

Do cosmos antigo à cosmovisão cristã: o monstruoso entre o último período antigo e o advento da Cristandade

*From the ancient cosmos to the Christian worldview: the
monstrous between Late Antiquity and the rise of Christianity*

Ronaldo Amaral*

Resumo: Almejamos tratar aqui de um problema fundamental que marcou imperativamente o período de transição que vai do último período antigo ao advento da Cristandade: a confluência de duas visões de mundo ora pautadas pelas continuidades (e no seu bojo pelos processos de apropriações, releituras, ressignificações) ora pelas rupturas. Aqui, em particular, trataremos da controversa concepção acerca da natureza dos seres marcados pela alteridade ou, se desejarmos, os seres monstruosos que, para além de uma abordagem estritamente historiográfica, nos ensejaram a discutir conceitos e percepções de profundas implicações antropológicas e filosóficas, como o belo e o feio, o bem e o mal, o semelhante e o diferente.

Abstract: We aim to deal in this article with a fundamental problem, which imperatively marked the transition from the Late Antiquity to the rise of Christianity: the confluence of two worldviews guided either by continuities or by ruptures. Particularly in this paper, we reflect about the controversial conception of the nature of beings marked by the otherness, or monstrous beings, which gave rise to the discussion about concepts and precepts of deep anthropological and philosophical implications, such as beauty and ugliness, good and evil, similar and different.

Palavras-chave:

Antiguidade;
Cristianismo;
Alteridade.

Keywords:

Classical Antiquity;
Christianity;
Otherness.

Recebido em: 26/06/2015
Aprovado em: 28/07/2015

* Professor de História Medieval da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS). Possui Pós-Doutorado em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp/Assis).

O monstruoso desde uma perspectiva eidética na Antiguidade Clássica: dos seus elementos ideais à sua constituição onto-epistemológica

Pensar o monstruoso no mundo antigo é um intento bastante difícil, sobretudo se tivermos em mente os muitos elementos e conceitos os quais esse termo poderá implicar e neles ver-se implicado (o disforme, o híbrido, o desarmônico, o recalitrante ao bem), e todos no sentido de uma percepção que inquieta ou cinde com o Cosmos tornando-o, muitas vezes mesmo, fenômenos anti-cósmicos. No mais, como bem observou Umberto Eco (2014, p. 30), há dois âmbitos a se considerar no interior da tradição antiga a esse respeito: aquele propriamente da mitologia e o da filosofia, os quais, longe de se excluírem, nos parecem aptos e necessários ao diálogo para uma investigação mais conspícua sobre o tema. Já é por demasiado sabido que o Universo sagrado do mundo greco-romano configurava-se pela diversidade e pela heterogeneidade dos seus seres e lugares. Os deuses eram muitos, assim como seus humores, muitas vezes mesmo marcados pela ambiguidade e pela arbitrariedade com os seus; havia ainda os semideuses, heróis, demônios, ou ainda um sem número de entes que personificavam ou regiam elementos da natureza física e humana, donde não haveria uma ruptura e um estranhamento completo entre o mundo supranatural e o sensível. Na literatura mitológica antiga, como a de Homero, (*a Ilíada* e *a Odisseia*), ou a de Virgílio (*a Eneida*), deparar-nos-emos com um conjunto de deuses e entes fabulosos (pelo menos segundo nossa percepção, diga-se de passagem), muitos dos quais híbridos, e pensados talvez à época como entidades em si, mais do que personificações de imperativos psíquicos, alegorias ou símbolos com significantes, por natureza, sempre abertos. Queremos com isso dizer que estamos diante de civilizações – Grécia e Roma – as quais, sobretudo no seu primeiro período, possuíam homens e mulheres que fundavam sua visão de mundo acerca da natureza do Universo e de si mesmos, segundo o pensamento mítico ou simbólico, o mesmo que, mais tarde e sob a égide do cristianismo e à sua forma, conceberá a realidade humana sem maiores dicotomias ou cisões entre o mundo físico e o suprassensível, ou seja, em um Cosmos que unia e fundia em si os mundos divino e humano. Portanto, se o mundo clássico prezou pelo belo e pelo harmônico, aqui referido no seu sentido fenomênico (o corpo, a arte enquanto imitação da natureza no seu melhor sentido de ser e participar do Cosmos), também poderia admitir o desarmônico. E ainda que este negasse aquela natureza do Cosmos fundado no belo, no harmônico e na proporção, não deixava de ter por isso uma existência assertiva, no sentido de ser real, ontologicamente falando, fundando certa desarmonia no harmônico. Daqui que deuses e demais deidades segundas, encontrando-se a meio caminho do divino e do natural, possuíam potencialidades e características de

um e outro âmbito, ou mesmo um hibridismo que, ainda que perceptível apenas pelo natural, derivaria e se inscreveria melhor no âmbito sobrenatural, uma vez ser esse o lugar privilegiado do imaginário, por natureza polissêmico e harmonizador das incongruências ditadas pela percepção racional lógica.

