



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA**

DA ONTOLOGIA EM SANTO AGOSTINHO: DEUS E O MAL

SALOMÃO DAVI XAVIER DA SILVA

João Pessoa

2020

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S586o Silva, Salomao Davi Xavier da.
Da ontologia em Santo Agostinho: Deus e o mal / Salomao
Davi Xavier da Silva. - João Pessoa, 2020.
46 f.

Orientador: Marconi José Pimentel Pequeno.
TCC (graduação) - Universidade Federal da
Paraíba/Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,
2020.

1. Ontologia agostiniana. 2. Mal. 3. Bem. 4. Deus. I.
Pequeno, Marconi José Pimentel. II. Título.

UFPB/CCHLA

CDU 111.84

SALOMÃO DAVI XAVIER DA SILVA

DA ONTOLOGIA EM SANTO AGOSTINHO: DEUS E O MAL

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Coordenação do Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba como parte dos requisitos necessários para obtenção do grau de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno

João Pessoa

2020

SALOMÃO DAVI XAVIER DA SILVA

DA ONTOLOGIA EM SANTO AGOSTINHO: DEUS E O MAL

Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal da Paraíba. Em cumprimento das exigências para obtenção do grau de Licenciado em Filosofia.

Aprovada em: _____ de _____ de _____.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno – DF/UFPB
(Orientador)

Prof. Dr. Sérgio Luís Persch– DF/UFPB
(Examinador)

Prof – Dr. Vitor Somavilla de Barros DF/UFPB
(Examinador)

Ao meu querido, amável e inesquecível
irmão, Lucas, *in memoriam*.

À minha família, que foi meu arrimo em
toda esta caminhada na UFPB.

Aos raros amigos com os quais tive o
deleite de partilhar a vida ao longo da
graduação.

“(...) sempre que sentimos que há algo estranho na teologia cristã, geralmente achamos que há algo estranho na verdade.”

G. K. Chesterton, O paradoxos do cristianismo, in: *Ortodoxia*.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras agostinianas

<i>Conf.</i>	Confissões
<i>De doc. christ.</i>	A doutrina cristã
<i>De lib. arb.</i>	O livre-arbítrio
<i>De nat. Boni</i>	A natureza do Bem

SUMÁRIO

RESUMO.....	8
INTRODUÇÃO.....	9
1. AGOSTINHO, <i>HORTENSIUS</i> E O MANIQUEÍSMO.....	11
2. <i>ASCENSIO AD VERITAM</i>	18
3. DEUS E A ONTOLOGIA AGOSTINIANA.....	28
4. O MAL E A ONTOLOGIA AGOSTINIANA.....	34
CONCLUSÃO.....	40
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....	42

Resumo: Este trabalho aborda a ontologia agostiniana tangenciando um problema classicamente moral, que é o da ocorrência do mal na realidade humana. O eixo que norteia o desenvolvimento desta monografia não é, contudo, o problema moral do mal, antes e sobretudo sua consistência ontológica frente à *creatio ex nihilo* — doutrina fundamental da teologia cristã —, a qual preconiza uma bondade relativa intrínseca à criação, e neste passo situa-se a questão da ocorrência anômala do mal em criaturas relativamente boas.

Palavras-chave: Ontologia agostiniana; Mal; Bem; Deus; *Creatio ex nihilo*.

ABSTRACT: This work approaches the Augustinian ontology tangent to a classically moral problem, which is the occurrence of evil in human reality. The axis that guides the development of this monograph is not, however, the moral problem of evil, before and above all its ontological consistency in face of *creatio ex nihilo* fundamental doctrine of Christian theology —, which advocates a relative goodness intrinsic to creation, and in this step is the question of the anomalous occurrence of evil in relatively good creatures.

Keywords: Augustinian ontology; Evil; Good; God; *Creatio ex nihilo*.

INTRODUÇÃO

A problemática em torno da existência do mal e sua consistência dentro de uma ordem harmônica mundana reside um *locus* especial na história da Filosofia. Diversas são as posições quanto ao método adotado em busca de uma coerente solução deste problema demasiado humano, mas uma delas possui aquilo que podemos nomear de *ponto de inflexão* para constituição de uma tradição. E este *ponto* está marcadamente presente na obra do único homem importante à história universal advindo de Tagaste — *Aurelius Augustinus* ou santo Agostinho, simplesmente —, cujas reflexões só poderiam decorrer de um *espirit noble* agraciado por Deus num momento tão turbulento do Ocidente primevo.

Considerado o último dos antigos, o pai do Ocidente e o fundador do que viria a ser compreendido na escolástica como Teologia, Agostinho posa com grandeza na história das ideias e nos lega uma vastíssima *opera*, da qual podemos beber sem medo de envenenamento. Desde os primeiros diálogos em Cassiciaco até o homem que escreveu *De civitate Dei*, temos um filósofo que não pensa abstratamente ou calculadamente — como os racionalistas modernos —, mas que, sentindo na carne as dores do pensar autêntico, traz à tona uma vivacidade até hoje sentida por qualquer um que tome à mão as suas *Confessiones*. E tal sentimento não é incompreensível, pois temos, no *doctor Gratiae*, a perfeita união entre homem vivente e homem pensante.

Assim, a existência do mal perturbou Agostinho desde a sua juventude. No entanto, tal existência apenas tornou-se um problema filosófico a partir de seu primeiro contato com a filosofia, que se deu numa leitura do *Hortensius*, obra perdida de Cícero, um de seus prediletos autores. O anseio de adentrar no âmbito da Sabedoria, fê-lo andar por caminhos diversos e contraditórios, um deles o levou ao maniqueísmo, seita cristã¹ criada por Mani, que pregava a coexistência eterna de dois princípios conflitantes — o Bem e o Mal. As influências deste grupo gnóstico serão percebidas em diversos escritos de Agostinho, em forma de combate às doutrinas pregadas pela seita. O futuro bispo de Hipona permaneceu nessa seita durante nove

¹ Aqui, com efeito, instaura-se uma polêmica em torno de tomar a religião filosófica criada pelo persa Mani ou como uma seita cristã — com ares de gnosticismo ou como uma religião propriamente dita, possuidora de uma filosofia própria e doutrinas pertencentes tão somente a ela, as quais foram desenvolvidas no seio de sua estrutura interna.

anos, até que se deparou com os escritos neoplatônicos de Plotino, os quais possibilitaram um novo entendimento da natureza divina e, conseqüentemente, uma reaproximação do cristianismo e uma nova interpretação acerca da natureza metafísica do mal.

Portanto, o trabalho se propõe, inicialmente, a investigar a concepção ontológica do mal presente no religião-filosófica maniqueia e o modo pelo qual desenvolvem sua cosmologia que Agostinho desenvolve em *De libero arbitrio* e *De natura boni*. O pano de fundo da pesquisa concentra-se na ontologia divina em relação à criação, a partir das categorias de perfeição — medida (*modus*), forma (*species*) e ordem (*ordo*) —, em que o mal apresenta-se como a corrupção de um desses atributos pertencentes à natureza das criaturas. É proposto um estudo acerca da ontologia agostiniana, especificamente no que tange aos problemas da existência do mal. Far-se-á um percurso histórico-filosófico a partir da relação do jovem Agostinho com a seita maniqueísta, visto que as doutrinas desta são muitíssimo combatidas em diversas obras do hiponense, conhecidas como polêmicas antimaniqueias. Ademais, será desenvolvida sua concepção sobre cosmologia e, por conseguinte, sobre a ontologia propriamente dita: ao tratarmos dos conceitos de *natura* (natureza), *malum* (mal) e *bonum* (bem).

1. AGOSTINHO, *HORTENSIVS* E O MANIQUEÍSMO

Devemos começar nosso percurso reflexivo a partir dos dezenove anos de Agostinho, durante seus estudos de retórica, quando teve contato com um diálogo de Cícero, hoje restando apenas fragmentos, denominado *Hortensio*², o qual falava de uma Sabedoria imortal. Apontava também que esta deveria ser a verdadeira busca de um filósofo. Desse modo, o jovem estudioso lançou-se para a leitura das Escrituras Sagradas, a fim de encontrar essa Sabedoria. Pode nos causar certa estranheza esse ímpeto de Agostinho, no entanto, o espírito filosófico na antiguidade tardia desdobrava-se em experiência religiosa, como explica o principal biógrafo do hiponense:

Já se iam séculos que a ideia de filosofia era cercada por uma aura religiosa. Ela implicava muito mais que uma disciplina intelectual. Era um amor à “Sabedoria”. A “Sabedoria” consolava e purificava seus devotos; em troca, exigia abnegação e ajustes morais. O sábio reconhecia quem era, onde se situava no universo, e de que modo sua parcela divina, sua alma racional, poderia transcender a luxúria do corpo e as ambições ilusórias da vida cotidiana; [...] A exortação a amar à “Sabedoria” sempre fora expressa nesses termos fortemente religiosos.³

Os aspectos da sede filosófica pela “Sabedoria”, ainda que incipientes, fizeram Agostinho reclinar a cabeça na religião de sua mãe, ainda que brevemente. E isso fica ainda mais claro, segundo Gillian Evans, quando se tem noção de como o Cristo era costumeiramente representado em obras artísticas do século IV:

[...] a ideia de Cristo, que era mais vigorosa nos cristãos do seu tempo, contemplava-o como a Sabedoria de Deus. Em pinturas e relevos do século IV, Cristo não é representado na cruz, mas ensinando sua sabedoria a um grupo de discípulos, quase como um filósofo ensinando nas salas de aula com que estava familiarizado Agostinho.⁴

² Agostinho descreve o impacto da leitura do *Hortensio* da seguinte maneira: “Seguindo o programa do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem, mais do que o coração, quase todos louvam. Esse livro contém uma exortação ao estudo da filosofia. Chama-se *Hortensio*. Ele mudou o alvo de minhas afeições e encaminhou para Vós, Senhor, as minhas preces transformando as minhas aspirações e desejos.” (*Conf.* III, 4). Ainda sobre o contato com o diálogo, (GILSON, 1988, p. 143), na seção sobre a vivência filosófica de Agostinho: “Esta leitura teve o efeito de evidenciar os traços mais nobres do caráter de Agostinho que, a despeito da profundidade de sua queda, jamais deixara de demandar às coisas do alto. Entregou-se com ardor à leitura daquele tratado, que lhe proporcionou uma concepção radicalmente nova da vida, encaminhando-o para o cultivo da sabedoria.”

³ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2017. p. 49.

