

# NATURA NATURANS, NATURA NATURATA O SISTEMA DO MUNDO MEDIEVAL

---

*Noeli Dutra Rossatto*

**O** mundo medieval está centrado na contemplação da natureza e não na sua explicação. Vários são os modos de contemplá-la. Certo platonismo a trata com base em uma oposição: o mundo criado (natura naturata) é o contrário do mundo do Criador (Natura naturans). Outro platonismo supera essa dicotomia e vai buscar as similitudes entre esses dois mundos. Aí se firma a concepção de natureza como sistema do mundo: será espelho do divino, Livro das Criaturas, macro e microcosmo. No final da Idade Média, impera a idéia de que a natureza se explica como uma grande cadeia de causas que liga o céu e a terra. Não obstante, até esse momento o foco da reflexão é a Natura naturans e não a natura naturata. Essa última só terá centralidade com a nova ciência.

Embora a nova ciência tenha firmado uma concepção de natureza como matéria (*res extensa*), convive-se atualmente com diferentes fragmentos de sistemas, derivados de modelos cosmológicos anteriores. Em amplo sentido, pode-se dizer que se arrastam conflitos gerados pela convivência de distintas tradições. Algumas posições hoje veiculadas na mídia exemplificam tal fato.

Não é difícil virem de alguns meios religiosos opiniões contrárias ao uso de métodos contraceptivos (inclusive preservativos) e, de igual modo, manifestações que condenam as uniões homossexuais, a clonagem, os transgênicos, as novas descobertas da genética (genoma humano) etc. Um pressuposto teórico está implícito: não se pode intervir na ordem natural (leia-se: divina). Há uma ordem criada por Deus e essa não pode ser alterada, rompida ou interrompida. Tentar quebrar esse curso regular e repetitivo poderá ser fatal. Até os antigos já haviam aprendido a lição, segundo relata o mito de Prometeu acorrentado. E não fora essa a própria causa do pecado original, como bem ensina o relato bíblico da expulsão do paraíso?

Prometeu roubou o fogo dos deuses. Adão e Eva provaram o fruto da árvore proibida. Todos foram castigados de forma exemplar. Ao primeiro coube a cruel pena de ficar acorrentado e ver seu fígado diariamente ser devorado pelas aves de rapina. Adão e Eva, tão logo comeram o fruto da árvore do bem e do mal, foram postos para fora do paraíso. Essas narrativas coincidem em um mesmo desfecho: quem desafia a ordem natural terá seu castigo. Não obstante, a humanidade continua desafiando os deuses.

Porém, ao lado desses relatos – e às vezes derivada deles – encontra-se uma tendência distinta. O mal reside na própria natureza. O mundano forma a parte mais baixa do ser humano. Daí o dito: “a carne é fraca”. É por ela que o mal entra no mundo. Ao contrário, o espírito é forte. Deve-se, por isso, refrear tudo o que é carnal, fonte de todo pecado. Assim sendo, o mundo e o corpo só poderão ser tomados como lugares de passagem. E se tudo o que está relacionado às forças naturais – o carnal, o sexual, o instintivo, o passional – é inferior, as inclinações naturais devem ser controladas pelos grilhões da racionalidade ou do espírito.

Também decorre daí outro tipo de argumentação: a natureza deve ser dominada e transformada de algo ruim (não tão bom ou deficiente) em algo melhor. A obra criada deve ser aperfeiçoada. O lema é dominar a natureza,

eliminar os possíveis defeitos. Aliás, o relato da criação diz claramente: o homem deve dominar os peixes do mar, as aves dos céus, os animais terrestres e a terra inteira.

Dessas narrativas míticas, algo de contraditório parece persistir na argumentação contemporânea. De um lado, permanece a idéia de que a intervenção numa suposta ordem natural (ou divina) é a causa do mal, do medo, do pecado e da condenação. De outro lado, sobrevive um certo imaginário coletivo que manda quebrar as naturais cadeias impostas pelos deuses. É o gesto prometico de desafiar os deuses e roubar o fogo, o principal dos quatro elementos. É a desobediência de Adão-Eva ao provar o fruto da árvore proibida. É o desafio do cientista ao tentar clonar (ou copiar) um novo ser, tomando o lugar ocupado pela divindade judeu-cristã, que cria o primeiro exemplar humano a sua imagem e semelhança.

Nesse segundo caso, parece imperar a hipótese de que a natureza é imperfeita e deve ser aperfeiçoada.

