

Agostinho de Hipona: considerações sobre o mal e temas correlatos em *De libero arbitrio*

Augustine of Hippo: Considerations on Evil and Correlated Themes in *De libero arbitrio*

* Rosalie Helena de Souza Pereira

Resumo: Em várias obras, Agostinho aborda a questão do mal, mas é no diálogo *De libero arbitrio* que ele mais se estende sobre esse tema. A pergunta sobre a origem do mal conduz a argumentação do diálogo, introduzindo aos poucos o que vai se tornar a fórmula clássica do agostinismo, a saber, o intelecto aceita o que a fé esculpe. O mal surge quando há desordem, desmedida, excesso ou deficiência. O mal é o avesso da ordem natural. *Cupiditas*, a má libido, é uma desordem na alma, é o desejo por coisas passíveis de perda. O mal preexiste à promulgação da lei, já que deriva do pecado original. Do *cogito* de Agostinho – existir, viver e entender –, a principal e exclusiva qualidade do homem é a inteligência. Agostinho estabelece o axioma: a fé busca e a inteligência encontra. No entanto, para que haja inteligência, é necessária a iluminação, que, mais tarde, tomará contornos mais nítidos na conceituação da graça divina. Pela livre vontade, o ser humano peca. A graça é necessária ao livre-arbítrio da vontade humana para enfrentar eficazmente a luta contra o mal.

Palavras-chave: Mal. Livre-arbítrio. Fé. Intelecção. Iluminação. Graça.

Abstract: In various works, Augustine addresses the question of evil, but it is in the dialog *De libero arbitrio* that he most develops the theme. The question of the origin of evil leads to the argumentation of the dialog, gradually introducing what would become the classic formula of Augustinism, namely, that the intellect accepts what faith shapes. Evil appears where there is disorder, disproportion, excess or deficiency. Evil is contrary to the natural order. *Cupiditas*, the sinful

* Pós-doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), doutorado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH-Unicamp) e mestrado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Especialista em filosofia medieval árabe-islâmica, publicou, entre outros, os livros *Avicena: a viagem da alma* e *Averróis: a arte de governar*.

desire, is a disorder of the soul; the desire for things that one can lose. Evil precedes the promulgation of the law, since it is derived from the original sin. Of Augustine's *cogito* – existing, living, thinking –, the principal and exclusive quality of man is the intelligence. Augustine establishes the axiom: faith seeks and intelligence finds. But for there to be intelligence, it is necessary to have enlightenment, which later assumes clearer outlines in the conceptualization of divine grace. By his own free will, the human being sins. Grace is necessary for the human free will to effectively engage in the struggle against evil.

Keywords: Evil. Free will. Faith. Intellection. Enlightenment. Grace.

Desde a leitura¹ de *Hortensius*, obra de Cícero que não sobreviveu, Agostinho (354-430), que então contava 19 anos, passou a ter um grande amor pela sabedoria², que, em seu pensamento, sempre se confundiu com a beatitude ou felicidade. A posse da sabedoria, porém, só se realizaria ao longo de um caminho tortuoso e pleno de obstáculos que a alma deve superar até chegar a Deus, o Bem supremo. Desde os seus primeiros diálogos, o preceito socrático “Conhece-te a ti mesmo” é objeto de inquietação e torna-se o ponto de partida de sua busca pela sabedoria. Influenciado, talvez, pela convivência com os maniqueus, as questões do mal e da felicidade surgem desde o período que passou em Cassiciaco³, nos diálogos redigidos logo após a sua conversão ao cristianismo. No diálogo *De beata vita* (*Sobre a felicidade*), escrito nesse período de repouso e reflexão, Agostinho propõe aos convivas a questão bem comum a todas as épocas: “O que é a felicidade?”.

Todos os seres humanos almejam a felicidade, que, no pensamento de Agostinho, se confunde com a beatitude. Em que consiste, pois, a *beata vita*? Essa pergunta conduz a uma indagação paralela: o que é o

¹ Em *De beata vita* I, 4, Agostinho informa que, aos 19 anos (no ano 373), leu o *Hortensius*. Cf. AGOSTINHO. Diálogo sobre a felicidade (*De beata vita*). Edição bilingue latim-português. Tradução do original latino, introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 24: “Ego a busque undevicesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum Ciceronis, qui Hortensius vocatur [...]”.

² O próprio AGOSTINHO. *De beata vita*, p. 24-26, declara que “inflamou-se de tal maneira pela filosofia”, após a leitura do *Hortensius*, “que imediatamente entregou-se a seu estudo”.

³ Segundo CARVALHO, Mário A. Santiago. “Introdução”. In: AGOSTINHO. Diálogo sobre a felicidade (*De beata vita*). Edição bilingue latim-português. Tradução do original latino, introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 10, nota 3, certo Verecundo pôs à disposição de Agostinho uma quinta ao norte da Itália (Cassiciacum) que, conforme as descrições da paisagem montanhosa, parece tratar-se de Casciaco, a 6 km de Varese.

mal e em que consiste o seu correlato, a *misera vita*? De onde vem o mal (*unde malum?*), visto ser ele o impedimento para a felicidade humana? O desejo do ser humano de ser feliz – e, por conseguinte, a vitória sobre o mal – deve ser permanente, independente do acaso e da sorte. Devemos possuir algo para sermos felizes, mas deve ser algo que não se possa perder, que não decaia, não se corrompa, não desapareça. O que, além de Deus, é permanente, eterno, independente de tudo, onipresente? O que, além de Deus, pode nos dar a felicidade e nos afastar do mal? Deus é, portanto, o único caminho para a obtenção da felicidade. Assim, o desejo de chegar a Deus traça a estrada que a alma deve percorrer em seu interminável processo de autoconhecimento, de transformação e de crescimento. Deus é o porto, a pátria da alma; o caminho até Ele, porém, não é sem luta e sem dor. Esse caminho só pode ser percorrido com a ajuda de um companheiro indispensável, a saber, o conhecimento.

Quase um milênio depois de Agostinho, Dante Alighieri, nos imortais versos de *A divina comédia*, é conduzido por Virgílio – a personificação do conhecimento – para, depois de descer aos infernos, alcançar a beatitude na personagem Beatriz. Como Agostinho, o grande poeta faz a sua confissão lamentando encontrar-se em uma “selva escura”, porque se desviara do reto caminho. A necessidade de um guia para direcionar a alma seja rumo a Deus, seja rumo à felicidade, ou melhor, a necessidade de um mestre que conduza o discípulo na via do autoconhecimento é um *leitmotiv* nas literaturas filosófica, mística e teológica tanto no Ocidente quanto no Oriente.

Em sua viagem espiritual, Agostinho encontrou no conhecimento esse companheiro e guia. É possível argumentar que é Deus o guia, e não o conhecimento, mas, sendo Deus onipresente, Ele é guia, caminho, porto de chegada. É também ponto de partida, pois, sem a Sua ajuda, não seria possível sequer iniciar a viagem. No pensamento de Agostinho, a sabedoria/o conhecimento é o guia, porquanto é instrumento ou meio para chegar a Deus, o objetivo supremo, assim como, para os gnósticos, a gnose é imprescindível à alma em seu percurso de retorno à origem. Não é possível desconsiderar certa influência alexandrina em seu pensamento, ao considerarmos que Agostinho viveu no norte da África no fim do século IV e no início do século V. Profundamente comprometido com o cristianismo, tornado religião oficial do Império (Concílio de Niceia, 325 d.C.), Agostinho vê, na filosofia, a possibilidade de divulgar a palavra de Deus. Desse modo, o conhecimento não é apenas guia individual: passa a ser também social, uma vez que a filosofia pode ser usada como instrumento de persuasão e de combate.