Com o advento da filosofia voltada essencialmente para o metafísico, a quem podemos atribuir particularmente a Platão e a sua chamada “segunda navegação” (REALE, 1990, p. 49), ou ainda, a descoberta do suprassensível ou do inteligível como modelo e razão para o mundo sensível, o belo passaria a ser uma consequência, enquanto natureza tangível, daquela realidade suprassensível. Derivaria, não menos, da mais essencial das ideias que é do Bem, sendo, portanto, uma manifestação sua, primeiro na alma e, por meio dela, no mundo sensível. Uma vez que o Bem é a origem do próprio Ser, assim como sua razão essencial, sendo contudo, ele próprio, Não-Ser, pois estaria acima de todo e qualquer predicado, será o belo sua manifestação melhor possível e acabada: “as coisas inteligíveis não devem apenas ao bem a sua inteligibilidade, mas devem-lhe ainda o ser e a essência, conquanto o bem não seja de forma nenhuma o ser, mas esteja muito acima desse em dignidade e poder (Platão, *De Republica* VI, 509 b).

Passa-se, portanto, da composição ontológica do bem, para a aparição ôntica do belo. Não nos esqueçamos, para melhor fundamentar nossa causa, que é a ideia do bem e do belo que inspira o demiurgo platônico a criar o cosmos sensível, dando à matéria informe, as formas cujos modelos estão no inteligível, ou seja, fazendo desse mundo o mais Belo e Bom possível, ou segundo possa comportar a realidade sensível, conforme lemos no *Timeu* de Platão. Daqui que, segundo a filosofia platônica, o mal e suas consequências, como a imperfeição, a desarmonia, as trevas não podem existir enquanto realidades essenciais no mundo físico e humano, mas tão somente enquanto necessidade e ignorância, recalcitrância e impedimento da alma atingir o Bem e o Belo em si. Aqui, e somente aqui, é possível nos referirmos à qualidade daquilo que é mal na tradição platônica, ou seja, a ausência ou a ignorância das realidades da alma, no sentido de errância, ignorância, desvio descendente em relação a seu lugar natural, o inteligível.

Mesmo o neoplatônico Plotino, no século III, em uma releitura de Platão permeada por escolas outras do pensamento, como a aristotélica e a estoica, que parece relegar à matéria uma maior tendência à imperfeição, enquanto não ser, resistente ao bem e incapaz de receber a perfeição da alma, não chegaria a negar também ao Cosmos o Bem e o Belo como sua realidade última e essencial, pois esse, ainda que de forma indireta e como última emanção, veio à existência graças ao Uno, o Primeiro Princípio, “Pai” de todo o Bem e de todo o Belo (CHIARADONNA, 2014, p. 120). Contudo, Plotino, em um dos tratados mais famosos das *Enéadas*, intitulado “Sobre a Beleza”, relega o mundo

físico, ou seja, a matéria, a ser tão somente uma “imagem” do Belo em si em função da sua teoria das emanções descendentes a partir do Uno que mitigam e esvaziam cada vez mais o Bem e o Belo essencial em direção a uma imperfeição ou a um esvaziamento do ser mais tenaz. A matéria, última emanção a partir do inteligível, seria incapaz de encerrar o bem e o belo em si, chegando por isso a esquecer-se e negar aquele estado de perfeição, bondade e beleza absolutas. Aqui, nem mesmo a proporção ou a harmonia entre as partes no todo tão aclamadas pela estética e pela filosofia clássicas podem dar conta de serem verdadeiramente belas.

Porque há coisas como os corpos, que são belas não por seu substrato mesmo, senão por participação, enquanto outros são belezas elas mesmas, por exemplo, a natureza da virtude. Em efeito, os mesmos corpos parecem ora belos ora não belos, como se uma coisa fosse o corpo e outra o belo [...]. E nos casos em que, ainda que mantendo-se a mesma proporção, um mesmo rosto apareça algumas vezes belos e outras não, como não admitir que a beleza é outra coisa por cima da proporção e que a proporção é bela por outra coisa” (Plotino, *Enneades* I,6,1),

Para o pensamento filosófico platônico, portanto, seja aquele da época clássica ou, posteriormente, no âmbito da civilização helenística – via médio e neoplatonismo – de inegável matiz “teológico”, a imperfeição, a negação da harmonia cósmica seria tão possível quanto não antinatural, pois a própria natureza sensível, como a última emanção do Inteligível ou como sua possibilidade mitigada, tendo por paradigma a perfeição tão só residente nas formas inteligíveis, poderia comportar e originar tais errâncias, desvios, ou seja, a harmonia e a proporcionalidade encontradas no sensível não seriam tão verdadeiras quanto suas ideias. Daqui, por exemplo, que tenha se insistido que a perfeição mais possível encontrada na arte se referiria à ideia da coisa que a inspira e não à coisa em si que retrata.