⁴ EVANS, G. R. **Agostinho sobre o mal**. Trad. de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995. p. 27.

Jesus Cristo, como encarnação da Sabedoria de Deus, deveria ser aquela sabedoria de que tanto falara Cícero, mas a altivez e a arrogância conduziram Agostinho ao desprezo pelo texto bíblico, que foi tomado por ele como um livro “indigno” de sua atenção, por não possuir a beleza estilística de um de seus cânones literários⁵, no caso, Cícero; além de que “sua simplicidade repugnava ao meu orgulho e a luz da minha inteligência não lhe penetrava o íntimo”⁶, fazendo-o, assim, abandonar o texto sagrado.

Não demoraria muito para o jovem estudante de retórica ser atraído para os círculos maniqueístas. Um dos motivos era o desprezo que os participantes da seita tinham pelo catolicismo, tido por eles como símbolo do autoritarismo e apartados da sabedoria “objetiva” de seus próprios livros; pensemos que “o maniqueísmo de Agostinho era (...) da intelectualidade culta da universidade de Cartago”⁷, e esse foi um fator determinante para sua conversão maniqueia. Acerca das características perceptíveis do grupo herético⁸, assinala Brown:

Os maniqueus eram uma pequena seita de reputação sinistra. Eram ilegais e, mais tarde, seriam selvagemmente perseguidos. Tinham a aura de uma sociedade secreta: nas cidades estrangeiras, só se hospedavam na casa de membros de sua própria seita; seus líderes viajavam por uma rede de “células” espalhadas por todo o mundo romano. Os pagãos viam-nos com horror, os cristãos ortodoxos, com temor e ódio.⁹

Desde o contato epifânico com os escritos de Cícero até deparar-se com os *libri platoniorum*, Agostinho fora ouvinte entre os maniqueus. A sua adesão ao grupo de metafísica marcadamente materialista adequava-se ao seu pensamento de caráter racionalista, pois possuía grandes dificuldades para conceber qualquer existência que não fosse material. Os dilemas nos quais enredou-se por causa do seu materialismo

⁵ LANGONE, Hugo. **Chorar por Dido é inútil: santo Agostinho, as confissões e o manejo da literatura pagã**. 1ª ed. São Paulo, Filocalia, 2018. p. 17.

⁶ *Conf.* III, 5.

⁷ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. p. 65.

⁸ Entretanto, novas leituras sobre o maniqueísmo apontam-na, com efeito, como uma religião distinta da cristã, possuindo, inclusive, uma filosofia própria; tal perspectiva passou a vigorar entre os estudiosos a partir da descoberta de diversos manuscritos, em especial os do profeta Mani que “no século terceiro da era cristã surgiu uma religião onde a questão do mal foi colocada como central. *Mani* é o profeta e visionário que anuncia a solução.” (Cf. COSTA, 2003, **Maniqueísmo: história, filosofia e religião**, ps. 9-12).

⁹ *Ibidem*, p. 57.

juvenil, em conjunção com o tempestuoso problema do mal, levaram Agostinho a encontrar respostas — ainda que insuficientes — no maniqueísmo:

Com efeito, eu ignorava outra realidade cuja existência é indubitável. (...) quando me perguntavam a origem do mal, se Deus era ou não limitado por forma corpórea, se tinha cabelos e unhas, se se deviam reputar justos os que possuíam simultaneamente muitas mulheres, os que assassinavam homens e sacrificavam animais. (...) Ignorava que Deus é espírito e não tem membros dotados de comprimento e de largura, nem é matéria porque a matéria é menor na sua parte do que no seu todo. Ainda que a matéria fosse infinita, seria menor em alguma de suas partes, limitada por um certo espaço, do que na sua infinitude! Nem se concentra toda inteira em qualquer parte, como o espírito, como Deus.¹⁰

O maniqueísmo, de metafísica dualista e materialista, constituía-se de dois princípios iguais em poder — o Bem e o Mal —, em que todos os seres e o cosmos estavam subjugados a um embate agonístico atemporal decorrente no próprio tempo. Gillian Evans sintetiza o *Saltério Maniqueu*, a fim de mostrar como se desenrola a relação das *Naturae contrariae* dentro da ontologia maniqueísta em que “o mal não pode alterar o bem, mas pode cercá-lo de todos os lados e impedir seus movimentos, pois o bem não é naturalmente guerreiro” e arremata dizendo que o bem só “não busca enfrentar o mal com oposição ativa a não ser quando reconhece seu perigo.”¹¹

Mani formulou uma complexa filosofia religiosa com o intuito de fornecer aos pagãos uma alternativa “cristã” ao autoritarismo da Igreja Católica, já mencionado acima. Não apenas isso, mas também possibilitar meios suficientes para a obtenção de um conhecimento pouquíssimo acessível e que somente iniciados na seita teriam entrada. Étienne Gilson nos diz que “alguns maniqueístas (...) se gabavam de ensinar uma explicação puramente racional do mundo, (...) de conduzir finalmente seus discípulos à fé unicamente por meio da razão”¹², ou seja, era um grupo gnóstico por excelência. Peter Brown coloca o profeta Mani entre os grandes pensadores da religião, “um gênio da religião”, que “compartilhou com todos os pensadores gnósticos que o antecederam um vívido sentimento do homem como uma mistura vergonhosa de duas forças opostas”¹³. Ele havia espelhado no universo físico a luta íntima dos homens contra seus desejos carnis, isto é, tudo o que ocorria no mundo material era

¹⁰ *Conf.* III, 7.

¹¹ EVANS, Gillian. p. 33

¹² GILSON, Étienne. **A filosofia na idade média**. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 143.

¹³ *Ibidem*, p. 66.

para a salvação da alma e libertação do aprisionamento voraz causado pelo corpo, assim o homem retornaria purificado para o Reino da Luz — o Reino do Bem.

Entretanto, esse embate entre corpo e alma, que ganha dimensões cósmicas no maniqueísmo, colocava em xeque uma contradição em relação à doutrina cristã: o dualismo ontológico radical. Neste modelo, dois princípios são os regentes e fundadores da realidade, de um lado a alma e de outro o corpo, aquele sendo simbolizado pelo Reino da Luz e este pelo Reino das Trevas. Além disso, o materialismo inerente ao pensamento maniqueu tornava o próprio Deus uma entidade material, inclusa na estrutura física do mundo, embora ultrapassando-a infinitamente:

Apesar de parecer ser de natureza espiritual, ou ser assemelhado ao Deus do cristianismo, o deus do maniqueísmo é totalmente diferente. Primeiro, ele é de natureza física, um ser corpóreo, que ocupa espaço, embora não tenha uma forma humana, finita e limitada, mas infinito e ilimitado.

Assim, na filosofia maniqueia, toda realidade existente, ou seja, que possui alguma natureza¹⁴, é de caráter físico. Esta concepção de existência torna opaca a compreensão acerca da natureza espiritual, afinal, o que diferiria, com efeito, uma natureza espiritual de outra física, corpórea? No maniqueísmo, esta questão é fruto de incompreensão da própria realidade, pois tudo aquilo que vemos e sentimos tem como base a fisicalidade que os sustenta, da mesma forma acontece com os princípios que regem o mundo e a humanidade.

Nesta redoma maniqueia, Agostinho permaneceu durante quase uma década de sua vida, no entanto, o problema do mal continuava fortemente presente em sua mente. A forma pela qual o maniqueísmo concebia o mundo procurava isentar Deus de qualquer culpa da existência do mal, aspecto da doutrina de Mani que também era compartilhada por Agostinho. Entretanto, para atingir essa finalidade, a religião do profeta persa teve de estipular a existência necessária de um princípio contrário — Reino das Trevas — com igual potência e força. Este princípio começou uma guerra, no limiar dos tempos, contra o próprio Deus, aprisionando-o em sua natureza sumamente maléfica; em revide, o Pai da Grandeza — como também os maniqueus

¹⁴A concepção de *natureza* para o maniqueísmo difere diametralmente da que é desenvolvida por santo Agostinho, pois para aqueles há tanto naturezas más quanto boas, enquanto que para o hiponense, se há natureza — algo existente —, então é boa, visto que tudo o que foi criado é bom — em alguma medida, ordem e espécie.

denominam Deus — formou a alma do Homem Primordial, que é uma emanção da própria substância divina, a fim de libertar-se da prisão estabelecida.

Desta guerra primeva entre os dois Reinos, partículas da substância divina ficaram aprisionadas em naturezas malignas, isto é, materiais, constituindo, segundo Nunes Costa, “a origem ontológica da mistura entre o bem e o mal”¹⁵. Outrossim, a ontologia maniqueia estabelece uma relação conflituosa entre o Bem e o Mal, de tal modo que a natureza luminosa busca, pelos séculos dos séculos, desgarrar-se das amarras das trevas. Assim, a realidade dos seres é formada por uma dualidade do conflito entre essas duas naturezas que, embora inimigas, possuem em comum a fisicalidade. Santo Agostinho, em *A natureza do bem*, descreve como se dá essa dualidade do conflito na filosofia maniqueia:

De fato, eles afirmam que algumas almas — que eles dizem ser formadas da substância de Deus e da sua própria natureza, as quais não pecaram por própria vontade, mas foram impelidas pela raça que habitava as trevas, que eles denominam a natureza do mal, contra a qual desceram para combater não espontaneamente, mas por ordem do seu pai — foram vencidas e oprimidas e são atormentadas para sempre no horrível globo de trevas. Assim, segundo as sacrílegas e arrogantes palavras deles, Deus, por um lado, se libertou de um grande mal e, por outro lado, condenou-se a si mesmo porque não pôde livrar-se do inimigo e, por fim, triunfou sobre o mesmo inimigo vencido.¹⁶

Desse modo, na filosofia maniqueísta, há um determinismo radical que abarca inclusive o próprio Deus. Este não é o Ser Supremo, livre e criador de tudo o que há, mas simplesmente um dos dois princípios que compõem a realidade, a qual foi constituída a partir do grande embate cósmico com o mal. Dentro desta concepção de realidade, o Reino da Luz é tão somente uma entidade reativa, que foi invadida pelas Trevas, e isso tem como consequência a negação da incorruptibilidade do ser divino, visto que Ele foi maculado por forças externas malignas, colocando-se numa guerra *ad aeternum* contra a matéria pela libertação total de sua bondade.