Pergunta-se: o domínio sobre a natureza, que dá imenso poder ao homem, sempre reverterá em castigo? As conquistas humanas sempre serão vistas como um desafio à suposta ordem divino-natural? Será que o heroísmo transgressor dos humanos, de comportamento excepcional nos relatos míticos, passa a definir o próprio perfil da nossa civilização?

Não vamos responder diretamente todas essas questões. Nossa tarefa será a de buscar a clarificação de parte do vocabulário atual, mediante a verificação do uso diferenciado de alguns desses conceitos e argumentos ao longo do medievo.

### Natureza: prisão da alma

Os medievais vão herdar do pensamento greco-romano duas concepções gerais de natureza. Natureza significa tanto o princípio (*arché*) de todas as coisas quanto o sistema do mundo (*cosmos*). Até meados do século XII, antes da entrada definitiva de Aristóteles no Ocidente, a natureza era pensada preponderantemente a partir de categorias tomadas do platonismo, representado por duas vertentes principais, com resultados nem sempre coincidentes.

Uma vertente passa por autores tais como Orígenes (século II) e Santo Agostinho (século V). O platonismo lido por esses autores marcará uma forte oposição entre dois pólos: a *Natura naturans* (o Criador) se opõe à *natura naturata* (a criação), o corpo à alma, a carne ao espírito, o natural ao espiritual.

Assim, segundo o vocabulário herdado dessa tradição, a tendência será tratar o que é considerado natural – sempre associado a corporal, material, sensível, passional – como algo menos nobre ou elevado. Decorrerá daí a concepção de que o corpo é o cárcere da alma e também a idéia de que a impureza, a mancha, o pecado, o defeito (*defectus*) estão diretamente relacionados com um movimento descendente em direção a um inferior plano natural ou mundano. O corporal, por conseguinte, deverá ser sacrificado, imolado, enfraquecido para que o espiritual venha a liberar-se.

Essa vertente será reforçada pela leitura de algumas passagens bíblicas. Diz a Carta de São Paulo aos Romanos: “os que vivem segundo a carne não podem agradar a Deus” (Rom, 8, 8); e mais: “De fato, se viverdes segundo a carne, haveis de morrer, mas, se pelo Espírito mortificardes as obras da carne, vivereis ...” (Rom, 8,13).

Há, portanto, um sistema de princípios antitéticos, opondo o espiritual ao material, o celeste ao terrestre, o natural ao divino.

Um pouco mais tarde, semelhante platonismo também estará presente em algumas tendências da mística judia, cristã e árabe, em voga a partir do século X. Segundo essa mística de corte platônico, a natureza compõe o sistema do mundo, formado pelas esferas celestes (os sete planetas: Sol, Lua, Marte, Mercúrio, Júpiter, Vênus e Saturno), às quais se juntam os três céus (firmamento, empíreo e cristalino). O resultado é plenitude numérica indicada pela década pitagórica. A isso se agrega a matéria elementar: terra, fogo, água e ar.

A lógica desse sistema funciona do seguinte modo. A alma, por uma via descendente, ingressa no mundo (*editus*) pelo processo de criação ou encarnação. Ao entrar no mundo ela adquire as características das esferas celestes e dos elementos primordiais. Por exemplo, se desce pela linha de Vênus, prevalecerá em sua composição corporal o elemento terra; se pela linha de Sol, Júpiter ou Marte, será o elemento fogo. O caminho de volta (*reditus*), pela via mística, consistirá no enfraquecimento da natureza material (os quatro elementos), fundida à natureza espiritual (alma), no processo de encarnação. Debilitar tais princípios materiais significa lutar contra a natureza terrena. Daí as práticas de jejuns e abstinências, destinados a dobrar a natureza corpórea.

Eis o sentido último dessa mística: é preciso anular a natureza corporal, deixando assim que o espírito retorne livremente ao seu lugar de origem.

## Natureza: espelho do divino

Vários autores representam a outra vertente do platonismo medieval que entende a natureza enquanto composta por dois princípios harmônicos e complementares. Aqui a *Natura naturans* e a *natura naturata* se completam. Dois textos clássicos fundamentam essa vertente: o *Timeu* de Platão e o livro do Gênesis.