Quanto à percepção mais crassa da desproporcionalidade e da desarmonia apreendidas no e pelo físico, e que poderia contribuir mais diretamente ao nosso tema, o monstruoso, damos um exemplo: o *Livro dos Prodígios*, de Julio Obsequente, escrito entre os séculos II e IV da Era Cristã. Essa curiosa produção objetara descrever a História dos prodígios ocorridos na antiga Roma, e que datariam da época republicana até a imperial. Dentre esses prodígios muitos estavam relacionados às imperfeições humanas e da natureza física de uma forma mais geral, e estariam aí contidos porquanto denotassem exceções, rupturas com a ordem do cósmica dignas de admiração e atonia em seus leitores, tendo, por isso, uma função divina, ou ainda, a função de revelar fatos insólitos, signos que prenunciavam acontecimentos de impacto, benfazejos ou catastróficos. Assim, entre outros, narram-se prodígios referentes ao humano, e tanto no sentido de uma alteridade radical (com o aparecimento de seres híbridos) quanto no sentido de uma alteridade

ordinária (deformidade humana). Damos alguns exemplos: uma criança que nasceu com cabeça de elefante; um porco com cabeça humana aparece em dois casos; narra-se ainda a aparição de porcos com mãos e pés humanos. Há outros casos mais, como os de humanos com múltiplos membros e principalmente de hermafroditas que contam pelo menos uma dúzia no decorrer de todo o texto. Segundo o autor, os hermafroditas inquietavam particularmente os contemporâneos, sendo por isso geralmente jogados ao mar assim que nascidos ou descobertos (Julio Obsequente, *Liber de prodigiis*, XXIII). Vistos como prodígios, ou como uma ruptura na harmonia cósmica para anunciar algo significativo que estava por vir, geralmente de caráter político e/ou militar, é interessante notar que mesmo o nascimento dos seres de alteridade radical, como os híbridos ou antropozoomórficos, gozavam de um igual status de alteridade e de natureza insólita em comparação àqueles acontecimentos que, em nossa percepção, seriam de uma “ordinariedade radical”, como um abutre entrar em um templo, arder um vulcão, incêndios de residências e prédios públicos, ou mais gravemente, chover leite ou pedras. Lucian Boia, filósofo do imaginário, de quem tomamos os termos “alteridade ordinária” e “alteridade radical” parece aqui contribuir a essa nossa observação ao notar com grande sensibilidade que na civilização greco-romana, o homem de alteridade radical no sentido mais preciso do termo, só representava um caso limite dentro de um sistema de desigualdade inata “na qual o humano se acercava ordinariamente a outra condição: divina ou a bestial. Mas a transição era gradual, se inscrevia no tempo e no imaginário social” (BOIA, 1997, p. 48), ou seja, em dois âmbitos (no tempo e no imaginário) privilegiados para nos depararmos com o outro alterno e suas mutações inscritas na dupla ruptura/continuidade-ressignificação, sobretudo em períodos de transição como aqui vimos abordando.

A demonização das divindades clássicas pelo pensamento monoteísta cristão como forma de monstrificação

Santo Agostinho, dessentindo mesmo de uma tradição filosófico-teológica cristã anterior a ele, encontrada nos Padres alexandrinos e capadóciolos, negaria o mundo da preexistência como razão seminal da criação narrada pelo *Gênesis* bíblico, que, desde Filo de Alexandria, no século II, pode ver-se lida no próprio *Livro do Gênesis*, por meio de uma alegorese platonizante sua (Filo de Alexandria, *De officio mundi*). Essa observação quer aqui demonstrar que para Santo Agostinho a criação é de fato *ex nihilo*, ou seja, o mundo sensível surge do nada e sai diretamente das mãos daquele é Deus, ou seja, o Primeiro Princípio, providente e criador ao mesmo tempo. Tal visão difere daquela encontrada na tradição platônica e, sobretudo, neoplatônica, onde o Primeiro Princípio – o Uno – que é