Embora Agostinho tenha sido conduzido pela busca da sabedoria/do conhecimento quando jovem, mais tarde, no exercício de sua prática religiosa, tudo o que escreveu é permeado pela ideia central da busca por Deus. A busca pela sabedoria, posteriormente identificada com Deus, é o eixo em torno do qual se alinham as questões do mal e da felicidade, da doutrina da iluminação, da graça de Deus, da razão e da fé. Em várias obras, Agostinho aborda a questão do mal, mas é no diálogo *De libero arbitrio* que mais se estende sobre esse problema.

De libero arbitrio (Sobre o livre arbítrio)

Os três livros do *De libero arbitrio* não foram compostos de uma só vez. O diálogo foi redigido entre os anos 387 e 395 d. C. Em *Retractationes* I, 9, Agostinho faz referência à sua estada em Roma (387-388), quando o problema do mal surgiu durante os colóquios com seus amigos. O Livro I foi composto em Roma entre 387 e 388; os Livros II e III foram redigidos mais tarde, entre 391 e 395, em Hipona, na África, quando Agostinho já era padre⁴. O texto tem a forma de um diálogo entabulado com Evódio, seu conterrâneo e amigo.

As discussões em Roma com os amigos não tiveram como objeto o livre-arbítrio, mas sim o problema do mal, que, de acordo com as *Confissões*⁵, já ocupava a mente de Agostinho. O que está na origem do mal? Essa questão, que permeia todo o Livro I, conduz a argumentação do diálogo, introduzindo aos poucos o que vai se tornar a fórmula clássica do agostinismo: o intelecto aceita o que a fé esculpe.

O problema da origem do mal estava presente nas mentes da época⁶, quando então circulavam ideias maniqueístas que pregavam a doutrina da existência de dois princípios, um do bem e outro do mal. Diante do fatalismo maniqueísta, Agostinho se propôs a entender o mal por meio de categorias racionais, seguindo o princípio da fé que busca a inteligência

⁴ Essa data é confirmada por uma carta de Agostinho a Paulino, Bispo de Nola (Carta 31,7), datada do início do ano 396. Junto à carta, Agostinho enviava ao amigo um exemplar dos três livros de *O livre- arbitrio*, recém-terminado. Cf. OLIVEIRA, Nair de Assis. "Introdução". In: AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas de Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995, p. 12.

⁵ Cf. AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J. – Ambrósio de Pina, S.J. Santo Agostinho. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973, p. 9-316. Tem-se em vista, aqui, *Confissões* VII, 6-7.

⁶ Cf. PLOTINO. *Enéadas* I, 8 (51), 5. Já Plotino estabeleceu que o mal consiste na "privação total do bem".

(*fides quaerens intellectum*): “Tratemos de saber e entender [*intelligere*] e ter por certíssimo o que recebemos pela fé”⁷.

E o mal, o que é? Já nas primeiras linhas do diálogo, Agostinho alerta para os dois tipos de mal: o que se padece sofrendo e o que se comete agindo. Nessa distinção, reconhecem-se o mal natural e o moral⁸. O mal natural faz parte do universo, esse “teatro de destruições contínuas que, no caso dos seres vivos e do homem em particular”⁹, traz sofrimentos, angústias e perdas dolorosas. Por que então criar uma natureza que destrói e se destrói? Em *De civitate Dei* XII, 4-5, Agostinho defende o princípio da ordem universal perfeita. Assim, apesar de passar por circunstâncias que os anulam, os seres vivos se substituem, sucedendo-se uns aos outros, seguindo o projeto divino em que os fracos cedem espaço aos fortes. Todos os seres têm algum grau de bondade e, em se sucedendo uns aos outros, desvelam o belo que se mostra no tempo. Não se trata da perda ou da corrupção dos seres que morrem ou se destroem, mas do equilíbrio do universo, que se mantém pela sucessão contínua dos seres, “à maneira de um poema cujos sons e sílabas que o compõem fluem continuamente”¹⁰, engendrando o belo de um gênero diverso daquele que se admira com os olhos. Há, portanto, beleza e perfeição nessa sucessão contínua de seres que se seguem uns aos outros¹¹.

O mal moral é mais complexo, porque se relaciona à vontade humana, que decide livremente fazer ou não o mal. A questão é, portanto, compreender como um Deus perfeito concedeu a liberdade de escolha, o livre-arbítrio, para alguém praticar o mal. A solução para esse problema está em saber fazer bom uso das coisas, que são sempre bens concedidos aos homens por Deus. As coisas no mundo nunca são más por si próprias, porque Deus jamais teria dado aos homens algo mau. Com relação à vontade, o argumento é o mesmo: Deus nos concedeu a nossa livre

⁷ Cf. AGOSTINHO. El libre albedrío (*De libero arbitrio*). In: *Obras de San Agustín*. Edição bilingue latim-espanhol. Tradução de Evaristo Seijas, O.S.A. Madrid: BAC – La Editorial Católica, v. III, 1982, p. 221: “Sed nunc molimur id, quod in fidem recepimus, etiam intellegendo scire ac tenere firmissimum”; p. 225: “Sed meminisse te oportet id nunc a nobis esse susceptum, ut intellegamus quod credimus [Mas é preciso que tenhas presente que o que agora nos preocupa é entender o que cremos]; p. 269: “Nisi enim et aliud esset credere, aliud intellegere et primo credendum esset quod magnum et divinum intellegere cuperemus [Se crer não fosse algo diverso de entender, não teríamos que antes crer nas grandes e divinas verdades que desejamos entender]; cf. também *De Trinitate* XV, 2, 2: “Fides quaerit, intellectus invenit” [A fé busca, a inteligência encontra].

⁸ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1929, p. 180.

⁹ Ibid.

¹⁰ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 180.

¹¹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus, contra os pagãos*. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Vozes, v. II, 1989, p. 64-66.

vontade, que é um bem sem o qual não poderíamos conduzir retamente as nossas vidas. O que deve ser condenado, portanto, é o mau uso que dela se faz¹². Deus nos concedeu a liberdade de usar da vontade como nos aprouver, pois “a nossa vontade não seria vontade se não estivesse em nosso poder. Porque está em nosso poder, ela é livre”¹³. Por meio da livre escolha, o homem faz uso de sua vontade para o bem e para o mal. Deus, assim, está eximido de qualquer responsabilidade do mau exercício da vontade, que cabe exclusivamente ao ser humano.

O Doutor de Hipona argumenta que a justiça divina pune os maus e recompensa os bons. Desse modo, as penas da punição divina constituem um mal para quem as padece. Deus, no entanto, certamente não é o autor do mal que se comete e que é punido por Sua justiça, porque as más ações são sempre voluntárias. Se Deus, porém, não é o autor do mal que se comete, quem ou o que nos instruiu a cometer o mal?

Agostinho critica Evódio por não usar corretamente a palavra “instrução” (*disciplina*), argumentando que toda instrução (e, por consequência, todo aprendizado) provém do bem; a instrução, portanto, só pode transmitir o bem, já que o bem só pode engendrar o bem. Assim, a instrução como um bem não pode gerar o mal, logo não pode ser responsabilizada pela prática do mal. Agostinho esclarece: “Ex quo male facere nihil est nisi a disciplina deviare”¹⁴. Fazer o mal não é outra coisa senão desviar-se da instrução; submeter-se à instrução é, pois, condição para conhecer.