Do aprisionamento das luzes pelas trevas, emerge a dinâmica da existência das criaturas, em que todos os seres são portadores intrínsecos da união entre o bem e o mal. Desta maneira, por se tratar de duas naturezas contrárias, os maniqueus entendem a dualidade na criação como duas almas advindas dos princípios

¹⁵COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo: história, filosofia e religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. p. 54.

¹⁶ *De nat. Boni*. I, 42.

ontológico-cósmicos, uma é boa e provém diretamente da substância do próprio Deus — alma luminosa —, enquanto a outra é má e provém daquilo que não é Deus — alma nas trevas.

Constitui-se, portanto, de dois princípios independentes e igualmente poderosos, sendo o Mal muitíssimo ativo e afligindo os seres que anseiam libertação; o Bem, neste esquema, apresenta-se como reativo e padecendo da atuação da esfera das trevas. Acerca de qualquer danação a Deus provocada pelo Mal, Agostinho mostra o quão longe está o maniqueísmo da fé católica, ainda em *A natureza do bem*:

Segundo a fé católica e sã doutrina, estas coisas são assim para os que entendem a verdade evidente, que ninguém pode causar dano à natureza de Deus, nem a natureza de Deus pode causar injustamente algum dano a quem quer que seja, nem permite que alguém impunemente cause algum dano. (...) Se os maniqueus quisessem refletir com o temor de Deus, sem o pernicioso gosto de defender o seu erro, não blasfemariam com tanta impiedade introduzindo duas naturezas: uma boa, à qual dão o nome de Deus, e outra má, que Deus não criou.¹⁷

A última carta na mesa que ele pôs para permanecer maniqueu foi o encontro com um mestre de grande renome, chamado Fausto. A constatação da inépcia de Fausto foi tamanha, que Agostinho teve de repensar inúmeros aspectos de suas concepções relacionadas à natureza divina e à criação, além de procurar outro caminho intelectual para solucionar a questão que tanto o afligia desde a juventude — o mal na realidade humana. Peter Brown avalia o amadurecimento intelectual de santo Agostinho nos seguintes termos:

Para um homem da era clássica, a “Sabedoria” era fruto de uma prolongada disciplina intelectual e do crescimento pessoal. Comparada a esse ideal, ficou claro para Agostinho, à medida que foi envelhecendo, que os maniqueus lhe apresentavam meramente uma *gnose* em sua forma mais tosca: ele havia deparado com uma revelação “secreta” esotérica e exótica, que afirmava contornar as exigências e as emoções da busca da verdade por um filósofo clássico.¹⁸

¹⁷ *Ibidem*, I, 40, 41.

¹⁸ *Ibidem*, p. 70. (grifo do autor).

Depois de tanto tempo preso ao racionalismo maniqueu, que prometia o desvendar das verdades divinas sem qualquer aparato de fé, Agostinho abandona completamente a religião gnóstica e decide retomar suas atividades docentes em retórica. Em Roma, o *Doctor Gratiae* relata em suas *Confessiones* o *modus operandi* dos alunos desta região que, não pagando as aulas tomadas, antes “conspiram e passam, em grande número, de um professor para outro, a fim de não pagarem aos mestres”¹⁹, assim ele rumou a Milão, onde conhece o famoso bispo Ambrósio. O resultado do convívio com o bispo tornou Agostinho um catecúmeno da Igreja católica, com efeito, ele procurou dissipar as dúvidas que faziam uma penumbra em sua mente, a fim de poder contemplar a possibilidade de uma realidade espiritual, ou seja, não material. A conversão genuína à fé católica era uma questão de tempo, juntamente com o Agostinho de que temos conhecimento: filósofo e teólogo.

¹⁹ *Ibidem*, V, 12.

2. ASCENCIO AD VERITAM

Tratar do conceito de Ser em santo Agostinho é adentrar em sua concepção mais íntima — pois ligada diretamente à fé — acerca da natureza divina. Para tanto, abordaremos aspectos importantes de sua doutrina do conhecimento, em específico o problema da existência de Deus que aparece, de modo casual, no meio do diálogo entre Agostinho e Evódio, no *De libero arbitrio*.²⁰

Cabe uma breve exposição sobre a noção de Deus que o doutor da Graça defendia enquanto caminhos alternativos à fé cristã, os quais fizeram-no obnubilar a mente, especialmente durante os nove anos na seita de Mani, como aponta a Gillian Evans²¹. Impossibilitado de conceber qualquer existência incorpórea, devido ao seu materialismo da juventude, Agostinho andara ignorante quanto à noção de espírito, pois:

A minha juventude má e nefanda já tinha morrido. De caminho para a juventude, quanto mais crescia em anos, tanto mais vergonhoso me tornava com a minha vaidade, a ponto de não poder imaginar outra substância além da que os nossos olhos constantemente veem.²²

Em consequência, tudo aquilo que não ocupasse espaço material era tomado como um espaçoso nada — *spatiosum nihil* —, concebido apenas em termos corpóreos, cercado de matéria e bem delineado. Isso se demonstra pela dificuldade de Agostinho em expressar uma ideia abstrata e não física, o conceito de espírito ou de alma imaterial permanece, assim, sem sentido. E num mundo onde tudo é matéria, esta se torna um deus, embora seja um deus mau.²³

O filósofo cristão, que identificou Deus com o Ser Supremo e Imutável, foi atormentado pelo problema da existência do mal. Ademais, se via enredado por um mundo constituído tão somente de entes corpóreos substanciais, inclusive Deus²⁴. Assim, estabeleceu uma “relação hesitante entre matéria e mal que (...) nunca cortou completamente”²⁵, embora que ainda depois de sua conversão ao cristianismo tenha

²⁰ *De lib. arb.* II, 2, 5.

²¹ EVANS, Gillian. p. 63-68.

²² *Conf.* VII, 1.

²³ EVANS, Gillian. p. 62.

²⁴ Cf. *Conf.* V, 10.

²⁵ EVANS, Gillian. p. 62.

preservado o legado *platoniorum*, é importante ressaltar que, “como cristão, Agostinho toma o cuidado de lembrar que o homem é a unidade da alma e do corpo”²⁶. O professor Nunes Costa descreve a mudança de postura do hiponense após sua conversão ao cristianismo, além da dinâmica intelectual necessária para firmar os pés em solo firme:

Convertido ao cristianismo — munido dos princípios judaico-cristãos, recuperados pelos ensinamentos de santo Ambrósio e as leituras do apóstolo Paulo, e dos conceitos neoplatônicos, que o ajudaram a consolidar a fé católica —, Agostinho repensaria a solução *maniqueísta* do mal, colocando-a em novos termos. Entretanto, se a resposta mudou, o problema que continuava o mesmo dos tempos maniqueus, e agora ainda mais contundente, pois, se admitirmos que o Deus uno, onipotente, onisciente, presciente e sumamente do bom do cristianismo fez todas as coisas do nada, como explicar a existência do mal no mundo? Como não atribuir a Deus os males do mundo, sendo ele criador de tudo?²⁷

Outrossim, a estruturação dos seres na realidade depende diretamente do conceito que temos de Deus. Para tanto, Agostinho oferece-nos uma *prova* da existência de Deus, que encontra-se no livro segundo do diálogo *De libero arbitrio*, e é caracterizado por uma ascensão dos sentidos externos ao divino. Esta podendo ser também denominada em latim como uma *ascensio ad Veritam*, visto que Deus é a Verdade. No entanto, é importante frisar o modo como esta *prova* desenvolve-se dentro do pensamento agostiniano, que é sucintamente descrito por Étienne Gilson:

Para apreender corretamente as características deste argumento, convém não perder de vista que a intenção primária de Agostinho não é apresentar uma prova estritamente dialética, com sua respectiva conclusão lógica, mas, sim, tornar mais nítida a nossa apreensão de um dado interior. [...] Ademais, a intenção primária de Agostinho não é estabelecer de fato a existência de um Deus, e sim, *responder à pergunta: o que é Deus?* [...] Torna-se claro, outrossim, que a prova de Agostinho não é senão o *resumo de sua experiência pessoal*.²⁸

²⁶GILSON, Étienne. **A filosofia na idade média**. 1998, p. 146.

²⁷COSTA, M. R. Nunes. **O problema do mal: na polêmica antimaniqueísta de santo Agostinho**. Disponível em: ><https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=f05Jbjzp5bMC&oi=fnd&pg=PA> Acesso em: 21 setembro de 2020.

²⁸GILSON, Étienne; BOEHNER, Philotheus. **História da filosofia cristã**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988. p. 157. (grifo do autor). Acrescentamos à citação uma outra contida em GILSON, **Introdução ao estudo de santo Agostinho**, p. 49: “Ocorre que Agostinho não procede segundo uma dialética abstrata mas segundo uma dialética que é o movimento concreto de seu pensamento.” Tal concepção do hiponense o coloca numa síntese entre a sua biografia e o seu pensamento.

Dialética, compreendida em termos agostinianos, é a ciência do bem disputar através das palavras (*Dialectica est bene disputandi scientia. Disputamus autem utique verbis*)²⁹. A prova que aqui propomo-nos apresentar nada tem a ver com disputas ou demonstrações *estritamente* lógicas. Agostinho, com efeito, parte de dois pressupostos básicos para tratar da existência de Deus — a boa fé e a fé —, sem as quais a reflexão honesta da questão fica impossibilitada. Visto que “é possível que alguns homens de fato ignorem Deus”, no entanto isso apenas mostra “uma *deficiência* deles, pois Deus lhes é presente e demanda apenas ser conhecido por eles”, disto infere-se, portanto, a pergunta “qual é a razão de sua ignorância?”³⁰

A resposta é dada logo em sequência, pois “ao buscar a razão de sua cegueira, fica imediatamente aparente que aqueles que negam Deus são corações corrompidos”³¹, mas não somente isso, os *insipiens* percorrem caminhos repletos de vícios e passam até a amar a mentira em lugar da verdade. E sobre esta estupidez do incrédulo, o apóstolo Paulo diz:

Porquanto o que de Deus se pode conhecer neles se manifesta, porque Deus lho manifestou. Porque as suas coisas invisíveis, desde a criação do mundo, tanto o seu eterno poder, como a sua divindade, se entendem, e claramente se veem pelas coisas que estão criadas, para que eles fiquem inescusáveis;³²

A partir do mérito da concessão divina do livre-arbítrio ao homem, Evódio levanta, com astúcia, a possibilidade de “caso não o houvesse recebido, o homem certamente não teria podido pecar”³³, pois é somente através do livre-arbítrio que pecamos. E, acidentalmente, o diálogo acaba por desembocar em um problema que, aparentemente, não pertencia ao seu escopo, isto é, o da existência de Deus. Para continuar a digressão proficuamente, Agostinho aponta a necessidade de “*crer* nas sublimes e divinas verdades que desejamos *compreender*”³⁴, e isto não é à toa, pois

²⁹Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/dialettica/index2.htm>> Acesso em: 16 set. 2020.