não Ser, não está por isso relacionado diretamente ao ato criador e, portanto, à realidade desse mundo. Já em Santo Agostinho, Deus é o Primeiro Princípio, Ser por excelência, única e direta causa de todo o criado. Cria os demais seres a partir de Si, vindo a participar deles agora, senão de sua mesma essência, de sua realidade enquanto uma imagem Sua, que é mais que puro reflexo, participação no seu mesmo Ser pelo *Logos*. Assim, a criação participará do Criador, portanto, do Belo e do Bem em si que Ele é e essencializa. Daqui que a existência do não belo, do disforme, ou da desarmonia só pode então ser explicada por meio da visão humana incapaz de decifrar o Belo e o Bem presentes no todo, pois a perfeição dos seres reside na sua natureza de participação no Ser absoluto de Deus, embora, como nos afirma o próprio Santo Agostinho (*De civitate Dei*, XII, 2), "ao criar as coisas do nada, lhes deu o ser, mas não um ser em sumo grau, como é Ele, senão que a algumas lhes deu mais ser e a outras menos, criando assim uma ordem uma da natureza baseado nos graus de sua essência". Portanto, para a compreensão cristã do mundo a partir de então, ou pelo menos daquela concebida por Agostinho e seus congêneres, não há imperfeição ou desarmonia por si e em si, mas pela desigualdade das participações possíveis no Ser (GILSON, 2010, p. 397). A matéria e o corpo são, para santo Agostinho, a criação do próprio Deus, do Ser que engendra todos os demais seres a partir de Si. Portanto, virtudes como o bem e o belo, passam a ser imanentes e naturais aos próprios corpos e à natureza sensível, sendo, portanto, o feio, ou o desproporcional, não uma qualidade intrínseca aos seres sensíveis, mas uma incapacidade humana, moral, de não perceber o belo que reside absolutamente em tudo e em cada coisa ou ser. No mais, sendo Deus o Bem (o amor), tudo que criou, saindo direta e imediatamente de sua vontade bondosa, também deve ser bom e conter uma perfeição essencial análoga a sua. A própria matéria é criada simultaneamente à sua organização a partir das ideias divinas. Criada por Deus, para seu propósito de amor e perfeição, ela não pode ser negação do bem e do belo como fora para as tradições platônicas e neoplatônicas anteriores. Por isso, sobretudo a partir de Santo Agostinho, o mundo, e todo o criado que ele comporta, não pode ser consignado a nenhum gênero de imperfeição ou feiura em si, pois nada, nem a aparente imperfeição, é, na verdade, contra a harmonia e o Bem.

Mudança essencial na percepção do belo e em relação a sua antítese corporificada no sensível dar-se-ia pelo advento de um monoteísmo radical, ou seja, a exclusividade do ser Bem e, logo Belo, personificado em uma única e exclusiva deidade. Assim, após o monoteísmo cristão, no qual há um só Deus e uma só natureza essencial, o Bem, todo o panteão de deuses, ou mesmo de espíritos intermediários, como os *daemones*, ou ainda aqueles entes que estavam a meio caminho entre o divino e o humano, tenderiam agora a desaparecer, sobretudo os identificados por uma natureza divina edificada por uma

coincidência de contrários (RUSSEL, 1995, p. 130-140). Tais deuses seriam ora negados, ora atribuídos às “fábulas humanas” ou às “ilusões diabólicas” pelos primeiros “pais” do pensamento cristão desde pelo menos os alexandrinos. Muitos insistiriam, desse modo, que os demônios se apropriavam das imagens dos deuses e das demais divindades antigas, sobretudo as de caráter híbrido (antropozoomórficos), para fazê-los crer vivos e anuentes na vida dos homens, como verdadeiros signos de danação ou perdição, como podemos ler em Justino (*Apologia*, I,5) e Lactâncio (*Divinae Institutiones*, II, 9-12) nos primórdios do advento do cristianismo, uma vez que estabeleceu-se uma concepção dualista do sagrado na qual a existência de um Deus Único e Bom negaria qualquer outra possibilidade de existência de outro deus, ou deuses, que não fosse aquele da tradição bíblica, sobretudo o Deus de amor neotestamentário, consubstanciado no próprio Cristo. Tal concepção de um Deus Uno e Bom, tomada claramente, e em grande medida, da tradição neoplatônica contemporânea, esvaziaria tentativas de possíveis matizes politeístas no interior do cristianismo, como pôde ver-se por meio de teorias como a de Ário e de outros Padres pré-nicenos a respeito das pessoas divinas. Portanto, toda e qualquer outra entidade sobrenatural que não fosse o Deus Bom e Uno ou de sua vontade proveniente, seria reduzida a suas criaturas recalcitrantes, sobretudo o demônio, um ser que, embora criado bom como todos os demais seres, foi esvaziado dessa virtude em função do seu livre-arbítrio. O mal que causa não é, portanto, um mal em si, mas um ato de desvio e ignorância do bem, muitas vezes realizado pela condescendência do próprio Deus em função de um Bem maior que pode e deve encerrar em si, embora a sensibilidade popular não aceitasse uma tal teoria demasiada complexa e não vívida diante de um mundo e de sua percepção no qual o mal impregnava a carne e os espíritos. (DODDS, 1975). Explicar o mal por seu caráter essencialmente antropológico e moral não seria suficiente, portanto, como por exemplo, o fizeram os gnósticos, que atribuíam a própria criação do mundo a um demiurgo mal, muitas vezes identificado ao Deus do Antigo Testamento. Para a religiosidade popular do período qualquer ser espiritual, em relação ou não com os humanos, estaria atrelado necessariamente à vontade dessas duas potestades, Deus e o Diabo. A partir daqui, os deuses ou entidades as mais diversas da Antiguidade Clássica e Oriental seriam ora negados como fábulas ora despojados do seu ente divino exatamente por serem plurais, e tanto ontológica quanto moralmente.