Esse novo sistema do mundo será preparado mediante a recepção medieval da obra do Pseudo-Dionísio (século V) e de seu tradutor para o século IX, Escoto Eriúgena, autor do *Periphyseon ou De divisione naturae* (Sobre a divisão da natureza)<sup>1</sup>. É importante notar que a obra desses dois autores vai possibilitar o restabelecimento da unidade das duas naturezas (a celeste e a terrestre), antes separadas radicalmente por Orígenes e Agostinho.

A idéia dionisiana de que a hierarquia celeste está reproduzida na terrestre, será bem-vinda ao pensamento posterior ao primeiro milênio da era cristã. É nessa perspectiva harmônica que se retoma a ciência grega. Porém, o que se conhece de tal ciência está condensado em umas poucas obras (ou fragmentos) de autores platônicos: Cícero (*Sonho de Cipião*), Macróbio (*Comentário ao Sonho de Cipião*) e Marciano Capella (*Núpcias de Mercúrio e Filologia*). De Platão, o texto disponível é apenas o *Timeu* (até folha 53d), na tradução latina comentada por Calcídio (século IV)<sup>2</sup>.

Dois idéias serão retomadas do *Timeu* platônico: 1) o mundo é um grande ser vivo (cf. 37d) e 2) todo ser vivente, como obra divina, é bom (29e). Nesse sentido, o texto platônico e o bíblico concordam pontualmente. O primeiro livro bíblico afirma que o Criador, logo após terminar sua obra, “viu que tudo era bom” (Gn 1,25). O *Timeu* (29e), por sua vez, replica: “Digamos agora porque o Demiurgo fez o devir e o Universo. É bom e naquele que é bom nunca há inveja acerca de nada. E, isento de inveja, quis que todas as coisas fossem, na medida do possível, semelhantes a ele.”

Do consórcio dessas duas passagens textuais, resultará um princípio comumente aceito no mundo acadêmico medieval: o Princípio de Plenitude. Eis o conteúdo de tal princípio: Deus é bom, e o bom só pode ter criado o melhor, decorrendo daí a idéia de que Deus criou o melhor dos mundos possíveis.<sup>3</sup> Assim, a natureza – aqui entendida como o sistema do mundo –, é ótima. A aplicação desse princípio será a marca que possibilitará reconhecer, em diferentes períodos da história das idéias, a sobrevivência

<sup>1</sup> ESCOTO ERIÚGENA. *División de la naturaleza (Periphyseon)*. Intr., trad. y notas de F. Fortuny. Barcelona: Planeta De Agostini, 1996.

<sup>2</sup> PLATÃO. *Dialogos VI (Filebo, Timeo y Critias)*. Madrid: Gredos, 1992.  
PLATÃO. *Oeuvres complètes (Timée-Critias)*. Texte établi et traduit par A. Rivaud. Tome X. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

<sup>3</sup> LOVEJOY, A. *La gran cadena del ser*. Historia de una idea. Barcelona: Icaria, 1983.

<sup>4</sup> BRUNO, G. *Del infinito: el universo y los mundos*. Trad., intr. y notas de Miguel A. Granada. Madrid: Alianza Universidad, 1993.

desse platonismo, presente, por exemplo, em autores como Pedro Abelardo (século XII), Giordano Bruno<sup>4</sup> (século XVI) e Leibniz (século XVII).

A isso se agrega outra noção não menos importante. O texto platônico sugeria que todas as coisas haviam sido feitas de maneira semelhante ao Primeiro Princípio. Significa isso dizer, em outros termos, que tudo o que há no mundo é uma cópia da divindade. Tal idéia se reforça pela leitura de um conhecido versículo do Gênesis que diz ter sido o homem criado à imagem e semelhança divina: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gn 1,26). Para os medievais desse período, que entendiam ser o homem a síntese de todas as outras criaturas viventes, não era difícil inferir daí que tudo fora criado à imagem e similitude divina. Tem-se, assim, um segundo princípio de origem platônica: o Princípio de Similitude.

A conjugação desses dois princípios não poderá trazer outro resultado: a obra divina é boa e foi criada em conformidade com a sua imagem. A natureza é, pois, um sistema simbólico e, quando interpretada de maneira adequada, revelará ao fim e ao cabo a própria face do criador aí espelhada.

Deste modo, a natureza será vista como uma espécie de espelho no qual a *imago Dei* (imagem de Deus) se reflete de forma simétrica. Esse platonismo voltado para a realidade física tem o seguinte procedimento: através do mundo inferior, que é o reflexo do Criador, chega-se ao conhecimento do mundo superior. É nessa ótica que será aplicado um postulado copiosamente repetido nos textos medievais: *per visibilia ad invisibilia* (do visível ao invisível – Rom 1,2).