³⁰ GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006. p. 32. (grifo nosso).

³¹ *Ibid.* p. 32.

³² Romanos I, 19, 20.

³³ *De lib. arb.* II, 1, 1.

³⁴ *Ibid.* II, 2, 6. Aqui, fica evidente o uso da expressão muito presente em várias obras de Agostinho, “*credo ut intelligam*”, ou seja, crer para entender, ou crer para compreender. A fé apresenta-se deste modo como o ponto de partida para o passo seguinte — a compreensão dos dados estabelecidos pela fé. Acrescentamos à exposição uma apreciação do Gilson sobre a relação entre fé e compreensão: “(...) longe de perder-se ao seguir a fé, ao contrário, a razão se encontra. (...) uma fé

“ninguém se torna capaz de encontrar a Deus se antes não crer no que há de compreender”³⁵.

Começamos, enfim, a ascensão para Deus. Seguiremos as intuições do hiponense a fim de compreendermos como se constitui a sua *prova* da existência de Deus, sabendo de antemão do aviso dado por Gilson sobre a natureza de tal *prova*. Agostinho procura inicialmente fundamentar a possibilidade da certeza genérica, a fim de, a partir dela, derrubar quaisquer argumentos dos acadêmicos quanto à verdade em geral. Trata-se da existência em primeira pessoa — o eu, um ponto inovador da filosofia em relação aos gregos³⁶ —, que é um argumento bastante evidente e persuasivo. A afirmação ou constatação da própria existência para ser falsa, necessitaria de um eu que se enganasse, e neste passo, com efeito, estaria ratificada a evidência da própria existência. Apreendida esta verdade, ela é usada como um antídoto metódico contra o ceticismo, tendo em mente que este era bastante vívido à época de Agostinho. Uma síntese do argumento pode ser assim formulada: “como é possível que crendo nela (na certeza) eu me engane, já que se me engano, eu sou?”³⁷

Assim começa o *Doctor Gratiae* sua ascensão para Deus. Estabelecida a vacina contra o ceticismo e a possibilidade da verdade em geral, parte para uma investigação acerca de três realidades, quais sejam: existir, viver e entender.³⁸ E é demonstrada uma certa hierarquização entre essas três realidades, pela boca de Evódio:

Por serem três as realidades: o ser, o viver e o entender. É verdade que a pedra existe e o animal vive. Contudo, ao que me parece, a pedra não vive. Nem o animal entende. Entretanto, estou certíssimo de que o ser que entende possui também a existência e a vida. É porque não hesito em dizer: o ser que possui essas três realidades é melhor do que aquele que não possui senão uma ou duas delas.³⁹

inabalável não dispensa a razão de exigir argumentos evidentes.” (Cf. GILSON, 2006, **Introdução ao estudo de santo Agostinho**, p. 35.)

³⁵ *Ibid.* II, 2, 6.

³⁶ Cf. MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho**. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 11.

³⁷ GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006. p. 36. Cabe ressaltar que, no diálogo *De lib. arb.* II, 3, 7, Evódio toma a questão da existência em primeira pessoa como algo evidente *per se*: “Ag. - Assim pois, para partirmos de uma verdade evidente, eu te perguntaria, primeiramente, se existes. (...) Ev. - É melhor passares logo adiante, às demais questões.”

³⁸ *De lib. arb.* II, 3, 7.

³⁹ *Ibid.* II, 3, 7.

Após esta primeira intuição, Agostinho se propõe definir o que é o conhecimento, assim, “inicialmente, conhecer é sentir, isto é, perceber através dos sentidos as qualidades das coisas”⁴⁰. Os sentidos corporais ou externos são as bases do edifício do conhecimento, que é constituído da visão, da audição, do olfato, do paladar e do tato. Estes formam um todo que atua em partes singulares para determinados objetos como também atuam em conjunto; chamaremos *sensíveis próprios* aos primeiros e *sensíveis comuns*, aos últimos.

As duas espécies de sensíveis proporcionam ao indivíduo do conhecimento uma gradação do particular ao comum, e vice-versa. Isto é, enquanto o objeto cognoscível dos seguintes sentidos próprios são: da vista, a cor; do olfato, os odores e do paladar, os sabores, o objeto cognoscível dos sentidos comuns é a ampliação dos [sensíveis] próprios para pelo menos dois sensíveis trabalhando simultaneamente, em conjunto, a exemplo das formas corporais — grandes ou pequenas, redondas ou quadradas —, isto porque “cada sentido tem certos objetos próprios sobre os quais nos informam, e que alguns dentre eles percebem objetos de modo comum?”⁴¹

Assim, chegamos ao limite dos sentidos exteriores para compreensão da primeira realidade⁴². Fica evidente que os sensíveis próprios ou comuns não percebem a si, ou seja, não tem “consciência”, desse modo necessitando de um outro tipo de sentido: o interior. Tal esquema é proposto por Evódio e logo é retrucado por Agostinho: “não seria talvez pela razão, da qual os animais estão privados? (...) se nós percebemos essas distinções, e se sabemos que tudo se passa assim, é por meio da razão”⁴³; para responder a esta pergunta engenhosa do mestre, Evódio lança-se numa reflexão acerca da natureza do sentido interior:

Mas esse sentido interior não se pode dizer que seja nem a vista, nem o ouvido, nem o olfato, nem o gosto, nem o tato. Ele é, não sei que outra

⁴⁰GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.p. 37. Uma observação deve ser posta: o Étienne Gilson alerta para as expressões “sensíveis próprios e comuns”, pois estes não estão explicitamente no texto original agostiniano, mas podendo ser inferido, como ele mesmo o faz. Utilizaremos as terminologias do Gilson para melhor compreensão da teoria.

⁴¹*De lib. arb.* II, 3, 8.

⁴²O ser, não em sentido platônico, antes significando o mesmo que existência. A pedra, o animal e o homem existem, no entanto, somente este possui o entender, que é o terceiro grau e a mais elevada realidade.

⁴³*Op. cit.* II, 3, 8.

faculdade diferente, que governa universalmente a todos os sentidos exteriores, por igual. A razão é que nos faz compreender isso.⁴⁴

Ora, fica evidente pelo exposto acima que os sentidos exteriores — próprios e comuns — têm que reportar-se ao sentido interior para discernir as variações dos objetos, seja para aproximar-se ou para afastar-se, seja para identificar com qual sentido deve-se perceber determinada qualidade etc., demonstrando, portanto, a superioridade do sentido interior em relação aos exteriores. No entanto, como conclui Gilson, “este sentido interno (...) deve ser superado”⁴⁵, e justamente pela faculdade mais elevada que há no homem — e qual é senão a razão? Estamos no momento da argumentação em que se mostra necessário estabelecer o objeto de ciência — *scientia*, em latim —, assim transcendendo o próprio sentido interior.

Acerca desse passo, Agostinho afirma que “tudo o que nós sabemos só entendemos pela razão — aquilo que será considerado ciência”⁴⁶, e estabelece uma distinção de natureza entre o conhecimento sensorial e o racional, pois “[este] nós não o temos pelos olhos, nem pelos ouvidos, e tampouco por esse sentido interior”, visto que “não podemos crer que os animais conheçam a impossibilidade de sentir (...) a luz pelos ouvidos”, portanto “nós só o discernimos pela observação racional e pelo pensamento”.⁴⁷

O princípio de hierarquização nos apresenta agora as três realidades, citadas no princípio de nosso argumento, reaparecem nos diferentes graus de conhecimento. Porquanto o ser, o viver e o entender conectam-se às faculdades cognitivas, a ordem da realidade também possui uma hierarquização, isto é, um princípio sagrado que a fundamenta e regula. Tal princípio guia-se por aquele que é julgado (inferior) e por aquele que julga (superior), assim “eu reconheço no sentido interior um guia e um juiz dos sentidos exteriores”⁴⁸, embora pareça-nos arbitrário num primeiro olhar, tal princípio é exemplificado pouco depois, em que “porque não vê [a vista], não pode julgar sobre o que lhe falta ou lhe basta, esse é o papel do sentido interior”⁴⁹.

⁴⁴ *Op. cit.* II, 3, 8.

⁴⁵ GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.p. 37.

⁴⁶ *Op. cit.* II, 3, 9.

⁴⁷ *Ibid.* II, 3, 9.

⁴⁸ *Ibid.* II, 5, 12.

⁴⁹ *Ibid.* II, 5, 12. Ainda neste mesmo *locus*, um pouco mais sobre o princípio de hierarquização: “(...) o sentido interior julga os sentidos exteriores corporais, aprovando um bom funcionamento ou exigindo

Por conseguinte, o movimento natural da dialética agostiniana é submeter o que é inferior ao superior, neste caso, o sentido interior à razão. “Considera, agora, se a mesma razão também julga o sentido interior”⁵⁰, diz-nos Agostinho. Para chegar a este fim, o *Doctor Gratiae* argumenta do seguinte modo:

Porque, manifestamente, nós possuímos um corpo e também uma alma que anima o corpo e é causa de seu desenvolvimento. Dois elementos que também vimos nos animais. Enfim, a mais, temos um terceiro elemento, que por assim dizer é como a cabeça ou o *olho da alma*. A menos que se encontre um nome mais adequado para designar a nossa razão ou inteligência, faculdade que a natureza dos animais não possui. Vê, pois, eu te peço, se podes encontrar na natureza do homem algo mais excelente do que a razão.⁵¹

A última etapa é tentar desvendar se há algo superior e portanto que julga a razão, ou se esta é princípio *sui generis*. O ponto de partida é simples e bastante pedagógico. Nosso conhecimento sobre o mundo deriva, em grande parte, das percepções sensíveis, pois não é plausível conceber quaisquer objetos sensíveis sem que os tenhamos experimentado anteriormente. No entanto, o grande problema em tomar esses objetos como constitutivos do conhecimento verdadeiro é a sua inerente instabilidade. Eles decorrem no tempo, aparecem e desaparecem, nascem e se corrompem, não garantindo o atributo fundamental da verdade, que é justamente a sua *necessidade*. Étienne Gilson, em *A filosofia da Idade Média*, sintetiza o que é propriamente conhecer:

Conhecer é apreender pelo pensamento um objeto que não muda e que sua própria estabilidade permite manter sob o olhar do espírito. De fato, a alma encontra em si mesma conhecimentos referentes aos objetos desse gênero. É o que acontece a cada vez que apreendemos uma verdade. Porque uma verdade é coisa bem diferente da constatação empírica de um *fato*: é a descoberta de uma *regra*, pelo pensamento que aí se submete.⁵²

Desse modo, o conhecimento sensível atinge o seu limite, visto que os sentidos apenas percebem corpos mutáveis, e a reflexão de Agostinho encaminha-se para o que é estável, imutável e necessário. Tais qualidades pertencem não à sensibilidade, mas ao pensamento puro, e este é conhecido pela faculdade da razão, que se

um mau serviço. Do mesmo modo, os próprios sentidos externos, eles mesmos julgam os objetos corporais, aceitando seu contato, caso seja agradável, ou rejeitando-os, caso contrário.”