Com efeito, esse processo de aviltamento das divindades antigas, clássicas e orientais ganharia mais uma argumentação a seu favor, na medida em que aquelas se apresentavam muitas vezes como seres híbridos, ou seja, meio humanos meio animais. Deuses ou não, a fusão em um só Ser de características ou partes humanas com partes de animais negava e corrompia a própria dimensão do Ser da divindade cristã, uma

vez que o homem fora a criatura mais próxima de sua dignidade, participando como nenhuma outra criatura sensível de sua essência mais possível, de seu espírito sem o qual o próprio mundo não seria divinizado e querido por Ele. No mais, segundo o *Livro do Gênesis*, o homem seria criado separado e distintamente dos animais; estes criados com antecedência ao homem, e cada qual de acordo com sua espécie; os seres humanos, em um grau de dignidade superior aos animais, por possuir, ademais de uma alma como aqueles (ZAMBON, 2004, p. 20), um espírito racional e uma prerrogativa demiúrgica em relação à ordenação da criação, que faria submeter a si as demais criaturas irracionais, aparentando-o, desse modo, ao próprio Criador, mais uma vez.

Contudo, os seres monstruosos, sobretudo os de caráter antropozoomórficos, concebidos sempre como alguma forma de deidade, não desapareceriam do imaginário popular com o advento do cristianismo, inclusive entre os homens mais eruditos; no entanto, sua natureza harmoniosa e seu lugar dentro do cosmos, agora cristão, sim. Por isso, Lucian Boia muito acertadamente afirmou que estes seres portadores de uma alteridade radical para a Cristandade, dado pertencerem naturalmente à lógica cosmogônica da Antiguidade Clássica, não mais encontrariam um sentido profundo no seio da ideologia cristã nem nas realidades de seu mundo; contudo, se salvariam pela força do imaginário, já que a imaginação é mais forte que a lógica (BOIA, 1995, p. 53).

Do monstruoso divino ao monstruoso humano: em direção à condescendência cristã

Seguindo ainda as pertinentes observações de Lucian Boia, somos convidados a identificar o monstruoso à alteridade. Esta pode apresentar-se sob duas formas mais ou menos precisas – a ordinária e a radical.

Na alteridade ordinária, a imagem supõe uma interpretação mais ou menos deformante de certa realidade biológica, histórica e cultural. A alteridade radical vai muito mais longe: constrói sem nenhum apoio material ou, em rigor, utiliza a matéria existente como simples pretexto (BOIA, 1995, p. 12).

Neste mesmo sentido, coloca-se Patrick Legros, sociólogo do imaginário, que distingue os seres diferentes, ou os monstros, como prefere chamar, em dois grupos distintos: aqueles que ainda se ligam à natureza e à espécie humana, e aqueles que, inteiramente imaginários, possuem formas inigualáveis de se caracterizarem (LEGROS, 2007, p. 279). Essa percepção de alteridade conceituadas por Boia e por Legros, que identifica a alteridade radical com os seres híbridos e a ordinária com os seres humanos marcados por alguma forma de deformidade física, haveremos de encontrar, sem forçar muito as respectivas fontes, nos escritos de Santo Agostinho e de São Jerônimo, que, como sabemos, são

contemporâneos. No entanto, a alteridade radical, encarnada precisamente no monstro, ser híbrido ou antropozoomórfico, será o ponto de inflexão que dividirá as opiniões desses três Padres da Igreja e, por consequência, do pensamento ocidental acerca de sua realidade tangível e de seu lugar na harmonia e na lógica do cosmos cristão.

São Jerônimo, por ocasião da escrita da *Vida de Paulo*, colocou Santo Antão, que caminhava desorientado pelo deserto à procura do seu congênere eremita, Paulo, frente a frente com um hipocentauro. Ainda que aterrorizado pelo monstro, Antão se dirigiria a ele e o interrogaria sobre o paradeiro daquele que buscava. A besta, meio humana meio equina, imediatamente desenvolveria uma fala inteligível, assim como, com uma das mãos, indicaria a direção na qual o monge peregrino deveria seguir; em seguida, desapareceria diante dos seus olhos, esmaecendo-se no ar.