O bispo de Hipona valorizava muito as disciplinas e artes liberais que preparavam o ser humano para a compreensão dos entes superiores. Nesse sentido, Agostinho recebeu certa influência do estoicismo, cuja doutrina prega que o homem se põe contra a natureza porque tem opiniões e imagens falsas sobre o bem e o mal. Para Sêneca e para Cícero, fazer filosofia é medicar a alma. Já no início do diálogo *De beata vita*, Agostinho se refere às doenças da alma como carências de alimento: “Do mesmo modo que um corpo sem alimento fica, a maior parte das vezes, cheio de doenças e de sarna (deformidades que no corpo revelam fome), as almas estão cheias de doenças que manifestam seu jejum”¹⁵.

Despertada pela leitura de Cícero, a vocação intelectual de Agostinho levou-o a dedicar a sua vida à obtenção da sabedoria. No entanto, conforme Henri-Irénéé Marrou, parece que a sua busca filosófica não teve

¹² Cf. AGOSTINHO. *El libre albedrío (De libero arbitrio)*, p. 342-343, 363-367.

¹³ *Ibid.*, p. 351: “Voluntas igitur nostra nec voluntas esset nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis”.

¹⁴ *Ibid.*, p. 217.

¹⁵ Cf. AGOSTINHO. *De beata vita*, p. 36: “Nam quem ad modum corpus detracto cibo plerumque morbis atque scabie repletur, quae in eo vitia indicant famem, ita et illorum animi pleni sunt morbis, quibus sua ieiunia confitentur”.

um papel preponderante antes de sua conversão. Ainda que a leitura de *Hortensius* tenha causado um forte impacto psicológico em Agostinho, nada indica que tenha provocado uma transformação imediata em sua vida intelectual¹⁶. Contudo, como atesta a narrativa das *Confissões*, essa leitura foi o ponto de partida de sua evolução filosófica.

Até o verão de 386, a cultura de Agostinho era essencialmente literária. Com a sua conversão, no segundo semestre desse mesmo ano, Agostinho atravessa a crise que vai gerar uma transformação radical em sua vida: ingressa na Igreja católica, separa-se de sua segunda concubina, renunciando a qualquer projeto de casamento, abandona a sua carreira de reitor e, do ponto de vista intelectual, adere ao neoplatonismo. Agostinho reorganiza a sua vida intelectual rompendo com a cultura literária e com o academicismo cético, cujo espírito estava voltado, de preferência, para o prazer estético e o sucesso oratório. Da ótica intelectual, a conversão de Agostinho significa conversão à filosofia, ao *studium sapientiae*. A partir de 386, ele passa a se dedicar exclusivamente ao estudo dos grandes temas metafísicos. É nessa época, quando tem início uma vida dedicada aos estudos e à contemplação, que o problema do mal aflora em forma de diálogo, notadamente no Livro I do *De libero arbitrio*.

Os Livros II e III, redigidos na África, pertencem a um novo período de sua vida, o eclesiástico. Agostinho foi ordenado padre na primavera de 391 e, com o início de suas funções episcopais, interrompeu-se aquele tempo voltado para o recolhimento, a ascese e os estudos filosóficos e religiosos na comunidade de Tagaste, na Argélia hodierna. O *De libero arbitrio* não tem a unidade de seus outros diálogos. O Livro II fornece a prova racional da existência de Deus, e o Livro III debate a questão da liberdade, mas o próprio Agostinho justifica a obra como um conjunto: “Depois de termos pesado cuidadosamente os argumentos, concordamos que o mal não tem outra causa senão o livre-arbítrio da vontade. Os três livros que deram origem a essa discussão receberam o título *De libero arbitrio*”¹⁷.

Sobre o mal que se comete

Se não pode ser aprendido, por que o ser humano comete o mal? Essa pergunta muito atormentou Agostinho em sua juventude, levando-o

¹⁶ Cf. MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Éditions Boccard, 1983, p. 162.

¹⁷ Cf. AGOSTINHO. *Retractationes* I, 9, apud SAINT AUGUSTIN. *Le Maître – Le libre arbitre*. Paris: Nouvelle Bibliothèque Augustinienne, 1993, p. 92. Em *Confissões* VII, 16, Agostinho declara que procurou saber o que é o mal e descobriu que não se trata de “uma substância, mas da perversidade de uma vontade que se desvia da suprema substância – de Vós, meu Deus – para se jogar nas coisas baixas [...]”.

a participar das posições e opiniões maniqueístas. No entanto, como ele próprio declara, foi com o auxílio divino que se afastou dos hereges maniqueus. Agostinho expõe a Evódio os passos que o levaram a solucionar satisfatoriamente essa questão sobre o mal. A primeira das liberdades é o desejo de buscar a verdade com a ajuda de Deus. Agostinho cita Isaías 7,9: “Nisi crediretis non intellegetis”¹⁸. O problema, para Agostinho, não é o ser humano ter fé, embora ter fé seja o primeiro passo para obter a salvação, que verdadeiramente consiste em obter o conhecimento.

Todos os seres provêm de um Deus único; o que confunde é pensar o pecado, o mal, como proveniente de Deus Todo-Poderoso e imutável, uma vez que Ele também é o Criador dos seres pecadores. Deus é o Criador de todos os seres – o conceito de *creatio ex nihilo* já é, nessa época, uma das verdades da fé cristã¹⁹.

Os males abundam no mundo, mas serão esses males o mal que preocupa Agostinho? Se são, qual é a sua origem, qual é a sua razão de ser e qual é o remédio para eles?

Em *De natura boni* (*Sobre a natureza do bem*), Agostinho afirma que todo ser, seja corpóreo, seja espiritual, é bom²⁰. Na medida em que participam do Ser, todos os seres são bons, ainda que possa haver diferentes graus de bondade. Chamamos de má uma natureza que é corrompida, mas, se for possível supor que a corrupção suprima toda e qualquer espécie de bondade, não restaria nenhuma natureza, uma vez que essa participa do Ser, que é necessariamente bom. Com tal argumento, Agostinho defende que o mal é o nada. Esse argumento é dirigido contra o maniqueísmo, que afirma ser o mal uma substância. Se o mal, porém, fosse uma substância, ele seria um bem; e, se o mal fosse um bem, seria ou uma substância incorruptível, logo seria um grande bem²¹, ou uma substância corruptível; nesse caso, seria um bem que se corrompe porque estaria privado de algum bem, embora não estivesse privado de todo bem. Se, no entanto, estivesse privado de todo bem, deixaria de existir, porque um bem que é privado de todo bem não poderia

¹⁸ Isto é, “Se não crerdes, não entenderéis”.

¹⁹ Na fé cristã, Deus engendrou Seu Filho único, Seu idêntico e mesmo – o termo “igual” pressupõe dualidade, o que é inconcebível no dogma cristão da Santíssima Trindade.

²⁰ Cf. AGOSTINHO. *De natura boni liber*. In: Obras de San Agustín. Edição bilingue latim-espanhol. Tradução de Mateo Lanseros, O.S.A. Introdução e notas de Victorino Capánaga, O.A.R. Madrid: BAC – La Editorial Católica, v. III, ⁵1982, p. 871-936, passim. O opúsculo *De natura boni* foi escrito em 405, ainda no contexto da polêmica antimaniqueia.