Ao contrário da tendência anterior, que tornava a natureza profana ao nela depositar todo o peso das forças contrárias ao mundo superior – o que certamente está na raiz de uma antiga prática predatória, antiecológica e destruidora da natureza –, agora há uma divinização do mundo (*natura naturata*). A natureza deve ser preservada porque, do mesmo modo que a Escritura, é a obra em que o Criador se revela a si próprio.

## O Livro das Criaturas

Tendo isso em vista, é compreensível que, aos poucos, também ganhe espaço a metáfora da natureza como livro. Para os medievais, até então habituados a aceder a Deus mediante o estudo do Livro da Escritura, agora se apresenta uma possibilidade nova: a leitura do Livro da Natureza ou das Criaturas. A partir das marcas, dos sinais,

dos signos visíveis deixados pelo Criador em sua obra, poder-se-á tranqüilamente chegar ao conhecimento do mundo invisível – a morada divina.

É nesse sentido que se deve ler a frase do monge do século XII, Hugo de San Victor: a natureza é um livro escrito pela mão divina (*scriptus digitus Dei*). A metáfora do livro sem dúvida será assimilada no decorrer da Idade Média, podendo ser encontrada em textos do final do século XIII, como bem exemplifica o Brevilóquio do franciscano Boaventura<sup>5</sup>. Tal como a narrativa bíblica, o Livro da Natureza passará a ser objeto de múltiplas interpretações. Não obstante isso já constitua um passo significativo em direção à nova ciência, ainda não há um procedimento que possa ser equiparado ao dos modernos métodos de observação da natureza. De fato, os medievais continuam a estudar Física e Astronomia – e inclusive Geografia e as Ciências Naturais em geral – com base na leitura de antigos livros de autores gregos, árabes e judeus, e não através da observação da natureza. Em geral, a natureza permanece como um segundo livro. No melhor dos casos, será tida como um livro que se explica com base no livro maior, a Sagrada Escritura. Porém, não será essa a regra capaz de enquadrar alguns autores da Escola de Chartres (século XII).

<sup>5</sup> BOAVENTURA. *Obras escolhidas*. Ed. bilíngüe. Trad. Luis A. De Boni. Porto Alegre: Est/Sulina/UCS, 1983.

## Natureza e Escritura em desacordo

Alguns chartreanos, empenhados na leitura do Gênesis através do Timeu, chegarão a resultados que põem em dúvida a cega obediência à autoridade bíblica. Um exemplo é a análise de um conhecido versículo do Gênesis que sugeria a existência de uma região de águas acima dos céus (*aqua quae super coelum sunt*). O Gênesis (1,6) diz: “Faça-se um firmamento entre as águas, e separe ele umas das outras”. Um Salmo (148,8) reforça: “Louvai-o, céus dos céus, e vós, águas, que estais acima do firmamento.”

Em pleno século XII, Pedro Abelardo, respeitado professor e brilhante dialético, em sua *Expositio in Hexamerom* (I,11,17), ao tratar dessa problemática, retoma a velha solução dada seis séculos antes por Agostinho. Era evidente que deveria existir uma região acima dos céus formada por água, conforme afirmava a letra do texto bíblico.

Os chartreanos rebatem: trata-se de uma concepção voluntarista de natureza, limitada a aceitar a explicação de que Deus, por sua vontade absoluta, quis fazer o mundo assim. Outra será, pois, a explicação dada por Guilherme de Conches (1080-1145) e Thierry de Chartres (m. 1150):

<sup>6</sup> GREGORY, T. *Anima mundi*. Firenze: Storia e Letteratura, 1992.

GREGORY, T. *Mundana sapientia*. Forme di conoscenza nella cultura medievale. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1992.

porque a água é um elemento mais pesado que o ar, não poderá existir acima dos céus.<sup>6</sup> Portanto, o texto bíblico está equivocado.

Desse modo, mais que desafiar a autoridade bíblica, esses autores firmam um critério baseado na pressuposição de que existe uma ordenação racional (*ratio physica*) na obra da natureza (*opus naturae*). E, de acordo com essa racionalidade física, o Livro das Criaturas não se explica necessariamente pelo Livro da Escritura, como no caso exemplificado. Ao elaborar sua obra, o Criador não pode ter ferido os princípios físicos mais elementares. Isso já é um passo na direção da Física como disciplina independente da Teologia.