Essa criatura, colocada naquele cenário por São Jerônimo, exigiria dele, e para sua própria autorreflexão, uma interrogação retórica (não deixando de anotar antes conhecê-lo pela "fábula dos poetas" que os denominavam hipocentauros): "De verdade, temos por coisa incerta se o diabo, para assustar o nosso monge, o simulou, ou se foi o deserto, feroz em monstruosos animais, que engendrou também essa besta" (São Jerônimo, *Vita Pauli primi eremitae*, 377). Não bastante, e sequer superada a atônita impressão do encontro com este ser monstruoso, Santo Antão, logo à frente no deserto, encontrar-se-ia novamente com outro prodígio, desta vez um fauno, assim tão cuidadosamente descrito por São Jerônimo: "um pequeno homenzinho, de ganchosos narizes, de frente afeadas por um cornos, a parte extrema do corpo terminava em umas patas de cabra." Santo Antão, devido ao valor didático-espiritual deste escrito dado por São Jerônimo, perguntaria ao fauno de quem se tratava, recebendo a seguinte resposta: "Eu sou mortal e um dos habitantes do deserto, a quem a gentildade, enganada por um peregrino erro, nos adora chamando-nos de "faunos", "sátiros" e também "incubos"." (São Jerônimo, *Vit. Paul*, 377). O monstro "mortal", entenda-se não divino, pediria ainda a Santo Antão que rogasse por ele e pelos demais de sua espécie ao "Senhor em comum". E São Jerônimo exclamaria pela boca de São Antão, tomado de grande comoção, as seguintes admoestações "Ai de ti Alexandria que em vez de Deus, adoras monstros! Ai de ti, cidade meretriz em quem não confluído demônios do mundo inteiro, que vais a dizer ti agora? As bestas falam de Cristo e tu, em lugar de adorar a Deus, veneras aos monstros" (São Jerônimo, *Vit Paul.*, 377).

Interessante será notar ainda a preocupação de São Jerônimo em não deixar margem a dúvidas com relação a seu testemunho de caráter tão marcadamente fantástico, na medida em que seus leitores poderiam desacreditar da existência daquele ser prodigioso, de modo especial o fauno. Por isso, faz registrar que, no reinado de Constâncio (324-361), um "homem

dessa índole” foi capturado em Alexandria e dado a conhecer “ao mundo inteiro”. Morto, seu corpo foi salgado e levado a Antioquia para que pudesse ser visto pelo imperador. Esses seres monstruosos e, “reais”, seriam ainda, segundo nosso autor asceta, engendrados pelo deserto que, aliás, era o seu lugar natural. A lógica aqui é aquela do imaginário de sua época e lugar, o Oriente helenizado. São Jerônimo, embebido de leituras escriturísticas judaico-cristãs, mas também de poetas e filósofos clássicos, não deveria ter que inscrever, necessariamente, a origem daquele ser monstruoso nos cânones desta ou daquela tradição.

Pelo colocado, talvez não fosse demasiado errôneo afirmar que São Jerônimo poderia conceber que o próprio deserto, por ele mesmo, dera vida àquele monstro e a todos os demais seres prodigiosos. Da mesma forma, sua concepção cosmológica ainda marcadamente antiga sobre a existência das coisas e dos seres não deveria ter que obedecer, tenaz e univocamente, àquela apregoada pelo *Gênesis*, mas deveria estar aberta a tantas outras mitologias da criação que o seu momento histórico e seu contexto sociocultural poderiam ter-lhe apresentado (JAEGER, 2001), sobretudo aqueles que consignavam os seres diferentes a determinadas regiões que poderiam os gestar em conformidade à sua natureza espacial e a uma alteridade radical em relação ao espaço de quem fala ou imagina. Desse modo, podemos dizer que diante de um Universo fluido tinham-se todas as condições de conceber também seres fluidos, ou seja, seres de existência e natureza polissêmica, e mais uma vez, insistamos, de alteridade radical, sobretudo se anuirmos com o discurso de que a cultura de quem olha e registra é o lugar da normalidade.