²¹ Em *De libero arbitrio*, Agostinho declara que os bens são grandes, médios e pequenos; a liberdade é um bem intermediário, ao passo que as virtudes cardinais são grandes bens. Cf. AGOSTINHO. *El libre albedrío (De libero arbitrio)*, p. 332ss.

ser corrompido, logo seria incorruptível, o que é um absurdo, porque somente Deus é incorruptível. Conclui-se, assim, que somente o bem é substância, e o que se corrompe não pode ser substância. Contudo, a natureza que chamamos de má, embora seja corrompível, não está privada de todo bem²². Desse postulado Agostinho retira o seu otimismo ao argumentar sobre a perfeição das criaturas.

Se o mal não é substância, o que seria?

Em sua polêmica contra os maniqueus, Agostinho declara que nenhuma natureza poderá jamais ser o mal, porque o mal é oposto a ela. Se a natureza fosse o mal, este somente poderia ser inteligível como puro nada, já que, indo contra a natureza, ele teria anulado todo o seu ser, ou melhor, toda a sua essência. Com base nessa argumentação, fica evidente que não poderá jamais haver nenhuma natureza que seja contrária a Deus²³.

O Ser é, por excelência, perfeitamente imóvel, idêntico a si mesmo, incorruptível, imutável e eterno; não sofre alterações e não está submetido ao tempo; permanece em si mesmo e exclui qualquer mudança. Desse modo, a natureza de tal Ser só pode ser atribuída a Deus. E que outra coisa pode ser o Seu oposto senão o nada? Pois o Ser tem por seu oposto o não ser. O mal, então, é isso: um não ser que é privado tanto da essência quanto do bem.

Se o mal fosse um princípio, como é o bem em sua imobilidade eterna e incorruptibilidade absoluta, ele seria, por hipótese, absolutamente mau, incorruptível, imóvel e eterno, e, nessa condição, não poderia ser privação de nenhum bem que fosse. No entanto, o mal é corrupção; o que se corrompe não é necessariamente mau, mas a corrupção de algo é a privação de sua integridade. Por isso, o mal só pode ser encontrado em algo bom (à exceção do Ser incorruptível e imutável, porque o bem lhe é essencial), que, perdendo a sua integridade, possibilite a existência do mal. Assim, o mal jamais poderia existir sem o bem, embora o bem exista sem o mal. Não há, pois, por que procurar sua causa, já que o mal não é e, como não é, não tem causa. Essa qualificação negativa do mal é compreendida quando a fé determina que tudo o que é vem de Deus e, por conseguinte, nada há na natureza que não tenha seu grau de bondade. Se algo é mau, assim é porque carece de ser; esse algo, portanto, não é; ele é ausência do que lhe convém e do que seria se fosse o que deveria ser.

Sendo privação de algo, o mal afeta tanto a ordem física, que se traduz pelo sofrimento do corpo privado de sua integridade, quanto a

²² Cf. AGOSTINHO. *Confissões* VII, 12.

²³ Cf. AGOSTINHO. *De natura boni liber*, 1982.

ordem moral, que se traduz pela iniquidade instalada na alma²⁴. O mal moral consiste em querer algo que a justiça proíbe e condena, algo que se deseja e não se pode obter. Assim como o mal físico, o mal moral é um acidente de uma substância boa em si mesma. Com essa ideia, Agostinho introduz a noção de pecado. O pecado é um defeito, uma recusa livre e voluntária de se conformar às regras da retidão moral; assim, o mal moral é privação de um bem que convém ao ser humano provido de razão. Para Agostinho, o único mal verdadeiro é o pecado, que não é natural. O mal é, portanto, privação de um bem que, pela graça divina, pertence ao homem. O ser humano foi criado para ser imortal e ter integridade física, mas, por causa do pecado original, que remonta a Adão, os males se distribuem no mundo. Para Agostinho, todos os males provêm do pecado original.

O que preocupava Agostinho era resolver a questão do mal, situando-o fora do Ser. Como o mal não é um princípio, já que só Deus é princípio, o mal não pode vir de Deus, porque d'Ele só vem o bem. O mal não é substância, é um acidente humano, uma falha que o ser humano comete por livre vontade. Não é possível pensar o mal como causa do demônio, porque isso é atribuir a Satã as qualidades que podem ser atribuídas somente a Deus. O mal é um fato histórico atribuído a Adão e diz respeito à vontade livre, esta, sim, falível porque é humana. O pecado é uma desordem essencial; as irregularidades da vida são decorrentes e dependentes do pecado. Com a conceituação do pecado, o mal passa do exterior para o interior da alma. O pecado, essa desordem, essa deficiência, é uma privação do bem, é uma carência que procede do não ser, pois, sendo uma desordem, não pode proceder da perfeição divina. Logo, o pecado é atribuído ao próprio homem, que é finito e usa mal a sua liberdade. O âmago do problema do mal está no uso indevido da liberdade: o ser humano é livre e, porque é livre, pode pecar²⁵.

Em *De libero arbitrio*, o estudo do mal tem início com a enumeração de algumas ações condenáveis: adultério, homicídio e sacrilégio. Na doutrina cristã, essas ações más se referem a pecados mortais porque incorrem contra a Lei divina – os dez mandamentos do Sinai –, cujo conceito Agostinho desenvolve mais adiante²⁶.

Agostinho argumenta que, se recebemos a Lei que proíbe o adultério – o sexto mandamento das tábuas do Sinai –, é necessário saber, por meio

²⁴ Cf. AGOSTINHO. *De natura boni liber*, IV. Sobre a natureza do mal, cf. id. *ibid.*, p. 874, Agostinho afirma que é “a corrupção da medida, da beleza e da ordem”.

²⁵ Segundo GILSON, Étienne. *La Philosophie au Moyen Âge*. Paris: Payot, 1986, p. 135, o momento decisivo da história pessoal de Agostinho foi a descoberta do pecado e de sua incapacidade de se libertar sem a ajuda e a graça divinas.

²⁶ O adultério, o homicídio e certos sacrilégios, como a apostasia, recebiam punição publicamente; a confissão era e ainda é particular.

da inteligência, por que ele é um mal. É preciso “intellegere”; não basta ter fé. Isso significa que não é suficiente aceitar pela fé a proibição de um artigo da Lei, mas é necessário entender a causa que gera a má ação, ou seja, conhecer o que leva alguém a cometer adultério, saber qual é o motivo do adultério.

Para Agostinho, o mal é anterior ao próprio ato de adulterar. Nesse ponto, ele introduz o conceito de libido ao questionar se o adultério seria um mal por causa da libido. Como o mal não é algo exterior ao indivíduo, Agostinho inicia a argumentação com seu interlocutor alegando que não se trata de fazer ao próximo o que não se quer padecer. Tampouco se trata da condenação referente ao adultério, pois essa não é critério para julgá-lo um mal²⁷, visto que se permanece no âmbito da lei temporal: “A lei humana propõe-se a castigar somente com o fim de manter a paz entre os homens e apenas naquilo que está ao alcance do legislador”²⁸, afirma Agostinho. Se tudo o que os homens condenam não é mau, é preciso encontrar outra razão para provar que o adultério é um mal.

Sobre a Lei divina e a lei dos homens

Agostinho então introduz as noções que servirão para fazer a distinção entre a lei dos homens (lei temporal) e a Lei de Deus (Lei eterna). Condenar o adultério, punir os adúlteros, cabe à lei dos homens. Uma vez que a realidade está submetida às condições temporais e, portanto, mutáveis, a lei que rege a vida dos homens, ainda que justa, é uma lei temporal, já que muda de acordo com as necessidades humanas e as circunstâncias da época.

