mas não são. Efectivamente, como é que é contra a natureza o que se produz por vontade de Deus, quando é mesmo a vontade de um tão grande criador que constitui a natureza de toda a coisa criada? Um prodígio não sucede, portanto, contra a natureza, mas contra o que conhecemos da natureza. (AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XXI, 8, p. 2154)

A *ordo universi* (ordem universal) opera hierarquizando cada ser em graus diversos de perfeição, porque Deus não fez todas as coisas com igual grau de perfeição que Ele. Todos os entes, através de sua participação no Sumo Bem que é Deus, podem ser mais ou menos perfeitos conforme o seu grau de participação Nele. Inspirado na categoria plotiniana de degradação ou despotencialização do bem nos seres, o filósofo africano aceita a hierarquia de valores entre os entes do cosmos. Em defesa dos seres criados que da ótica humana são considerados imperfeição, Marcos Roberto Nunes Costa afirma: “[...] a imperfeição, ou melhor, a diferença entre os seres só é percebida quando comparados uns com os outros, e estes com a perfeição suprema de Deus.” (COSTA, 2012, p. 63) Mas, da ótica divina, o individual e o seu conjunto (aquilo que o homem considera imperfeito) são perfeições, apesar de não parecerem tomados a parte:

Mas dentre todos esses bens, há alguns pequenos que, em comparação com os bens maiores, recebem nomes contrários, como na figura humana, que é uma beleza maior, em comparação com a beleza do macaco a qual se diz feia. Isto faz com que os ignorantes se enganem julgando que aquela é um bem e esta um mal, sem perceber no corpo do macaco o modo que lhe é próprio, a total proporção dos seus membros, a harmonia das partes, a proteção da sua incolumidade, e outras coisas que seria longo enumerar. (AGOSTINHO, *De nat. boni*, XIV, p. 30)

Desse modo, aquilo que parece imperfeito, ou, tomando a palavra latina *monstro* (estamos falando aqui do *monstro físico*), do ponto de vista divino é perfeição porque tudo é perfeição e sem



ela tudo deixaria de ser. Assim, a ordem universal é a estrutura que confere sentido à coexistência harmônica de pessoas com más formações físicas consideradas no tempo de Agostinho como monstros físicos, dada a perfeição do todo que só pode ser perfeito, não havendo espaço para a imperfeição tomando-se o ponto de vista da totalidade, que é o ponto de vista divino.

A providência tudo governa de tal modo a não anular o livre arbítrio de cada uma das criaturas. E mesmo sem nada poder sem Deus, aquelas não se confundem com Este. (*De civ. Dei*, VII, 30, p. 686-687) No que se relaciona a ela, Agostinho admite o cosmos como uma totalidade ordenada e harmônica e governada pela *ordo Dei* (ordem de Deus), ou seja, por Deus, que na visão cristã é um ser pessoal e transcendente que tudo governa por meio de sua decisão mais secreta. Na distinção entre a ordem do universo e a liberdade da vontade do homem encontra-se a justificação teológica para o governo providente de Deus não privar o homem do livre-arbítrio. Porque a ordem tende ao bem de todos os entes, que estão dispostos de acordo com a vontade divina e a liberdade é a capacidade de escolher o bem auxiliado pela graça de Deus; assim a ordem não interfere na liberdade já que o livre-arbítrio (que faz parte da ordem) por causa da concupiscência (que não faz parte da ordem) é ajudado pela graça a dirigir o homem para o bem com o objetivo de equilibrar as forças que fazem o homem tender e escolher entre bem e mal sem assédio da ordem divina estabelecida. A predestinação, apesar de ser uma categoria determinista, não tolhe o homem em seu livre-arbítrio, que constitui a livre escolha entre bem e mal, por este ser absoluto; ou seja, apesar de Deus eleger os seus, isso não implica na supressão de suas vontades. Assim, livre-arbítrio, concupiscência, liberdade, predestinação e graça são coisas distintas, mas relacionáveis.

É a providência que ordena o cosmos a seu bel prazer. A *providentia Dei* (providência de Deus) atua no mundo e na história, e uma coisa é a ação criadora de Deus, e outra é a ação ordenada da supracitada providência. O ato da criação é resultado da bondade divina: “Deus, certamente, que está sobre todas as coisas, as quais ele criou todas e a todas governa, cria todas as naturezas como bom que ele é, e ordena todas as vontades, como justo que é.” (*Gn. Litt.*, VIII, 9, 18, p. 175); já a ação ordenadora não é somente fruto da bondade, mas também fruto da justiça de Deus, como se observa que o mal tem em si o seu próprio castigo, que é sua própria maldade que o faz justiça em relação à bondade que é justa:

[...] a Providência de Deus, governando e administrando todas as criaturas, e também as naturezas e as vontades, as naturezas para que existam, as vontades para não serem infrutuosamente boas, nem más sem castigo, submeteu primeiramente a si todas as coisas. Em seguida submeteu a criatura corporal à espiritual, a irracional à racional, a terrestre à celeste, a feminina à masculina, a de menos valor à de mais, a mais necessitada à menos necessitada. Mas com respeito às vontades, submete as



boas a si. As demais, aos que o servem, a fim de que a vontade má sofra o que a boa fizer por ordem de Deus ou por si mesma ou pela má, somente nas coisas que por natureza estão também sujeitas às vontades más, ou seja, nos corpos. Pois as vontades más têm em si mesmas o seu castigo interior, sua própria iniquidade. (*Gn. Litt.*, VIII, 23, 44, p. 185-186)