Como sabemos, os seres antropozoomórficos eram, na Antiguidade, criaturas não só de inscrição natural naquela cosmovisão, como também seres divinos ou manifestações hierofânicas. Os faunos, por exemplo, citados por São Jerônimo, eram para a tradição romana gênios, ou seja, divindades campestres de caráter eminentemente benigno (GRIMAL, 2001, p. 166). No entanto, suas partes aparentadas com um bode não deveriam agradar os olhos de um cristão, pois, como vimos, seu ideal de beleza e harmonia deveria corresponder aos modelos pré-estabelecidos pela criação divina ditada pelo *Gênesis* bíblico, haja vista, que o próprio demônio medieval terá, na figura caprina, ou pelo menos, em suas partes, como os chifres e os pés fendidos, uma de suas imagens mais recorrentes. No cosmos antigo, por sua vez, esses gênios ou divindades, como os faunos e os hipocentauros, não teriam que obedecer àquela estrita lógica cristã de uma razão divina baseada em uma natureza que separava os seres em função de suas respectivas dignidades espirituais e mesmo ontológica, por sua vez desde sempre estabelecidas, como sabemos pelo *Livro do Gênesis*. Tal concepção fundamentava de modo canônico a natureza dos seres e seu estrito e singular lugar no mundo desde seu chamado à criação por Deus, ou seja, homens; animais irracionais; natureza inanimada: “Deus disse: façamos

o homem à nossa imagem, como nossa semelhança e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra.” (*Gn*, 1,26)

Para o pensamento cristão, concluíamos, não há conciliação entre animais e homens numa só existência ontológica, pois isso desdiria não só a própria lógica da criação divina judaico-cristã como a própria lógica do Ser de Deus, na medida em que se colocaria em causa a própria afirmação de sua contingência com o ser humano, concebido como uma hipóstase Sua, como já o dissemos (GILSON, 2006, p. 85).

Neste sentido, Santo Agostinho seria menos otimista e acorde com aquela visão clássica ainda presente em São Jerônimo, que entendera, como vimos, que os seres monstruosos podiam escapar aos cânones da criação segundo a gênese judaico-cristã. O bispo de Hipona, mais inclinado a uma escrita filosófico-teológica justificadora da fé cristã e seus fundamentos, também se ocupará dos seres monstruosos, e por aquela dupla via: os que se referem a prodígios humanos – a alteridade ordinária – e os de alteridade radical – os híbridos. Quanto aos primeiros, seu objetivo parece ser bastante específico: não só provar que eles descendem da criação divina e, por conseguinte, participam da vontade e dos bons propósitos de Deus, como também para insistir que eles pertencem à mesma humanidade, cujo tronco finca suas raízes nos pais primordiais Adão e Eva. Assim, para Santo Agostinho, o ser monstruoso nada mais é do que um ser humano marcado pela deformidade física. Portanto, a anatomia do monstro é para ele tão só a exacerbação ou subtração de partes do corpo humano, pelo menos daquele que pode asseverar-se de sua existência. A respeito destes, elenca: os que possuem um só olho no meio da testa, os que possuem os pés virados para trás, aqueles que contêm ambos os sexos, os que não possuem boca, os de baixa estatura, e em casos mais extremos, aqueles que não possuem cabeça tendo os olhos no ombro (Santo Agostinho) – figuras essas que encherão a iconografia e o imaginário medieval posterior (KAPPLER, 2004, p. 133).

Para nossa causa, que busca acompanhar e compreender particularmente os monstros híbridos – a alteridade radical –, ou seja, aqueles seres prodigiosos cuja substância corporal e espiritual subverteria não só a harmonia da criação natural cristã, mas igualmente sua própria lógica, Santo Agostinho cita uma só ocorrência em relação a eles, os cinocéfalos. Tendo dificuldade em harmonizar essa espécie de monstro, metade homem metade cão, com aqueles seres monstruosos cuja natureza, ainda que prodigiosa, seria mais aceitável na inscrição da criação de Deus, pois se tratava de deformidades do corpo humano e não da mutação de sua natureza mesma, Agostinho sugere então que se duvidem deles (enquanto, lembremo-nos, São Jerônimo pede para que não se duvide de sua existência, esforçando-se inclusive para prová-la).

Que direi dos cinocéfalos, cujas cabeças de cachorro e cujos próprios latidos mostram serem mais animais que homens? mas ninguém é obrigado a crer nessa série de homens que dizem existir. Contudo quem quer que nasça homem, quer dizer animal racional e mortal, por mais rara e estranha que pareça sua forma, cor, movimento, voz ou qualquer outra virtude, parte ou qualidade natural, nenhum fiel duvidará originar-se do primeiro homem. Sempre fica margem para ver o que a natureza operou em muitos e o que é admirável por sua própria raridade (Santo Agostinho, *De civ. Dei*, XVI, 8,1).