Tal exemplo aponta para uma profusa literatura medieval que tenta mostrar a estrita relação entre o mundo celeste e o mundo terrestre, isto é, o macrocosmo e o microcosmo.

## Macro e microcosmo

Inúmeros e diversificados são os estudos sobre o relato dos seis dias da criação (*Hexameron*) que, por aqueles dias, se constituía numa espécie de código capaz de revelar os mais íntimos segredos a respeito da origem e composição do universo. Os seis dias da criação relatam como Deus realizou a sua *opus naturae*, dispondo todas as coisas segundo a medida, o número e o peso, conforme assinala um versículo do livro da Sabedoria (11,21): *in omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*.

Para efeitos de exposição, toma-se, na seqüência, um texto de São Boaventura (Brevilóquio, II), que será aos poucos complementado com informações provenientes de outros autores.

Para Boaventura, seguindo o Gênesis, a natureza corpórea (*natura corporea*) foi produzida em seis dias. No primeiro dia, formou-se a luz; no segundo, o firmamento no meio das águas; no terceiro, as águas foram separadas da terra; no quarto, o céu foi ornado com luzes; no quinto, o ar encheu-se de aves e a água de peixes; no sexto, a terra foi ornada por animais e homens. Por fim, no sétimo dia, Deus descansou.

De acordo com a imagem da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo), a distinção entre o mundo corpóreo será tríplice. Nos três primeiros dias, distinguem-se três naturezas: a luminosa, a transparente e a opaca. Isso se dá do seguinte modo: no primeiro dia, a luz é separada das trevas, fazendo-se a distinção entre um elemento transparente

(o fogo) e um opaco (a terra); no segundo, as águas são separadas das águas, distinguindo-se dois elementos transparentes (água-água); e, no terceiro, as águas são separadas da terra, efetuando-se a distinção entre um elemento transparente (a água) e um opaco (a terra).

Quanto ao ornamento, a obra da criação também será tríplice, conforme indicam os três dias restantes. Dá-se agora a distinção entre os corpos celestes e os elementos. Assim, tem-se, no quarto dia, o ornamento da natureza luminosa com a criação do sol, da lua e das estrelas. O ornamento da natureza transparente, por sua vez, se realiza no quinto dia, quando, nas águas, são criados os peixes e, no ar, toda espécie de aves. A natureza opaca é ornamentada no sexto dia, quando são criados os animais terrestres. Por fim, como coroação da obra, o homem e a mulher são criados.

Desse modo, o mundo corporal compõe-se de uma natureza celeste (*natura coelesti*) e uma elementar (*natura elementari*), constituída pelos corpos simples dos quatro elementos. A natureza celeste, por sua vez, divide-se em três céus principais, a saber: o empíreo, o cristalino e o firmamento. No firmamento, residem as sete órbitas dos planetas.

Dessa relação entre macro e microcosmo, ainda se conservam alguns traços visíveis em nossa cultura. Na maioria dos idiomas ocidentais – não é o caso do português –, encontram-se resquícios da relação entre os planetas (macro) e os dias da semana; como exemplo ficam as línguas inglesa e castelhana: Domingo: dia do Sol – *Sunday*; Segunda-feira: dia da Lua – *Monday*; Terça-feira: dia de Marte: *Martes*; Quarta-feira: dia de Mercúrio – *Miércoles*; Quinta-feira: dia de Júpiter – *Jueves*; Sexta-feira: dia de Vênus – *Viernes*; e, por fim, o dia de Saturno (Sábado – *Saturday*), que personifica o velho, daí ser ele o dia de descanso.

Outro claro exemplo da isomorfia entre a natureza celeste e a terrestre, vem de uma miniatura bastante reproduzida depois do século XI, na qual se vê uma mulher no centro de um círculo ao redor do qual se dispõem os doze signos do zodíaco. Cada signo está relacionado com uma parte do corpo humano. A relação entre o signo do zodíaco, a natureza elementar e a parte do corpo é assim estabelecida: 1) Áries, fogo, cabeça; 2) Touro, terra, pescoço; 3) Gêmeos, ar, ombros; 4) Câncer, água, seios; 5) Leão, fogo, coração; 6) Virgem, terra, ventre; 7) Libra, ar, rins; 8) Escorpião, água, genitais; 9) Sagitário, fogo, quadris; 10) Capricórnio, terra, pernas; 11) Aquário, ar, tornozelos; 12) Peixes, água, pés.