A ação natural, ou seja, a administração oculta de Deus controla o processo natural (a ordem das coisas e do Universo). A *voluntas Dei* (vontade de Deus) só opera mediante a ação da vontade das naturezas racionais, Deus não interfere sem o consentimento do homem. Até a ação livre do homem é regida pela ordem da divina providência. Porém, a atividade natural e voluntária da providência divina somente exprime a atenção e a responsabilidade de Deus em relação aos entes. Diferentemente da graça que é a intervenção direta, sem prejuízo do livre-arbítrio, de Deus na vida do homem com o intuito de santificá-lo e salvá-lo; é auxílio contra a tendência natural humana ao pecado que capacita a alma a ser forte e a superar o mal moral (pecado). A *providentia Dei* é cuidado e remédio para o homem, tanto a nível individual como a nível de sociedade, tendo por meta auxiliá-los a fazer a experiência da verdade e da beleza que é Cristo. (2018, p. 809) O filósofo africano no *De civitate Dei* assevera que a providência de Deus realizou na história dos homens a via universal, através da qual o gênero humano pôde conhecer e ter acesso a salvação que se identifica com o reconhecimento da presença do Verbo incarnado. Também nessa obra Agostinho admite a ação livre da divina providência no andamento natural das coisas, contra o estabelecimento da providência como necessidade, como destino e como o acaso atuando sobre a vontade livre humana. Desse modo, a *providentia Dei* auxilia os espíritos de boa vontade a amarem o bem e a julgarem os espíritos de má vontade. Estas convicções o levaram a afirmar no *De civitate Dei*: “É seguramente a Providência divina que estabelece os reinos humanos.” (*De civ. Dei*, V, 1, p. 463) Em conclusão podemos dizer que a divina providência tem por objetivo conservar o modo, cada espécie e a ordem das coisas, diferentemente do fim das criaturas que é gozar do Sumo Bem onde se encontra a verdade e a felicidade.

Todo o reino dos homens, os seus domínios e as suas subjugações estão submetidos às leis dessa providência. (*De civ. Dei*, V, 11, p. 498) Em termos filosóficos o bispo de Hipona no diálogo *De libero arbitrio* afirma que a Perfeição imutável e eterna é a própria providência divina, atribuindo a ela o governo de todas as coisas, mesmo o nascimento de monstros humanos. Se não fosse por essa Perfeição: “[...] todas as realidades que existem recairiam completamente no nada, caso fossem privadas de sua perfeição própria.” (AGOSTINHO, *De lib. arb.*, II, 17, 45, p. 132.) Todos os seres realizam-se, e têm seus movimentos de acordo com os números de suas perfeições.



Desse modo, Deus é a forma imutável pela qual tudo o que não muda subsiste e cresce de acordo com as leis que guiam sua forma particular na teologia agostiniana. (2018, p. 809) Deus é a própria providência do todo, até mesmo dos monstros humanos, (*De civ. Dei*, XXI, 8, p. 2154) apesar de parecer que Deus os castigou ou foi mal com eles. Mesmo nesses casos há perfeição, se o quadro é contemplado da perspectiva divina, que é a perspectiva da totalidade.

Conclusivamente as ideias de Agostinho sobre os monstros não concordam de todo com as teses de Cohen. Há essa dissonância, pois para o hiponense tudo é perfeito já para o autor contemporâneo pode-se considerar contra as leis da natureza ou contra a própria natureza que monstros, mesmo humanos, existam. Comparando-se assim dois autores que estão tão distantes um do outro, não queremos cair em anacronismo. Nossa argumentação se fundamenta numa leitura livre da obra de Cohen de modo que possa ser comparada, e assim dialogar, com os escritos do filósofo tardo antigo.

Referências

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.

_____. *A natureza do bem*. In: *A natureza do bem O castigo e o perdão dos pecados e o batismo das crianças*. São Paulo: Paulus, 2019.

_____. *Comentário ao Gênesis*. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Comentário aos Salmos (Enarrationes in Psalmos) Salmos 101-150*. São Paulo: Paulus, 1988.

_____. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

COHEN, Jeffrey Jerome. *A cultura dos monstros: sete teses*. In: *Pedagogia dos monstros os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Organização e traduções Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *10 lições sobre Santo Agostinho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

DICIONÁRIOS ACADÊMICOS Dicionário latim-português português-latim. Porto-Portugal: Porto Editora, 2010.

FITZGERALD, Allan. *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. Tradução Heres Drian, Iranildo Bezerra, Paula S., Tiago José. São Paulo: Paulus, 2018.

KIBUUKA, Brian. *A torá comentada: edição bilíngue hebraico/ Brian Kibuuka*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.



LOPES, Ana Isabel; SANTOS, Sônia. *Da sociedade disciplinar à sociedade de controle*. Lisboa: Faculdade de ciências da Universidade de Lisboa, 2015. Disponível em: <https://webpages.ciencias.ulisboa.pt/~ommartins/images/hfe/momentos/sociedade%20disciplinar/index.htm>. Acesso em: 26 abr. 2024.

TRAPÈ, Agostino. *Agostinho: o homem, o pastor, o místico*. Tradução de Marcos Roberto Nunes Costa e Francisco Evaristo Marcos. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

Recebido: 17-04-2025

Aceito: 02-09-2025