⁵⁰ *Ibid.* II, 6, 13.

⁵¹ *Ibid.* II, 6, 13. (grifo nosso).

⁵² *Ibid.* p. 146-147.

encontra na alma. Para analisar como isso se dá na mente humana, o *Doctor Gratiae* investiga a ordem dos números, além de suas leis matemáticas, a fim de atestar a verdade comum e universal presente neles, e se é superior ou inferior à razão.

A natureza dos números se nos apresenta de modo independente dos sentidos, não é tomada de modo particular por cada indivíduo, muito menos é degenerada com os passar dos tempos, antes a sua estabilidade e integridade é tida em comum acordo por todos. Caso algum indivíduo erre acerca das propriedades que compõem a harmonia dos números, basta corrigi-lo, pois as leis matemáticas não são passíveis de mutação temporal, por serem do âmbito inteligível, como bem explica Evódio:

É pela luz de meu espírito que corrigirei o indivíduo, seja ele quem for, que numa adição ou subtração me apresentar um resultado errôneo. Do mesmo modo, de tudo o que percebo pelos sentidos corporais, como o céu, esta terra e os diversos corpos que aqui se encontram, eu ignoro a sua duração futura. Mas, ao contrário, sei com certeza que sete mais três são dez. E isso não somente agora, mas para sempre. E que nunca, de modo algum, sete mais três cessaram no passado e não cessaram no futuro de ser dez. Tal é pois uma verdade inalterável dos números, que é, como disse, possuída em comum por mim e por qualquer ser dotado de razão.⁵³

Outrossim, Evódio continua a apresentar diversas outras propriedades dos números, como a noção de unidade, divisão e multiplicação, constatando a verdade das leis que se mostram “universalmente aos olhos de todos aqueles que são capazes de raciocínio”⁵⁴. E disso começa a se desenhar, na hierarquia da realidade, a relação entre a razão e as verdades, visto que aquilo que é verdadeiro é conhecido em comum pelos homens; ou seja, as verdades inteligíveis não podem ser privadas ao raciocínio de um único homem, muito menos ser diversa para cada homem em particular. Assim, todos os homens que aplicam sua razão do modo devido, isto é, subjungando o que é inferior ao superior, compreendem a universalidade daquilo que é verdadeiro, em termos racionais e inteligíveis.

A seguir, Agostinho apresenta outro tipo de verdade que está no mesmo âmbito dos números e suas leis, qual seja: a sabedoria natural. Agostinho define-a

⁵³ *Ibid.* II, 8, 21.

⁵⁴ *Ibid.* II, 8, 24.

como “outra coisa a não ser a verdade, na qual se contempla e se possui o sumo Bem, ao qual todos desejamos chegar”⁵⁵, assim, para o filósofo hiponense, todo aquele que almeja a felicidade, certamente também almeja alcançar a sabedoria, pois sem esta lhe é impossível ser feliz. É justamente ao possuir a sabedoria que o homem encontra a verdade, e é somente na verdade que se pode contemplar o sumo Bem, isto é, o próprio Deus. Agostinho afirma que essas noções não são desenvolvidas por cada indivíduo ao longo da vida, antes já se encontram impressas em nossas mentes, logo, tais verdades possuem um caráter avaliativo e normativo *a priori*.

Para confirmar a natureza da sabedoria natural, Agostinho apresenta algumas sentenças que a constituem propriamente, assinalando a impossibilidade de possuí-la e negar tais sentenças; ao fim da prova dialética da existência de Deus, o filósofo nos traz uma característica marcante da sabedoria, em que:

Poderíamos, além disso, negar que essa verdade seja uma e ao mesmo tempo comum, aos olhos de todos aqueles que a percebem, não obstante, cada um a perceber pela própria inteligência e não pela minha ou a tua, ou de quem quer que seja? Pois, finalmente, o objeto dessa percepção apresenta-se universalmente à disposição de quantos a contemplam.⁵⁶

Ainda a respeito deste ponto fundamental do argumento agostiniano, o professor Scott MacDonald aponta aonde nos encaminha as reflexões de Agostinho, no que tange o *princípio de hierarquização* em relação à razão:

Ele pensa que essas verdades são constitutivas da própria sabedoria e por isso são normativas para todo aquele que a possuir. Ademais, todo aquele que é capaz de contemplá-las reconhecerá a sua verdade. O exame de todos esses vários exemplos leva Agostinho a três conclusões: os objetos inteligíveis dessas espécies são independentes de nossas mentes, incorpóreos e superiores à razão.⁵⁷

As verdades que se apresentaram à razão em nossa ascensão a Deus são de natureza superior. E como fora estabelecido anteriormente, o superior julga o inferior, assim, tanto as leis constantes dos números quanto a sabedoria natural não são determinadas e, portanto, julgadas pela razão, antes e sobretudo elas são as regras que indicam a imutabilidade das verdades e a temporalidade de nossa mente. Além

⁵⁵ *Ibid.* II, 9, 26.

⁵⁶ *Ibid.* II, 10, 28.

⁵⁷ MECONI, David Vincent. STUMP, Eleonore. **Agostinho**. Trad. de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 47.

do mais, essas várias verdades dirigem-nos à Verdade mesma, fonte absoluta de toda a luz que ilumina toda a realidade cognoscível, transcendendo em tudo o mais que há no homem. A Verdade é o que há de mais elevado na hierarquia das naturezas, conforme nos diz Agostinho em *De libero arbitrio*, pois:

Adverte-nos do exterior e ensina-nos interiormente. Torna melhores todos os que a contemplam e ninguém a pode tornar pior ou a deteriorar. Pessoa alguma é seu juiz, mas sem ela ninguém pode ser julgado com retidão. A verdade é, pois, sem contestação superior e mais excelente do que nós, porque ela é una e ao mesmo tempo torna sábia, separadamente, cada uma de nossas mentes e as faz juízes das outras coisas todas. Jamais, porém, a mente é juiz em relação à Verdade transcendente.⁵⁸

Desse modo, chegamos à esfera divina da *prova agostiniana*. Da certeza de muitas verdades, como fora demonstrado acima, Agostinho aponta a necessidade da unidade, da eternidade e da imutabilidade da Verdade mesma. Esta, se fosse superior à mente humana, então forçoso seria identificá-la com Deus e assim foi demonstrada uma realidade tal. A Verdade transcendente é o próprio Deus, a sua existência é apresentada à nossa consciência como uma constatação das verdades inteligíveis, as quais nos encaminham para a fonte de felicidade e beatitude, que se encontram no sumo Bem. Ou seja, Deus, para Agostinho, reúne tanto uma categoria ontológica — o Ser Supremo, a Verdade transcendente — quanto uma categoria de valor — o sumo Bem. Nele encontramos o fundamento da inteligibilidade da realidade, a possibilidade de conhecimento da verdade, além de usufruir da beatitude — a posse da sabedoria em amor à Verdade.

⁵⁸ *Ibid.* II, 14, 38.

3. DEUS E A ONTOLOGIA AGOSTINIANA

Ao longo dos escritos de Agostinho, Deus é apresentado tanto de modo pessoal, fortemente presente na biografia do filósofo, quanto universal, o criador e princípio provedor da realidade. No entanto, longe de ser apenas uma consequência de reflexões metafísicas, a relação que é principalmente desenvolvida pelo autor com o Ser supremo e é refletida em seu modo de pensar, dá-se numa experiência pessoal profundamente transformada. Os capítulos anteriores apresentaram a trajetória intelectual e de vivências do hiponense, com o intuito de mostrar a importância do cristianismo na construção da filosofia de santo Agostinho. As concepções maniqueístas que tinha a respeito da natureza divina e do mundo, a negação de tudo aquilo que não fosse material e o ceticismo que o envolvia por certo tempo da juventude; todos esses aspectos da biografia intelectual marcaram profundamente o *modus vivendi* daquele que se tornaria a maior referência para toda a medievalidade ocidental, e umas das chaves interpretativas para entender essa influência é a compreensão de sua ontologia da relação — Deus e as criaturas.

O argumento da supremacia divina, que foi apresentado no capítulo *Ascensio ad Veritatem*, mostrou o amadurecimento intelectual de Agostinho acerca da natureza de Deus. Neste passo, apresentar-se-á a ontologia agostiniana e o modo pelo qual ela sustenta a relação entre o Ser e os seres, o imutável e o mutável, o incorruptível e o corruptível, pois somente será possível defender a tese da privação de ser para o problema ontológico do mal, se antes for estabelecido o que propriamente entende Agostinho por ser ou existir.

Primeiramente é importante definir as características desse Ser supremo, o ser mais elevado na hierarquia de naturezas do pensamento agostiniano. Em *De doctrina christiana*, o filósofo aborda no livro I uma síntese dogmática acerca dos atributos divinos, a começar pela concepção católica de Deus Trindade. Esta concepção é fundamental, porque aponta uma ontologia relacional na própria estrutura da natureza divina, onde Deus são três pessoas distintas, mas os três unidos são de uma só substância. Agostinho não esconde a dificuldade de expressar esse pensamento em forma de linguagem, visto que a suprema realidade não é apreensível em sua totalidade pelo homem, caso o fosse, o filósofo seria um gnóstico e não um cristão:

O Pai, o Filho e o Espírito Santo, isto é, a própria Trindade, una e suprema realidade, é a única Coisa a ser fruída, bem comum de todos. Se é que pode ser chamada de Coisa e não, de preferência, a causa de todas as coisas — se também puder ser chamada causa. Não é fácil encontrar um nome possa convir a tanta grandeza e servir para denominar de maneira adequada a Trindade. A não ser que se diga que é um só Deus, de quem, por quem e para quem existem todas as coisas (Rm 11,36).⁵⁹

Este trecho já apresenta um Agostinho que não se nega em usar elementos da fé para refletir questões de caráter filosófico. O uso das Escrituras para pensar a natureza divina nada mais é do que a própria experiência pessoal do *Doctor Gratiae*, naturalmente espelhada em seus escritos. Além disso, há um claro entendimento no pensamento agostiniano de que a razão não abarca a integridade da sabedoria, e necessita da boa-fé, ou sinceridade, e da fé para pensar genuinamente questões fundamentais, a exemplo da natureza de Deus.