Neste mesmo sentido, o filósofo árabe Avicena (Ibn Sina – 980-1037), cujo texto *Canon de medicina* foi utilizado até o Renascimento, defende a idéia de que a velhice é provocada pela perda progressiva de duas das propriedades dos quatro elementos que compõem o corpo humano, quando o quente e o úmido dão lugar ao frio e ao seco.

O homem, entendido como um pequeno cosmo (*minor mundus*), traz em sua composição a própria estrutura do macrocosmo, ou seja, nele se encontra reproduzida, em menor escala, a natureza celeste (sete planetas, três céus) e a natureza elementar (quatro elementos).

Outro exemplo dessa relação de proporção entre micro e macrocosmo está contido no texto *Clavis physicae* (A chave da natureza), de Honório de Autun (1090-1152). Nesse texto, ele apresenta o homem composto de duas naturezas: uma corporal, formada pelos quatro elementos; e uma espiritual, formada por três almas: vegetativa, sensitiva e intelectual. Essas sete partes estão unidas de forma harmônica. No corpo, os quatro elementos se relacionam do seguinte modo: a terra com a carne; a respiração com o ar; o sangue com a água; e o fogo com o calor do corpo.

É do mesmo Honório a comparação do mundo com uma grande cítara, em que cada planeta representa uma nota, formando os sete tons musicais. A relação é a seguinte: Lua – Dó; Mercúrio – Ré; Vênus – Mi; Sol – Fá; Marte – Sol; Júpiter – Lá; e Saturno – Si. Portanto, o giro dos planetas executaria uma música celeste, e a harmonia celeste estaria refletida nas sete vozes da música e nas sete partes do corpo humano (quatro elementos e três almas).

Semelhante compreensão geral está presente na teoria de que o homem, enquanto microcosmo, é uma espécie de recapitulação de todas as outras criaturas. Por isso, foi criado no último dia, interagindo nele certas parcelas de todas as criaturas. Ele possui assim três almas: alma vegetativa como as plantas, sensitiva como os animais, e racional, como os seres celestes.

Pode-se, enfim, dizer que o fator unificador das várias cosmologias erigidas com base no Timeu e no Gênesis é o fato de que os céus têm sempre primazia sobre toda a forma de degeneração e corrupção terrestre. Tudo o que foi criado possui um perfeito similar no modelo celeste. E, da coerente aplicação do Princípio de Similitude, resulta que se deve buscar no exemplar celeste – como *imago Dei* –, o sistema das coisas terrestres. Em outras palavras, a *natura naturata* (criação) tem o seu similar na *Natura naturans* (Criador). Assim se explica, na época, a primazia da astrologia,

entendida como a ciência dos princípios universais dos acontecimentos, sobre outras ciências tais como a medicina, a agronomia, a magia e a alquimia.

### Natureza: uma só cadeia que liga o céu e a terra

Ao que tudo indica, só a partir dos séculos XIII e XIV é que se solidificará a concepção de um sistema do mundo como um todo finito, fechado e hierarquicamente ordenado. Tal sistema se efetiva no momento em que começam a ser aplicados alguns dos princípios da física aristotélica. Com o aristotelismo, introduz-se no Ocidente latino uma concepção física e metafísica que suprirá a lacuna deixada pela vaga cosmologia bíblica e as poucas noções derivadas do *Timeu*. Essa nova concepção do mundo físico logo será aceita pela maioria dos escolásticos.

De acordo com a física aristotélica, é aceita a idéia de que o mundo é finito. Para o filósofo grego, não há possibilidade do infinito em ato, dado que não existe na natureza objeto capaz de comportar a infinitude. Nesse sentido, a Baixa Idade Média em geral incorpora o seguinte princípio estabelecido por Aristóteles em sua *Física* (266a 25): “não pode haver uma potência infinita em uma magnitude finita, nem uma potência finita em uma magnitude infinita.”<sup>7</sup> Sendo impossível conceber uma potência infinita em uma grandeza finita, resulta que o universo terá de ser necessariamente finito. Descarta-se, com efeito, o fantasma grego da eternidade do mundo. Porém, surgem agora outros problemas não menos difíceis. Como pode uma potência infinita (Criador) produzir um efeito finito? Se o universo é finito (efeito divino), sua causa (Criador) não será também finita? Como explicar que uma causa infinita produza um efeito finito?