Tudo fica posto aqui; os seres antropozoomórficos, como os cinocéfalos, não são para Santo Agostinho, ainda que ele não o diga positivamente, criaturas que descendem da criação humana de Deus. Aliás, se esquivava de dar qualquer outra explicação sobre sua existência. No entanto, uma vez havendo esses *homens diferentes*, eles necessariamente se originariam do casal primordial e assim seriam feitos por Deus, já que compreenderiam, de toda forma, a lógica do conjunto de sua criação, cuja harmonia dar-se-ia pela conciliação da diversidade que se prestaria ainda a demonstrar sua grandeza e seu poder criador. “Quem é incapaz de contemplar o conjunto choca certa desproporção em determinada parte, por ignorar a que parte se adapta e toda sua relação.” (Santo Agostinho, *De civ. Dei*, XVI,8,2). Como muito bem observou Claude Kappler, a argumentação de Santo Agostinho a esse respeito obedece unicamente a uma preocupação teológica; ademais, cuida essencialmente, como também observamos aqui, de monstros humanos, os quais, mais do que definir sua causa e razão intrínsecas, se preocupa tão só em justificá-los como seres coerentes com a criação cristã una e divina (KAPPLER, 2004, p. 238). Por isso, no tocante aos seres híbridos, ou seja, a monstros como os cinocéfalos, pede inclusive que se duvide da existência deles, uma vez que afirma só “dizerem existir”, tirando de si qualquer responsabilidade de prova ocular ou de estar respaldado por uma testemunha fiável e piedosa, tão ao gosto da argumentação do homem da sua época, e que vimos ser um recurso utilizado por São Jerônimo para afirmar a existência dos faunos.

Esse sintético recorrido em relação ao tema do monstruoso e suas implicações estéticas e morais para nossa percepção atual, analisados aqui tanto sob a perspectiva de uma história das ideias quanto de uma história do imaginário, marca sobretudo o período adventício da civilização ocidental da qual resultamos. Incita-nos a uma discussão que, desde sua origem, nos convida a pensar e repensar nossos parâmetros do belo e do feio, do aceitável e do expugnável, e por fim, do bom e do mal. Tais percepções são a exteriorização de sentimentos, de valores ambíguos, de medos e vontades que, na relação conosco mesmo e com aqueles que nos são alternos, podem nos condicionar a amar ou excluir a nós mesmos ou a outrem de um espaço de tolerância e de desejável bem-estar humanos. Conduz, no fundo, a um encontro conosco mesmo, uma vez que a alteridade reside antes de tudo em nós. O monstro ou o prodígio pode ser então um *alter ego* no

qual projetamos nossos sentimentos e emoções, como nossos medos, nossos limites – físicos ou espirituais – ou nossas virtudes. Portanto, o encontro com o outro diferente é, e em razão dessa alteridade, um encontro conosco mesmo, onde poderemos nos perceber e nos contemplar em toda nossa complexa e polissêmica existência.

Referências

Documentação textual

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2012.

FILONE DI ALESSANDRIA. La Creazione del mondo. In: *TUTTI I TRATATI DEL COMMENTARIO ALLEGORICO ALLA BIBBIA*. Testo Greco a fronte. Edizione a cura de Roberto Radici. Milano: Bompiani, 2005.

JULIO OBSECUENTE. *Libro de los prodigios*. Madrid: Clásicas, 1990.

JERÔNIMO. *Vida de San Pablo*. Obras de San Jeronimo. Madrid: BAC, 2002. v. 2.

JUSTINO. *Apologia I e II*: Padres Apologistas Griegos. Introdução, texto grego, versão espanhola e notas de Daniel Ruiz Buenos. Madrid: BAC, 2002.

LACTÂNCIO. *Instituições divinas*. Introdução, tradução e notas por E. Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990. v. 2.

PLATONE. *Republica*. Testo greco a fronte. Edizione a cura de Enrico V. Maltese e Francesco Adorno. Roma: Newton Compton Editori, 2009.

PLOTINO. *Enneadas*. Testo greco a fronte. Edizione a cura de Giuseppe Faggin. Milano: Rusconi, 1996.

SAN AGUSTÍN. *La ciudad de Dios*. Madrid: BAC, 2009.

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2012.

Obras de apoio

BOIA, L. *Entre l'ange et la bete: Le mythe de l'homme different de l'Antiquite a nos jours*. Paris: Plon, 1995.

CHIARADONNA, R. *Plotino*. Roma: Carocci, 2014.

DODDS, E. R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid: Crisandad, 1975.

ECO, U. *História da feiura*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

JAEGER, W. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Lisboa: Edições 70, 2001.

KAPPLER, C. *Monstruos, Demonios y Maravillas afines de la Edad Media*. Madrid: Akal, 2004.

REALE, G. *História da filosofia*. São Paulo: Paulus, 1990. v. 1.

RUSSEL, J. B. *Percepciones del mal, de la antigüedad al cristianismo primitivo*. Barcelona: Laertes, 1995.

ZAMBON, F. *L'alfabeto simbolico degli animali*. Roma: Corossi, 2004.