No entanto, há uma característica fundamental a respeito do ser mais elevado concebível, que é a sua incompreensibilidade, ou sua inefabilidade, como o autor descreve ainda em *De doctrina christiana*⁶⁰, sendo até preferível o silêncio, visto que nossa linguagem não é capaz de exprimir a essência divina tal qual ela é. Embora haja essa limitação de compreensão, o anseio humano na busca por Deus torna-se ainda mais vigoroso, pois sua existência se mostra clara pela Verdade que transcende a nossa própria razão. A respeito desse atributo da divindade, Étienne Gilson e Philotheus Boehner, em *História da Filosofia Cristã*, nos explicam a dificuldade humana frente à inefabilidade de Deus:

Todos os nossos conceitos derivam das criaturas corporais ou espirituais, e por isso se aplicam primariamente às coisas mutáveis e temporais. De certo, é lícito aplicá-los a Deus, visto que a própria Escritura o faz. Mas não se deve perder de vista que nenhum desses conceitos representa Deus tal qual Ele é. Por outro lado, seria exagero afirmar a impossibilidade até mesmo de um conhecimento aproximativo de Deus. Tal conhecimento é possível, contanto que respeite as leis do ser e da razão. É certo, por exemplo, que Deus está isento de toda contradição. (...) Assim Deus transcende o nosso entendimento na mesma proporção que transcende o nosso ser.⁶¹

Outrossim, na hierarquia dos seres, Deus é o ser por excelência, a entidade máxima da realidade; em termos ontológicos, Deus é aquele que *verdadeiramente* é,

⁵⁹ *De doc. christ.* I, 5, 5.

⁶⁰ *Ibid.* I, 6, 6.

⁶¹ p. 173.

pois nada se lhe acrescenta e nem pode ser retirado. Seu ser é imutável e eterno, com efeito, seria contraditório o ser mais elevado sendo afetado pelo devir existencial. Aliás, esta concepção agostiniana da natureza divina é uma resposta frontal ao que pregava o maniqueísmo, onde o Reino da Luz — Deus — era afetado pelas ações externas do Reino das Trevas — o mal — o que não condiz com a ideia do sumo ser. Ademais, há raízes hebraicas na identificação de Deus como Ser (*esse*), atestado pelo encontro de Moisés com a sarça-ardente, Deus ordena-lhe que diga ao povo seu nome como “Eu sou o que sou”. Aqui já há uma identidade entre ser e Deus, embora não decorrente de um desenvolvimento filosófico, antes de um recurso mítico de revelação.

Agostinho apresenta sucintamente a concepção de Deus como Ser supremo em *De doctrina christiana*, mas não apenas do prisma cristão, antes de modo universal, compreendendo que o sumo Ser ocupa justamente o “lugar” mais elevado em qualquer realidade cogitada:

Ao representarem o único Deus entre todos os deuses —inclusive aqueles homens que imaginam, invocam e adoram outros deuses, seja no céu, seja na terra —, representam-no de tal modo sublime que a mente não consegue pensar coisa alguma de melhor e mais excelente. (...) Todos, contudo, porfiam com afinco para dotarem Deus de excelência suprema. E não se pode encontrar pessoa alguma que pense haver um ser melhor do que Deus. Assim, todos pensam unanimemente que Deus está acima de todas coisas.⁶²

Deus é o ser por excelência, ou seja, quando falamos que algo é, somente de Deus pode-se falar é plenamente. O sumo ser possui em plenitude a existência⁶³. Disso deriva-se o seguinte princípio: tudo o que não é Deus, não é perfeitamente, sobretudo existe de modo contingente. Necessária é apenas a existência de Deus, e isso é devido à sua natureza intrínseca. Assim, é parte exclusiva da natureza divina o existir de modo permanente e inalterável, características que são sintetizadas na imutabilidade. Tal atributo da divindade está fortemente ligado à concepção de *verdadeiramente* ser, pois a mudança é, para Agostinho, parte constituinte dos seres contingentes, visto que eles podem tanto perder quanto adquirir ser, qualidade impensável para Aquele que é, conforme explica MacDonald:

⁶² *Ibid.* I, 7, 7.

⁶³ Agostinho, em *De doc. christ*, I, 32, 35

Agostinho concebe a mudança como consistindo de perda e aquisição de ser. O que muda cessa de ser o que era e vem a ser o que não era. Mas o que verdadeiramente é não pode perder ou adquirir ser. Então, o que verdadeiramente é deve ser imutável. Do contrário, para algo ser imutável ele precisa ser tal que não possa perder ou adquirir ser.⁶⁴

Desse modo, a ontologia agostiniana é composta tão somente de naturezas ou existência que possuem ser, seja em menor ou maior grau, tendo Deus como o mais perfeito e supremo na hierarquia dos seres. Na verdade, no pensamento do *Doctor Gratiae*, a realidade somente é possível por causa do ato criador do Ser supremo. A partir disso, estabelece-se, com efeito, a relação tensional entre o mutável e o imutável, em que a esfera da multiplicidade encontra sua identidade na unidade do Ser de Deus. Além disso, como Ele é o sumo Bem, toda existência que dEle provém também é um bem, ainda que não seja da mesma natureza divina. Agostinho expõe isso claramente em *De natura Boni*:

Deus é o sumo bem, acima do qual não existe outro bem superior; (...) Todos os outros bens têm sua origem nele, mas não são da sua mesma natureza. Ele é por sua própria natureza, mas o que foi feito por ele não é o que ele é. Uma vez que somente ele é imutável, todas as coisas que ele fez são mutáveis porque as fez do nada. (...) E por serem boas todas as coisas, quer sejam grandes quer pequenas, quaisquer que sejam os graus de bondade das coisas, não podem proceder senão de Deus.⁶⁵

Assim, o mundo compreendido por santo Agostinho tem origem no ato criativo e livre de Deus em que, ao colocar em curso o relógio da história por meio do Filho unigênito — ou como o hiponense costumeiramente refere-se ao Cristo: o Verbo divino —, como fora prenunciado no evangelho joanino⁶⁶, passam a existir o tempo, o espaço e toda a matéria; é evidente que o conceito de Deus tem como referente uma entidade autossuficiente, ilimitada, perfeita, bondosa e, sendo assim, não necessitando de coisa alguma para dar-lhe sentido ou existência. Deus, em termos ontológicos com consequências teológicas, não pode ser relativo a qualquer outro ser, pois deixaria, com efeito, de possuir o *status* de única divindade; assim, Ele só pode ser o absoluto e o eterno, do qual tudo o mais — isto é, toda a criação — possui

⁶⁴ *Ibid.* p. 59.

⁶⁵ *Ibid.* I, 1.

⁶⁶ Ver Evangelho de São João I.

ser apenas em relação Àquele que é⁶⁷. Acerca disso, diz-nos Gilson, em *Deus e a Filosofia*:

(...) numa metafísica cristã do ser, em que o princípio supremo é um Deus cujo verdadeiro nome é “Ele que é”. Um puro Ato de existir, tomado como tal e sem qualquer limitação, é necessariamente tudo aquilo que é possível ser. (...) Se, tal como diz a doutrina cristã, esse Deus gera em virtude de sua infinita fecundidade, ele tem de gerar mais alguém, uma outra pessoa, mas não outra coisa, ou seja outro Deus. Caso contrário, haveria dois Atos absolutos de existir, cada um dos quais incluiria a totalidade do ser, o que é um *absurdo*. Se, por outro lado, tal Deus realmente é, ou existe, a sua autossuficiência é tão *perfeita* que pode não haver necessidade de existir mais alguma coisa.⁶⁸

Outrossim, o ato criativo divino a partir do nada descortina a corruptibilidade dos seres criados, ou seja, a tendência de caminharem para o não-ser, o não existir. Visto que somente Deus verdadeiramente é, e isso de modo absoluto, os seres carecem de existência, por não terem em si mesmos o princípio gerador e ordenador da realidade. Mas, ainda assim, são naturezas porque possuem, em algum grau, modo (medida), forma (beleza) e ordem; estes são, com efeito, os atributos inerentes às naturezas, que são relativas ao princípio doador de ser, isto é, o próprio Deus. Portanto, tudo o que existe, enquanto existe é um bem, dentro da ordem estabelecida pelo Criador que, na totalidade, forma um mundo harmônico de naturezas. Ao fim do segundo livro do *De libero arbitrio*, Agostinho trata da bondade relativa às criaturas e já nos indica o caminho reflexivo para compreender o problema do mal, eis o trecho:

Com efeito, não pode existir realidade alguma que não venha de Deus. De fato, em todas as coisas nas quais notares que há medida, número e ordem, não hesites em atribuí-las a Deus, como seu autor. Aliás, a um ser ao qual tiveres retirado completamente esses elementos, nele nada restará, absolutamente.⁶⁹

⁶⁷ Para fins explicativos, forçoso foi incluir uma citação longa da obra *Deus e a Filosofia*, de Étienne Gilson, p. 56: “Existem, por isso, alguns seres que são radicalmente diferentes de Deus, pelo menos da medida em que, ao contrário dele, podem não ter existido e, contudo, podem a certo momento deixar de existir. Assim, ser ou existir não é de forma alguma ser ou existir da mesma forma que Deus é ou existe. (...) A única explicação possível para a presença desses seres finitos e contingentes é que *Ele que é* lhes deu livremente existência, não como partes de sua própria existência que, por ser *absoluta* e *total* é também única, mas como imitações finitas e parciais do que Ele próprio eternamente é por direito próprio.” (grifo nosso).

⁶⁸ GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. de Aida Macedo. Lisboa: Edições 70, 2018. p. 55. (grifo nosso).

⁶⁹ *Ibid.* II, 20, 54.