Antes, Evódio afirmara que o adultério é um mal não porque a lei o proíbe, mas a lei o proíbe porque é um mal²⁹. E, se alguém alegar encontrar prazer no adultério e perguntar por que, sendo um prazer, é um mal sujeito a condenação? Com essa pergunta, Agostinho critica a posição de Evódio e questiona se, protegido pelo argumento da condenação pela autoridade da lei, ele teria respondido satisfatoriamente aos que desejam não apenas crer que o adultério é um mal, mas também entender por que

²⁷ A condenação de alguém não é critério para julgar que a ação pela qual foi condenado seja um mal, pois muitos já foram condenados por suas boas ações, como os mártires e os apóstolos. Cf. AGOSTINHO. *El libre albedrío (De libero arbitrio)*, p. 222.

²⁸ *Ibid.*, p. 229.

²⁹ No diálogo platônico Êutifron, Sócrates declara que a piedade não é a piedade porque os deuses a amam, mas os deuses a amam porque é a piedade. O mesmo raciocínio se aplica ao argumento de Agostinho: a ação não é má porque a lei a pune, mas a lei a pune porque é má. Assim como a piedade preexiste ao amor que os deuses nutrem por ela, o mal preexiste à punição da lei.

razão é um mal³⁰. Agostinho está assinalando que a autoridade da lei não basta para “inteligir” (*intelligere*) o que vem a ser o mal. Nesse ponto, cabe fazer uma pequena digressão para melhor entender o conceito de “auctoritas” no contexto histórico de Agostinho.

A posição política do autor do *De libero arbitrio* é republicana. A república é um regime que enfatiza os bens³¹. Na República romana, *auctoritas* é a qualidade que reveste o *auctor*. Os termos *auctor* e *auctoritas* procedem do verbo “augeo, ere”, cujos vários significados são: “fazer vir à existência”, “dar início a uma atividade”, “fazer crescer” e “aumentar”. *Auctoritas* é o ato da produção; em se tratando da produção de leis, *auctoritas* se refere ao legislador. O termo está relacionado também à antiguidade, porque o passado fundador se responsabiliza por todos os atos que se seguem. *Auctoritas* ainda determina mudança, a saber, um ato ou uma palavra que cria o que não havia antes: é o poder de fazer vir à existência o que não existia. Deus é *auctoritas*, já que dá nascimento à Lei. Referir-se à antiguidade das leis é referir-se ao conjunto das primeiras leis que orientam o *auctor*.

Agostinho não desautoriza a lei temporal, que afirma ser justa, uma vez que procede da Lei divina. Ele, porém, só admite a *auctoritas* que se exerce no âmbito da fé. A autoridade é respaldada pela razão, mas, à medida que se eleva até a fé, a autoridade se torna desnecessária. Não basta, pois, a *auctoritas* para assegurar a certeza da verdade. Agostinho quer chegar à raiz do mal; para isso, não é suficiente invocar *auctoritas*, visto que esse é um conceito exterior ao mal. O mal precede a lei; o *auctor* promulga a lei para coibir a existência do mal. Não se pode, assim, “inteligir” (*intelligere*) a existência do mal pela promulgação da lei.

A Lei divina também é posterior à existência do mal, o qual surge já em *Gênesis*, quando o primeiro homem e a primeira mulher são expulsos do paraíso. A Lei divina foi entregue posteriormente a Moisés, no Sinai, quando o povo de Israel já não respeitava mais a aliança com o Senhor.

Retomemos a exposição sobre a libido. Agostinho pergunta: por que a mente serve à libido? Para ele, trata-se de uma libido da própria mente, já que constitui uma ruptura com Deus. A mente quer ser o árbitro dela própria e, a despeito de Deus, estabelece leis para si mesma. Em sua argumentação, o mal causado pelo adultério não é um mero ato da libido, tampouco diz respeito ao ato sexual. Para Agostinho, o prazer deve estar vinculado ao ato sexual desde que este foi criado por Deus para a multiplicação das espécies. A libido que se configura como um

³⁰ Cf. AGOSTINHO. El libre albedrío (*De libero arbitrio*), p. 221: “Num ad auctoritatem legis confugiendum censes hominibus iam non tantum credere sed intelligere cupientibus?”.

³¹ A *politeia* grega enfatiza a moral.

mal é libido da própria mente: “Sabes que essa libido é também chamada por outro nome, por desejo [*cupiditas*]?”³². *Cupiditas* é um apetite, uma atração pelo desejável, um anseio que leva à procura do que possa satisfazer, é desejo de algo.

Quando empreende a análise do homicídio como um mal, Agostinho expõe a diferença entre *cupiditas* e o medo: a primeira tende ao objeto, o segundo escapa, foge do objeto. Quando alguém mata em defesa própria, deseja viver sem medo; a vida sem medo é um bem; o desejo de uma vida sem medo é direcionado pela *cupiditas*. O argumento leva a concluir que nem todo homicídio é pecado, pois, no caso do homicídio em defesa própria, o homem é movido pelo desejo de viver sem medo, o que é um bem, e desejar um bem não se configura como culpa. Desse modo, *cupiditas* e libido, ainda que presentes, não são sempre causa de pecado, de maneira que há homicídios em que o desejo de fazer o mal não está presente. Com isso, Agostinho faz a distinção entre a boa e a má *cupiditas*. Ela nem sempre poderá ser considerada raiz do mal; portanto, engana-se aquele que considera que a libido domina em todos os pecados³³.

Em seguida, Agostinho se aprofunda no desenvolvimento da má libido, a verdadeira causa do mal. Dá como exemplo o escravo que mata o seu amo por medo. Esse medo, porém, nada mais é que a perda da oportunidade de saciar desejos, o que seria possível ao escravo se estivesse livre do jugo de seu senhor. Tal argumento leva a concluir que o mal da libido está no amor às coisas passíveis de perda contra nossa vontade: “*Cupiditas* é o desejo culpável que chamamos libido [...]. Consiste no amor por coisas que podemos perder contra nossa própria vontade”³⁴. Esse é o mau desejo, a *cupiditas* que a sabedoria divina condena e que Agostinho sanciona.

Já em *De beata vita*, Agostinho faz menção às incertezas da fortuna, temática cara aos estoicos, enfatizando que a vida “feliz” (*beata*) resulta da posse de algo permanente, dado que possuir bens sujeitos às circunstâncias (*quidquid mortale et caducum est*) gera o medo de perdê-los, situação em que esse sentimento se contrapõe ao de felicidade. Agostinho cita as palavras de Cícero, em *Hortensius*, quando dá como exemplo o personagem Orata e a posse de seus bens materiais³⁵. Em *De beata vita*, argumenta sobre a felicidade e já antepõe as noções

³² Cf. AGOSTINHO. El libre albedrío (*De libero arbitrio*), p. 223: “Scisne etiam istam libidinem alio nomine cupiditatem vocari?”.

³³ Ibid., p. 224: “[...] falsumque erit illud, quod in omnibus peccatis ut mala sint libido dominatur”.

³⁴ Ibid., p. 226: “[...] quid sit etiam illa culpabilis cupiditas, quae libido nominatur. Quam iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque invitatus amittere”.