Uma das respostas está compilada na *Suma teológica* (cf. I, 25,2) do *magister* Tomás de Aquino (século XIII)<sup>8</sup>. Para ele, Deus não é uma potência unívoca e, por conseguinte, o efeito poderá ser menor que a causa. E mais: o Princípio de Causalidade só se aplica a realidades que estão em um mesmo nível. Sendo, pois, Deus uma matriz não corpórea, está posto em um nível diferente daquele em que se situa o mundo. Aqui a *Natura naturans* e a *natura naturata* separam-se de modo definitivo.

A isso se junta uma outra definição: Deus é um agente livre e não atua por necessidade de sua natureza, mas por decisão de sua vontade. É a famosa distinção escolástica entre potência infinita (*potentia absoluta*) e potência ordenada (*potentia ordinata*). Deus é uma potência infinita, mas, ao

<sup>7</sup> ARISTÓTELES. *Física*. Madrid: Gredos, 1994.

<sup>8</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*. Madrid: BAC, 1951.

criar o mundo, por vontade própria, diminuiu a sua potência. Sendo assim, o mundo não é o resultado da atualização de todo o poder divino, mas de um poder ordenado.

Essas distinções, aparentemente inofensivas, são diametralmente opostas àquelas antes firmadas pelo platonismo medieval. Vejamos, para concluir, três pontos discordantes.

Em primeiro lugar, cai por terra o Princípio de Similitude e entra em cena o Princípio de Causalidade. A natureza, deste modo, deixa de ser *contemplada* em seus componentes estruturais (como *imago Dei*, Livro das Criaturas ou sistema do mundo), dentro de um infinito jogo de espelhos e de imagens. Terá de ser agora *explicada* dentro de um rígido esquema que encadeia causas físicas e metafísicas.

Também será decisivo, em segundo lugar, o fato de que essa explicação *per causas* lançará mão do Princípio de Continuidade, segundo o qual a natureza passa a ser vista como uma grande e contínua cadeia de seres. E, em decorrência do uso de tal princípio, concebe-se uma única escada natural (*scala naturae*) que, ordenada segundo o grau de perfeição, forma uma hierarquia de entes que vai dos mais insignificantes até o *ens perfectissimum*.

Em terceiro lugar, com base na noção escolástico-aristotélica de que o mundo é um efeito contingente, elabora-se uma argumentação contrária ao Princípio de Plenitude, que conclui em suma: o mundo não pode ser tomado como o melhor dos mundos possíveis.

Parece evidente, por fim, que o Princípio de Continuidade está na base de um tipo de argumentação atual que professa a idéia de que não se pode intervir na ordem natural (ou divina), posto que tal ordem criada por Deus não pode ser alterada, rompida ou interrompida. Também, na argumentação escolástica, fica aberta a possibilidade de se aproximar do platonismo que vê o mundo material – e por conseguinte a natureza enquanto *res extensa* –, como degradação do espírito.

Não obstante, mesmo que a posição escolástica já aponte para uma certa separação entre os planos divino e humano, não pode ser ela tomada no mesmo sentido daquela antes seguida pelo platonismo agostiniano. De igual modo, não poderá ser tomada no sentido daquela tendência inaugurada mais tarde pela nova ciência. Uma diferença permanece fundamental: o centro da reflexão medieval é a *Natura naturans* e não a *natura naturata*. Só com a nova ciência é que a *natura naturata* será vista como substância separada e ganhará centralidade nas pesquisas. Já estamos falando de Copérnico, Bruno e Galileu.

#### Outras fontes de consulta

- CROMBIE, A. *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*. v. 2. Madrid: Alianza, 1974.
- DEMPF, A. *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung*, 1925.
- DUHEM, P. *Le système du monde*. Histoires des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Paris: Herman, 1913-59.
- FORTUNY, F. J. *De Lucreci a Ockam*. Perspectives de l'Edat Mitjana. Barcelona: Antropos, 1992.
- GUITTON, J. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. 4. ed., Paris: Vrin, 1971.
- KOIRÉ, A. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI, 1979.
- MACROBIUS. *Commentary on the Dream of Scipio*. New York: Columbia Univ. Press, 1952.

Noeli Dutra Rossatto é graduado em Filosofia, doutor em História da Filosofia Medieval e professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul.

rossatto@fatec.ufsm.br