Portanto, a ontologia agostiniana é composta tão somente de naturezas ou substâncias existentes, que são um bem enquanto seres que existem, pois tudo o que Deus fez é bom. Toda a realidade é um bem por provir da boa e livre vontade do Criador, e os seres que nela estão inclusos participam dessa bondade que é originária em Deus. No entanto, devido à mutabilidade dos seres criados, há também a possibilidade de degeneração dos atributos existenciais dos seres, os quais também podem ser denominados de atributos de perfeição, quais sejam: medida, forma e ordem.

A questão que se impõe é a seguinte: de onde vem o mal? Pois a ontologia agostiniana somente é composta de naturezas essencialmente boas, em nenhum momento Agostinho defenderá o mal enquanto uma natureza criada por Deus, pois isto o faria seu autor, algo que contradiz as características sua própria substância — verdade, imutabilidade, incorruptibilidade e eternidade. O trabalho se encaminha para o seu desfecho, no qual será apresentado a resposta agostiniana para o problema ontológico do mal.

4. O MAL E A ONTOLOGIA AGOSTINIANA

Agostinho esforçou-se demasiadamente para compreender o espaço do mal numa realidade criada por Deus, o sumo Bem. Ora, se, como estabelecido no capítulo anterior, a ontologia agostiniana só concebe naturezas boas, impossibilitada a existência de seres essencialmente maus, por que decorre a experiência do mal na realidade humana?

Antes de poder enfrentar esta questão, foi apresentada a concepção agostiniana de ser, a qual tem sua expressão máxima na realidade divina, além da forma pelo qual Deus se relaciona com as criaturas. Ademais, foi estabelecida a radical diferença entre a natureza de Deus e a natureza das criaturas, em que a ontologia da relação se mostra fundamental para compreensão do problema do mal, pois todas as naturezas existentes devem seu ser Àquele que é. Agostinho sustenta a impossibilidade de existir algo que não tenha sido feito por Deus.

A ontologia da relação é desenvolvida a partir da doutrina da criação, na qual temos o Ser supremo trazendo à existência naturezas que antes eram um absoluto nada. A *creatio ex nihilo*, com efeito, possui como consequência a dependência dos seres contingentes da fonte única doadora de ser, que é Deus. Scott MacDonald aponta o tema central da doutrina cristã da criação em que “Deus dá a elas o ser, mas porque elas são feitas, e feitas do nada, não são o verdadeiro ser”⁷⁰, necessitando, assim, da providência divina para continuarem a ser o que são. Acerca do tema da providência divina, diz-nos o santo doutor em *De libero arbitrio*:

Isso é para que se compreenda que todas as coisas são governadas por uma Providência. Visto que todas as realidades que existem recairiam completamente no nada, caso fossem privadas de sua perfeição própria. É porque aquela imutável Perfeição pela qual todos os seres mutantes subsistem é ela mesma uma Providência.⁷¹

Desse modo, Agostinho argumenta que todas as criaturas possuem uma perfeição relativa, porque se fossem absolutas, coincidiriam com a própria natureza de Deus — o que é um absurdo. Por outro lado, a perfeição relativa indica a possibilidade de aperfeiçoamento, isto é, caso as criaturas caminhem em direção ao

⁷⁰ MECONI, David Vincent. STUMP, Eleonore. **Agostinho**. Trad. de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 58.

⁷¹ *Ibid.* II, 17, 45.

sumo Bem, tanto mais *ser* adquirem; a contrariedade também é verídica, quanto mais se afastam do sumo Bem em prol da obtenção particular de bens inferiores, tanto mais perdem *ser*, ou seja, tornam-se menos do que deveriam ser.

Outrossim, essa perfectibilidade nas criaturas acarreta na impossibilidade de serem totalmente imperfeitas, isto é, de não possuírem *ser* em qualquer grau que seja. E, na ontologia agostiniana, *ser* está intrinsecamente ligado à noção de bem, assim, não é possível a existência de naturezas consideradas más em si mesmo. O que ocorre, na verdade, é uma corrupção da bondade das criaturas, algo que Agostinho denominava de *privatio boni*, ou seja, privação do bem. Com efeito, eis a raiz ontológica do mal, pois este não é concebível como uma substância que possui atributos de existência — medida, forma e ordem.

Em suas *Confessiones*, Agostinho apresenta-nos o problema do mal enquanto privação do bem. Ele compreende claramente que não existe qualquer coisa que não seja boa, pois as naturezas, como naturezas, são boas, ainda que de modo relativo, pois tudo o que existe provém de Deus, e não lhe é possível fazer qualquer obra má, visto que sua existência coincide com o sumo Bem incorruptível:

Vi claramente que todas as coisas que se corrompem são boas: não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas. Com efeito, se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis, e se não tivessem nenhum bem, nada haveria nelas que se corrompesse. De fato, a corrupção é nociva, e se não diminuísse o bem, não seria nociva. Portanto, ou a corrupção nada prejudica — ou todas as coisas que se corrompem são provadas de *algum bem*. Isto não admite dúvida.⁷²

Assim, o mal não existe enquanto tal, mas apenas quando algum bem é corrompido, ou seja, quando há perda de *ser* devido ao afastamento em relação ao sumo Bem. Agostinho circunscreve o problema do mal não numa esfera maligna existente, como se houvesse uma desordem independente da hierarquia dos seres, antes coloca-o na própria esfera do bem, pois a corrupção somente ocorre onde há algum bem a ser corrompido, ademais todas as naturezas são boas. A degeneração da bondade nas naturezas advém do princípio cosmológico da doutrina cristã da *creatio ex nihilo*, pois as criaturas desde as mais inferiores até às superiores possuem algum grau de tendência ao nada, visto terem sido feitas a partir do nada. Desta feita,

⁷² *Ibid.* VII, 12.

abre-se uma porta para a mutabilidade, característica inerente à criação divina, na qual os seres podem tanto pender para o que melhor como para aquilo que é pior. Vale salientar que Agostinho em nenhum momento considera que um ser possa atingir o nada, pois estaria se colocando para além da ordem ontológica estabelecida por Deus. Com efeito, há tão somente diminuição relativa do ser criatural à medida que se corrompe, não chegando à degradação total, porquanto deixaria de existir caso não houvesse bem algum preservado. A professora Gillian Evans esclarece o *modus operandi* do mal nas naturezas criadas:

Ele tem uma existência emprestada, por inerir numa coisa que existe; seu efeito sobre seus hospedeiros é diminuir sua existência, arrastando-a cada vez mais rumo à não-existência. É inteiramente impossível que exista mal absoluto, pois se ele privasse completamente o seu hospedeiro de bondade, não lhe restaria nenhuma existência; o hospedeiro e o parasita desapareceriam juntos.⁷³

Numa realidade assim constituída, como ocorre o mal nas ações humanas? Já que todas as naturezas são boas, o que é capaz de degenerá-las? Agostinho encaminha-nos para compreender uma consequência ética de sua ontologia, qual seja: o livre-arbítrio nos foi dado como um bem por Deus, a fim de podermos viver com retidão⁷⁴ e, assim, alcançarmos a vida feliz, que se dá na fruição do sumo Bem. Foi para este propósito que o ser Supremo no-lo deu, no entanto, por não ser um bem incorruptível, imutável, carece de ser, logo podendo ser degradado e voltando para os bens inferiores, ao invés de voltar-se para o sumo Bem. A pesquisadora Paula Oliveira e Silva explica o que significa a medianidade do livre-arbítrio do homem, dentro da ontologia agostiniana:

Em virtude desta condição potencial da vontade humana, Agostinho considera que o ser humano ocupa uma situação *média* na hierarquia ontológica. Indubitavelmente, a vontade livre é um bem. Tal como toda a manifestação de ser, ela depende de um princípio de ser, soberanamente bom. Esta condição de mediania — pela qual é atribuída ao ser humano, também, uma condição de mediador entre os seres inferiores e o bem

⁷³ *Ibid.* p. 225.

⁷⁴ Cf. *De lib. arb.* II, 18, 47. Aqui, Agostinho defende que o livre-arbítrio foi doado por Deus, por ser uma natureza, e como assim o é, logo é boa. Também procura não cair no determinismo de o livre-arbítrio ser algo mau, porque pode nos levar a pecar, mostrando que somente por meio dele “podemos agir com retidão”. O santo doutor contesta Evódio apresentando a noção de bem mediano, o qual é característico do ser humano.

supremo — deriva, precisamente, da condição de *possibilidade relativa*, inscrita na própria vontade humana.⁷⁵

Destarte, o livre-arbítrio ocupa, na hierarquia ontológica, uma posição média entre os pequenos bens e os grandes bens, e isso por se tratar de uma das forças do espírito⁷⁶, tais quais a inteligência e a memória. A medianidade da vontade livre do homem torna esta faculdade uma potencialidade de *querer ser*, ou seja, de buscar a aproximação do ser, que tem sua expressão máxima no sumo Bem. Assim, cada homem torna-se responsável pelos bens aos quais adere, pois dispõe livremente suas escolhas tanto para um maior bem quanto para um menor bem. No entanto, o que é próprio do homem é o exercício mesmo da vontade, de modo livre, e isto segundo a Paula Oliveira acontece “quando faz uso da sua vontade, faz uso da própria forma de ser”⁷⁷. O uso livre da vontade é a expressão própria de ser humano, e isso é um reflexo da *imago Dei* no homem, pois Deus criou tudo o que há de modo *livre* por sua vontade.

Outrossim, pela potencialidade inerente ao livre-arbítrio da vontade, o homem pode aderir, concretamente, aos bens inferiores para uso privativo, renegando o Bem Imutável em prol dos bens temporais. Agostinho compreende que é nesse movimento de abandono de comunhão com o Ser supremo, para comungar com os bens transitórios, que reside o mal. O *Doctor Gratiae* também define o mal moral como uma “aversão da vontade ao Bem Imutável para se converter aos bens transitórios”⁷⁸, evidentemente não possuindo um caráter de necessidade desta aversão, antes um ato voluntário da vontade.

Assim, chegamos a um aspecto fundamental do conceito de mal, que é o *malefacere* — o agir mal. Agostinho frisa constantemente que o mal é o não-ser, o nada, não se podendo falar dele em termos ontológicos essenciais; a sua ocorrência na realidade humana é tão somente decorrente de uma privação do bem nas

⁷⁵ SILVA, Paula Oliveira. **Dinâmicas do Ser: Ensaios de ontologia agostiniana**. Porto: Edições Afrontamento, 2012. p. 101.