³⁵ Cf. AGOSTINHO. *De beata vita*, p. 40, 70.

de uma *misera vita*, oriunda do mal. Mais tarde, em *De libero arbitrio*, a temática da origem do mal é retomada e desenvolvida³⁶.

Após uma longa exposição de Evódio sobre a lei que estabelece e julga os diversos tipos de homicídio, Agostinho introduz a explicação da Lei eterna, diversa da lei humana. Distinta da lei temporânea e mutável dos humanos, a lei que Agostinho denomina “Razão Suprema” (*Summa Ratio*) é inspirada possivelmente na reta razão do deus supremo de Cícero³⁷. A Lei eterna deve ser obedecida por todos; é ela que concede a *beata vita* aos bons e a *misera vita* aos maus.

Agostinho define a Lei eterna, que é congênita aos homens (*quae impressa nobis est*), como a Lei “em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas”³⁸. A Lei eterna não é promulgada; ela é a própria bondade e perfeição divinas, é idêntica ao próprio Deus, não se segue a Deus. Nesse ponto, Agostinho remete-se à teoria platônica da participação: a Lei eterna não é separada de Deus; ela é Deus, é idêntica a Ele.

A Lei eterna e imutável é a única com base na qual todas as outras leis temporâneas são promulgadas para governar os homens. A expressão “lex eterna” foi criada por Agostinho e incorporada à teologia cristã. Ele estabelece o vínculo entre a *beata vita* e a Lei eterna. O tratado *De beata vita* é a resposta cristã para a problemática grega da busca pela felicidade; nessa obra, já está esboçada a necessidade de se viver em conformidade com a Lei divina³⁹.

Agostinho recebeu influência do pensamento pós-aristotélico, cujo objeto de filosofia e de suprema aspiração era encontrar o que permitisse uma vida plena e estável; a felicidade se realiza com a superação de todo mal, de todo erro e de todo sofrimento. O pensamento de Agostinho busca esse bem, que já não passa mais pelo ideal da *pólis* grega.

O cogito e a iluminação

A partir desse ponto, Agostinho passa a desenvolver a argumentação de seu *cogito*: é o ápice do Livro I. Nem todo vivente sabe que vive; eu

³⁶ O colóquio registrado em *De beata vita* ocorreu entre os dias 13 e 15 de novembro de 386; o Livro I do *De libero arbitrio* foi composto entre 387 e 388.

³⁷ Cf. CÍCERO (M. Tullii Ciceronis). *De Legibus* – Traité des Lois. Edição bilingue latim-francês. Texto estabelecido e traduzido por Georges de Plinval. Paris: Les Belles Lettres, 1959, I, vii, 21-23, p. 12-13.

³⁸ Cf. AGOSTINHO. El libre albedrío (*De libero arbitrio*), p. 233: “ea est, qua justum est, ut omnia sint ordinatissima”.

³⁹ Cf. AGOSTINHO. *De beata vita*, p. 70: “[...] id est ut quicquid agit non agat nisi ex virtutis quodam praescripto et divina lege sapientiae [...]”.

sei que vivo; uma coisa é viver, outra é saber que vive. Saber que vive é expressão de uma forma superior de vida. Essa forma superior só pode ser apreendida pela razão, e não pelos sentidos (*perceptum ratione*, e não *perceptum sensu*): aquele que sabe que vive não carece de razão⁴⁰; saber não é outra coisa que perceber pela razão⁴¹.

Antes de redigir *De libero arbitrio*, Agostinho já tinha elaborado o seu *cogito*, nos anos 386-387, em *Soliloquia* II, cap. 1. Também já havia esboçado a ideia em *De beata vita* (em 386), quando, no início do diálogo, pergunta a Navígio: “Sabes, ao menos, que vives?”⁴². O *cogito* surge, mais tarde, em *De Trinitate* X, cap. X (obra redigida entre 399 e 419), e em *De civitate Dei* XI, cap. 26 (redigida entre 413 e 427).

Em *De libero arbitrio*, Agostinho continua com a demonstração do que vem a ser uma vida mais elevada e nobre. Pergunta a Evódio se talvez essa vida consista na obtenção da ciência, que somente alguns poucos podem alcançar, a saber, os dotados de inteligência. O que é “entender” (*intellegere*) senão viver, pela luz própria da mente, uma vida mais nobre e perfeita?⁴³

Surge o vocábulo “lux”, que significa um conjunto de fenômenos diferentes da luz concreta, designada pelo termo “lumen”. Agostinho se refere à luz que ilumina inteligivelmente, remetendo-se à alegoria da caverna de Platão. Já em *De beata vita*, há menção à *lux*: aquele sol misterioso que enche de brilho nossas almas⁴⁴; essa luz, esse sol, esse brilho é o próprio Deus que nos ilumina e de quem procede toda a verdade; Ele nos guia para entender (inteligir) a verdade. O esquema é neoplatônico: a luz-verdade é Deus que vem a nós, nos ilumina e nos devolve a Ele, porque, iluminados, nos aproximamos d’Ele, nem que seja por uma fração de segundo. Agostinho tem a experiência da “visão de Óstia”; como observou Étienne Gilson, “o momento decisivo da história pessoal de Agostinho foi a descoberta do pecado, de sua incapacidade de se reerguer sem a graça da redenção, cujo sucesso se realiza com a ajuda divina”⁴⁵.

⁴⁰ Cf. AGOSTINHO. *El libre albedrío (De libero arbitrio)*, p. 235: “Qui ergo scit se vivere, ratione non caret”.

⁴¹ *Ibid.*: “Id quod scire dicimus nihil esse aliud quam ratione habere perceptum”.

⁴² Cf. AGOSTINHO. *De beata vita*, p. 32: “Scisne, inquam, saltem te vivere?”. Em *De libero arbitrio*, Agostinho pergunta a Evódio se ele tem alguma dúvida de que vive. Cf. AGOSTINHO. *El libre albedrío (De libero arbitrio)*, p. 233: “Et dic mihi utrum certissimum tibi sit vivere te”.

⁴³ *Ibid.*, p. 236: “Intellegere autem quid est nisi ipsa luce mentis inlustrius perfectiusque vivere?”.

⁴⁴ Cf. AGOSTINHO. *De beata vita*, p. 86: “Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit”.

⁴⁵ Cf. GILSON, Étienne. *La Philosophie au Moyen Âge*, p. 135.