⁷⁶ Agostinho distingue em três graus os bens na hierarquia ontológica, os quais lista em *De lib. arb.* II, 19, 50: “Portanto, as virtudes pelas quais as pessoas vivem honestamente pertencem à categoria de grandes bens. As diversas espécies de corpos sem os quais pode-se viver com honestidade, contam-se entre os bens mínimos. E, por sua vez, as *forças do espírito*, sem as quais não se pode viver de modo honesto, são bens médios.” (grifo nosso).

⁷⁷ *Ibid.* p. 100.

⁷⁸ *De lib. arb.* II, 19, 53.

naturezas, devido a sua corruptibilidade, e que se revela principalmente pelo *mau uso* de um bem médio, supra referenciado como livre-arbítrio da vontade. O mal moral consiste, para o santo doutor, não na ação de uma natureza má, antes e sobretudo no abandono de uma natureza melhor, e isso se mostra indubitavelmente pelo *mau uso* do bem.⁷⁹

Por conseguinte, santo Agostinho apresenta, na conclusão do segundo livro do *De libero arbitrio*, a origem do mal moral — ou como o hiponense também o chama de pecado — na defectibilidade do livre-arbítrio da vontade, com base no movimento que o espírito faz para usufruir dos bens temporais em detrimento dos bens superiores, nos afastando do sumo Bem, e, conseqüentemente, não se tornando aquilo que deveria ser. Desse modo, conclui Agostinho:

Considera, agora, de onde pode proceder aquele movimento de aversão que nós reconhecemos constituir o pecado — sendo ele movimento defeituoso, e todo defeito vindo do não-ser, não duvides de afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus. Tal defeito, porém, sendo voluntário, está sob nosso poder. (...) Mas é verdade que o homem que cai por si mesmo não pode igualmente se reerguer por si mesmo, tão espontaneamente.⁸⁰

O movimento de aversão ao Ser supremo é o mesmo que encaminhar-se para a não-existência, ainda que não de modo absoluto, visto que para corromper-se é preciso haver algum bem a ser corrompido. Agostinho mostra o quão difícil é levantar-se da queda voluntária pelos bens transitórios, pois exige uma disciplina constante de reforma da vontade através do exercício das virtudes cardeais: Prudência, Temperança, Fortaleza e Justiça⁸¹. Tais virtudes, por serem bens superiores, não podem de forma alguma serem usados de modo maléfico, pois só se exercem em seu bom uso. Assim, o homem que almeja completar, com efeito, o *querer-ser* precisa elevar-se das ambições intramundanas e voltar-se Àquele que é, pois, do contrário, a busca frenética por satisfação nos bens inferiores somente acarretará em infelicidade. Agostinho, para tanto, exemplifica o anseio do suicida em preferir não existir do que ser infeliz; tal anseio desvela-se por uma incompreensão, pois o *querer-ser* não pode se encaminhar para o não-ser, embora o suicida assim cogite em seu interior, mas o

⁷⁹ *De nat. boni*. I, 36.

⁸⁰ *Op. cit.* II, 20, 54.

⁸¹ *Ibid.* II, 19, 50.

que, na verdade, busca uma pessoa ao cometer contra a própria vida é a tranquilidade; ele anseia, sobretudo, possuir uma existência mais perfeita:

Desse modo, todo o desejo daquele que quer morrer é dirigido, não para cessar de existir pela morte, mas para encontrar tranquilidade. E assim, enquanto crê, por engano, obter o não-ser, sua natureza está a aspirar pela tranquilidade, isto é, deseja possuir uma realidade mais perfeita.⁸²

Portanto, com este exemplo, Agostinho visa colocar às claras o desejo mais profundo do ser humano: a posse do sumo Bem movida pelo amor ao ser. Somente no exercício das virtudes é que a vontade pode usar o livre-arbítrio para aquilo que foi feito: encaminhar-se ao Ser supremo a fim de melhor ser, pois é ao possuir o próprio doador de existência que nos tornamos melhores, e, com efeito, agindo bem. A *privatio boni*, isto é, o mal, não possui espaço numa natureza à medida que ela reforma a sua vontade em vista do bem supremo, como aponta a Paula Oliveira e Silva “torna-se de bem médio, em bem superior e, transcendendo os seus próprios limites, realiza, de algum modo, em si mesma e na realidade de que usufrui, o bem comum”⁸³. Assim, o homem encontra na posse dos bens superiores a felicidade, a qual se expressa pela retidão da vontade no uso do livre-arbítrio, o que Agostinho denomina de liberdade: o auto domínio das paixões e a responsabilidade em voltar-se para o sumo Bem.

⁸² *Ibid.* III, 8, 23.

⁸³ *Ibidem.* p. 110.

CONCLUSÃO

Agostinho, em suas reflexões metafísicas, procurou a todo momento compreender o que era o mal e qual a sua origem. Lutou interiormente, desde a sua juventude, com esta desordem que se afigurava como uma realidade avassaladora. Algo que pode ser atestado na leitura de suas *Confessiones*. Ademais, o contato com o *Hortensius*, de Cícero, fê-lo criar um amor pela Sabedoria, ainda que de modo distante e sem o devido direcionamento, aspectos tais que o levaram ao maniqueísmo. Toda essa trajetória é uma característica inescapável do pensamento de santo Agostinho, pois aquilo no que ele cria, vivia de modo intenso e genuíno. Suas questões filosóficas não são apenas teóricas, mas possuem uma gravidade moral muito intensa, elas refletem-se no *modus vivendi* do próprio Agostinho, por isso o problema do mal tanto o afligira.

O maniqueísmo, com efeito, marcou quase uma década de vida religiosa e intelectual do santo doutor. Não à toa essa corrente filosófica se faça presente nas obras do bispo de Hipona, ainda que seja para sempre contrapô-la à doutrina cristã. O mal, nesta seita, se apresentava como uma substância coeterna ao bem, além de toda a realidade ser constituída por matéria e fisicalidade. Uma guerra cósmica se refletia na alma humana (que é física, no maniqueísmo) onde dois reinos se opunham: o das Luzes e o das Trevas, dois princípios independentes e antagônicos são as bases da ontologia da seita de Mani. O homem, aqui, não tinha responsabilidade pelo mal que cometia, antes era uma vítima a ser liberta do cativo do reino das Trevas — aspecto da doutrina que sempre havia incomodado santo Agostinho.

Por conseguinte, a transição do maniqueísmo para o cristianismo passava pelas leituras dos *libri platoniorum*, em que a ideia de espírito causou uma expansão na mente do *Doctor Gratiae*, assim toda a sua concepção de Deus foi renovada. Este ponto de mudança é fundamental para compreender o que viria a ser o filósofo e teólogo santo Agostinho. Deus não era mais uma massa física infinita localizada em todo o universo, Ele estava para além da nossa realidade, embora ainda estivesse tão perto quanto possível devido a sua Providência.

No percurso para entender o que é o mal, o santo doutor nos oferece uma prova da existência de Deus, a qual nada mais é do que uma atestação da própria consciência frente à finitude do homem com aquilo que se mostra superior — a própria Verdade. Em momento algum Agostinho pensa numa prova apodítica da existência

do Ser supremo, antes uma confirmação pela experiência da interioridade e da Verdade. Ascender à Verdade é a chave para se chegar a uma compreensão clara da existência de Deus, em que coincidem o sumo Bem e o Ser supremo. Toda a realidade procede d'Aquele que é plenamente e, por amor e livre vontade, cria naturezas boas — ainda que relativas — dentro de uma ordem hierarquicamente estabelecida.

Ademais, o mal não é uma substância, mas apenas uma privação de bem que existe nas naturezas. O mal adere às naturezas e diminui-lhes o ser — afetando a sua forma, sua medida ou sua ordem, os atributos de perfeição das naturezas —, este movimento acontece devido ao desgarrar-se do Bem Imutável em vista de possuir bens transitórios. Ontologicamente, o mal é não-ser, não possui qualquer qualidade de existência subsistente, antes tem seu devir emprestado à medida em que os seres privam-se do bem comum para obterem um bem privado. Todo mal acontece somente na depravação de uma natureza, que é boa.

Desse modo, corrompem sua natureza e, ao invés de se aperfeiçoarem na busca pela comunhão com o Ser supremo, no qual se encontra a felicidade e a realização máxima. A dinâmica de aproximar-se ou afastar-se do sumo Bem é também determinante para o bom uso do livre-arbítrio da vontade, o qual, por ser um bem médio, pode tanto querer viver retamente quanto satisfazer-se no abismo dos vícios privativos. Aqui também persiste a noção de mal enquanto uma *privatio boni*, apenas mudando o âmbito de ontológico para ético, em que se compreende as ações humanas por um bom ou mau uso do livre-arbítrio. A depender para o que tenda a vontade humana, o livre-arbítrio pode aperfeiçoar-se em seu *querer-ser* ao voltar para o sumo Bem, no exercício disciplinado das virtudes; distintamente, também pode perder ser e alcançar tão somente a ilusão da posse bens temporais, encaminhando para o não-ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. **A natureza do bem. O castigo e o perdão dos pecados. O batismo das crianças.** Trad. de Aduari Fiorotti, D. Paulo A. Mascarenhas Roxo, O. Praem; introd. e notas de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2019.

_____. **A doutrina cristã.** Trad., introd. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **Confissões.** Trad. de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. **O livre-arbítrio.** Trad., introd. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

BOEHNER, Philotheus. GILSON, Étienne. **História da Filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa.** Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia.** Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2017.

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

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média.** Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **Deus e a Filosofia.** Trad. de Aida Macedo. Lisboa: Edições 70, 2018.

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

LANGONE, Hugo. **Chorar por Dido é inútil: santo Agostinho, as confissões e o manejo da literatura pagã.** 1ª ed. São Paulo, Filocalia, 2018.

MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho.** Lisboa: Edições 70, 2008.

MECONI, David Vincent. STUMP, Eleonore. **Agostinho.** Trad. de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

SILVA, Paula Oliveira. **Dinâmicas do Ser: Ensaios de ontologia agostiniana.** Porto: Edições Afrontamento, 2012.

TEXTOS DA INTERNET

_____. **O problema do mal: na polêmica antimaniquêia de santo Agostinho.**
Disponível em: https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=f05Jbzip5bMC&oi=fnd&pg=PA5&dq=agostinho+manique%C3%ADsmo&ots=jrNdpbXzli&sig=_jMCqNYcyaha4Q1YzB6LuydSSBE#v=onepage&q=agostinho%20manique%C3%ADsmo&f=false<