Desde o início de sua carreira doutrinal e filosófica, Agostinho enfatiza a necessidade da iluminação, que, mais tarde, tomará contornos mais nítidos na conceituação da graça divina. A graça é necessária ao livre-arbítrio da vontade humana para enfrentar eficazmente a luta contra o mal. Sem a graça, é possível conhecer a Lei, mas é com a graça que se obedece à Lei. A graça é uma iniciativa divina que nasce da fé, mas a própria fé já é a graça, que vem de Deus para ajudar a humanidade em seu livre-arbítrio da vontade. Os homens só poderão fazer escolhas corretas com a ajuda da graça; sem esta, eles permanecem no pecado original e não poderão fazer bom uso de seu livre-arbítrio. O poder de bem usar o livre-arbítrio consiste na liberdade humana, e o grau supremo de liberdade é poder não fazer o mal uma vez que a graça divina tenha sido recebida. Agostinho segue os passos de São Paulo: “fides sive gratia” (a fé, ou seja, a graça). Nos diálogos *De beata vita* e *De libero arbitrio*, Agostinho ainda não usa o vocábulo “gratia”, mas já tem claro o conceito dentro de seu esquema filosófico de inspiração neoplatônica, ao usar a metáfora da “luz que ilumina” ou do “sol que brilha em nossas almas”. Recebemos de Deus algo transcendente, graças ao qual podemos entender o que queremos entender. Para Agostinho, a inteligência necessita desse algo que vem de Deus e que se acrescenta a ela, movendo-a e alimentando-a com a fé para aceitar as verdades supremas e depois entendê-las. A graça parece uma iluminação racional porque não ilumina para que o iluminado permaneça em êxtase, cego por seu brilho fulgurante, mas ilumina para a inteligência. Para Agostinho, o ato de entender é muito importante; a sua própria formação nas artes liberais e a sua experiência no magistério contrastam com o que seria uma experiência mística e solitária de alguém no topo de uma montanha ou no interior de uma caverna. A formação intelectual de Agostinho é greco-romana, e a sua visão de mundo difere daquela de um anacoreta oriental como Simão, o Estilita. Longe está também de qualquer referência ao êxtase dos místicos. A referência de Agostinho é à “razão” (*ratio*), faculdade da “inteligência” (*intellegentia*). Ele faz menção à diferença que há entre a experiência e a ciência. A experiência nem sempre é boa; por exemplo, a experiência de suplícios. A ciência, por outro lado, aquela que se obtém por meio da razão e do intelecto, é sempre boa. A razão é usada pela mente – ou pelo espírito, que, em Agostinho, é sinônimo de mente⁴⁶, “pois um e outro se encontram nos Livros sagrados”. Assim, aquele que é dotado de razão não pode estar privado da mente, embora haja nos seres humanos mentes que nem sempre revelam a sua primazia.

⁴⁶ Cf. AGOSTINHO. El libre albedrío (*De libero arbitrio*), I, 65, p. 238, a correspondência entre os três termos, razão, mente e espírito: “Ratio ista ergo vel mens vel spiritus [...]”.

Agostinho divide os seres humanos em sábios e “insábios” ou “estultos” (*stulti*). Em *De beata vita*, faz a distinção entre a sabedoria e a estultícia: “Com efeito, a sabedoria é o contrário da insciência/estultícia [*stultitia*]; a insciência/estultícia é uma privação, e a privação é o contrário da plenitude: a sabedoria é, portanto, plenitude⁴⁷”. Cabe observar que a estultícia é caracterizada como faltando algo, como *egestas*. A palavra “*egestas*, *atis*” indica “algo que falta”, “algo de que se está privado”. Donde a argumentação em torno da *egestas*, isto é, da “indigência”, da “privação”, da “falta” do alimento correto, que, no que diz respeito à alma, são “a ciência e a inteligência das coisas” (*intellectu rerum atque scientia*). Traduzir *egestas* por “necessidade” não pressupõe o desequilíbrio provocado pelo vazio que o termo latino indica. *Egestas* é a fome não satisfeita da alma: “A indigência da alma não é outra coisa senão a estultícia”⁴⁸. Decorrem dessa proposição os binômios *stultitia/egestas* e *sapientia/modo*; o *modo* explica a medida da alma nas metáforas dos alimentos de que Agostinho se vale em *De beata vita*. O que é insuficiente ou excessivo é desprovido de medida e está submetido à “penúria” (*egestas*) da alma, resultando em infelicidade, “que não é outra coisa senão a carência [*egestas*] de sabedoria”⁴⁹.

Essas considerações se remetem a outra ideia central no pensamento de Agostinho: a noção de ordem. Toda natureza se define por certa medida ou proporção, por uma determinada ordem natural que lhe convém. Se há excesso ou falta, sobrevém o mal⁵⁰.

Jean Pépin observa que Agostinho e seus predecessores platônicos pensam o mundo hierarquizado; para eles, o universo está ordenado por uma sucessão de realidades escalonadas⁵¹. Pépin aponta que é em torno da noção de ordem que muito do pensamento de Agostinho se articula: “A primeira qualidade da ordem cósmica é sua totalidade, compreendida em um duplo registro: de um lado, não há nada fora do mundo, que é o todo; de outro, não há nada fora do interior do mundo, isto é, do todo, que escape a essa ordem”⁵². No universo cósmico, não há, portanto, nada que comprometa a sua ordem. Ao considerar e aceitar a doutrina platônica exposta no *Timeu*, Agostinho questiona: como pode haver algo contrário

⁴⁷ Cf. AGOSTINHO. *De beata vita*, p. 82: “Etenim sapientia contraria stultitiae non negatur et stultitia egestas, egestati autem contraria plenitudo: sapientia igitur plenitudo”.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 74: “Est ergo animi egestas, inquam, nihil aliud, quam stultitia”.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 76-78: “[...] stultitiam esse miseriam, cur non ex eo, quod et quisquis eget miser et quisquis miser est eget, nihil aliud miseriam quam egestatem esse conficimus?”.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 80-82. Cf. também AGOSTINHO. *De natura boni liber*, III-IV, p. 873-874: “O mal é a corrupção da medida, da beleza e da ordem”.

⁵¹ Cf. PÉPIN, Jean. “Saint Augustin et la Patristique Occidentale”. In: CHÂTELET, François (org.). *La philosophie. De Platon à St. Thomas*. Paris: Marabout, v. I, 1979, p. 244-245.

⁵² *Ibid.*

à ordem, isto é, como pode haver algo contrário àquilo que tudo contém e tudo abrange? Pois o que seria contrário à ordem seria necessariamente exterior a essa ordem⁵³. Isso com respeito à totalidade cósmica; com relação às criaturas inferiores, a noção de ordem se aplica igualmente. Para Agostinho, a questão do mal se insere nessas considerações sobre a ordem. Com efeito, o mal surge quando há desordem, desmedida, excesso ou deficiência: “O mal não é outra coisa senão a corrupção da medida, da beleza e da ordem natural”⁵⁴. O mal é o avesso da ordem natural.

A sensação, os sentidos e o *cogito*

Em seu clássico *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, no capítulo dedicado ao conhecimento do sensível⁵⁵, Étienne Gilson indica como o primado da *intellegentia* está inicialmente centrado no *cogito*, para depois chegar aos sentidos. O eminente estudioso aponta que é na teoria da sensação que melhor se distingue a concepção agostiniana do ser humano: “O homem é uma alma racional que se serve de um corpo mortal”⁵⁶.

A alma que ascende até Deus depara com o conhecimento do sensível logo nos primeiros passos de sua jornada. Como se produz esse conhecimento do sensível? Seria por meio da ação que o corpo executa sobre a alma ou seria uma ação que a alma executa sobre si mesma ou sobre o corpo?

Na filosofia de Agostinho, o conhecimento de algo material se realiza ao mesmo tempo pela mente que conhece e pela coisa que se torna conhecida. Prova disso é que a mente não pode conceber objetos que não tenha antes percebido. Assim, a forma da coisa, que é percebida pela mente, colabora com o sentido, que gera a sensação; a forma é, portanto, causa parcial da sensação.

Define-se “sensação” uma “paixão” ou “afecção” (no sentido do grego *páthos*) que o corpo produz e que a alma não ignora. Essa paixão ou afecção que o corpo produz implica afirmar que a sensação é consequência de uma ação exercida do exterior sobre algum órgão dos sentidos, como a ação da luz nos olhos, a ação do som nos ouvidos, a ação do perfume nas

⁵³ Cf. AGOSTINHO. *De Ordine* I, vi, 15, apud PÉPIN, Jean. “Saint Augustin et la Patristique Occidentale”, p. 245.

⁵⁴ Cf. AGOSTINHO. *De natura boni liber*, p. 874: “Quod nihil aliud est quam corruptio vel modi vel speciei vel ordinis naturalis”.

⁵⁵ Cf. GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 71-86. Seguimos a argumentação que o autor expõe nesse capítulo.

⁵⁶ Cf. AGOSTINHO. *De moribus ecclesiae* I, 27, 52: “Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortalis atque terreno utens corpore”.

narinas. Isso leva a supor que a afecção que o corpo sente é suficiente para produzir o conhecimento que se denomina sensação. Há, porém, dois níveis diferentes de sensação: o primeiro consiste na modificação do corpo por um objeto exterior a ele; nesse nível, a afecção é produzida pelo próprio corpo e é conhecida pelo que ela é, como quando o corpo relaxa ao ouvir sons musicais agradáveis. Gilson dá como exemplo a visão da fumaça; no primeiro momento, basta uma pequena modificação do corpo por um objeto exterior, que é a fumaça vista pelos olhos; já no segundo momento, em vendo a fumaça, a mente conclui que há fogo por perto, o que implica o raciocínio intelectual. Esse segundo momento já é um estado de “não ignorância” da alma e que se caracteriza como um estado específico do ser humano, ao passo que o primeiro momento se encontra em todos os animais. Assim, o estado de “não ignorância” da alma já compreende o conhecimento produzido pela razão, que é um grau mais elevado do grau do conhecimento sensível da vida pura e simples dos outros animais.

O que significa, para Agostinho, “não estar na ignorância”? Em sua visão hierarquizada do universo, todos os seres são necessariamente superiores ou inferiores com relação uns aos outros, pelo simples fato de serem diferentes. Como então conceber a ação do corpo, um ser inferior, sobre a alma, que é superior?

Inicialmente, é preciso fazer a distinção entre o sensível e a sensação. O sensível contém em si a causa da sensação, mas ele próprio não sente; por exemplo, o mel, que é doce, não sente a própria doçura. A sensação pertence inteiramente à alma, sem que, para isso, o corpo seja obrigado a colaborar com ela para haver sensação. Para Agostinho, a sensação é uma capacidade da alma, essa força espiritual que “anima” o corpo. Desse modo, a sensação está longe de ser concebida como força essencialmente passiva, uma vez que faz parte das funções da alma. Assim, a sensação de dor, por exemplo, é um ato de atenção que a alma exerce em virtude de uma modificação nociva que ocorre no corpo; por outro lado, a sensação de prazer é uma modificação prazerosa no corpo. A alma está continuamente atenta a essas modificações que ocorrem no corpo, modificações cuja origem é exterior ao corpo, mas que a alma, sempre vigilante, capta e incita a sensação. Como a alma está presente no corpo como um todo, está sempre atenta aos sentidos que captam os estímulos exteriores, como os sons, os cheiros, as luzes, entre outros. O que o corpo “sente” é um apelo seu à alma, e não uma ação exercida pelo corpo sobre a alma. A sensação, porém, é uma ação da alma sobre ela própria. A alma vivifica os órgãos que lhe passam mensagens sensoriais; bastam a sua constante vigilância e atenção para que as modificações sofridas pelos órgãos corporais não lhe escapem. A sensação, para Agostinho, é um ato

conjunto do sentido com o pensamento: “Est enim sensus et mentis”⁵⁷. A sensação não é um ato exterior, mas é ato interior da alma em seu caminho rumo a Deus. Para compreender o pensamento de Agostinho, é preciso não se esquecer de seu axioma “o homem é uma alma racional que se serve de um corpo mortal”⁵⁸ – a definição platônica do homem de *Alcíades* 129e, retomada por Plotino em *Enéadas* I, 1 (53), 1: “O homem é uma alma que se serve de um corpo”. Assim, como cristão, Agostinho prega a unidade do corpo e da alma; como filósofo, ele cai na definição platônica com as consequências lógicas que ela comporta: a transcendência hierárquica da alma sobre o corpo.

No Livro II do *De Libero Arbitrio*, são enumerados os passos da investigação: tornar evidente a existência de Deus. D’Ele procede tudo, e precisamente por isso tudo é bom. Nesse ponto, Agostinho passa a inquirir se a livre vontade pode ser contada entre as coisas boas. É quando introduz os elementos de seu *cogito*: é evidente que Evódio existe; dado isso ser uma evidência, é evidente que ele vive; dadas essas duas evidências, é manifesto que também entende. Dessas três realidades – existir, viver e entender –, a principal e exclusiva do homem é a que se refere à inteligência.

Em seguida, Agostinho passa à análise dos cinco sentidos. Cada um deles tem a sua qualidade própria, discernível pelo sentido interior que nos é dado para perceber pela razão, mas que também é comum aos animais. O que nos é transmitido pelo corpo não é objeto da ciência⁵⁹ se não passar dos sentidos à razão, uma vez que é a razão que nos dá a faculdade de entender e conhecer. O que nos é transmitido pelas sensações corpóreas não tem o estatuto de *scientia*, vocábulo que vem do verbo “scire”, que significa “saber com certeza”, ou seja, “demonstrar”. O que sabemos nos é compreensível somente pela razão. O “sentido interno” (*sensus interior*) mencionado por Agostinho é definido por Aristóteles como o princípio pelo qual sentimos as diferenças entre as sensações transmitidas pelos cinco sentidos, ou seja, trata-se do “sentido comum” analisado em *De anima* III, 2. O sentido comum unifica sensação e pensamento, visto que julga e sente ao mesmo tempo. Como declara Aristóteles, trata-se de um princípio indivisível que é capaz de fazer, simultaneamente, dois julgamentos em um tempo indivisível: por meio do sentido comum, é possível fazer, ao mesmo tempo, a diferença entre

⁵⁷ Cf. AGOSTINHO. *Retractationes* I, i, 2, apud GILSON, Étienne. Introduction à l’étude de Saint Augustin, p. 83, nota 3.

⁵⁸ Cf. AGOSTINHO. *De moribus ecclesiae* I, 27, 52.

⁵⁹ Cf. AGOSTINHO. El libre albedrío (*De libero arbitrio*), p. 274: “Sed nisi et istum transeat, quod ad nos refertur a sensibus corporis, pervenire ad scientiam non potest. Quicquid enim scimus, id ratione comprehensum tenemus”.

as diversas sensações. O sentido comum tem, portanto, três funções: perceber os objetos sensíveis comuns, ter consciência das sensações e discernir os diferentes objetos sensíveis próprios dos sentidos, como o branco do doce. Assim, o sentido comum é o unificador do mundo sensível na consciência, o sentir dos diversos sentires.

Agostinho empenha-se na análise do sentido interior, comum a todos, animais e homens, já que é uma potência intermediária entre os sentidos e a razão. A sua análise tem início com os sentidos externos, pois eles pertencem ao grau mais inferior na escala em que o mais excelente tem domínio sobre o que vale menos; em seguida, passa a discorrer sobre o sentido interior cujo grau é mais elevado; chega à verdade, que nos é dada por um perceptível-inteligível comum, e finalmente atinge o nível mais alto, que é a iluminação superior. Convém observar que o seu método filosófico é o neoplatonismo, pois o raciocínio demonstrativo segue o esquema da ascensão da alma desenvolvido por Plotino em *De belo*⁶⁰, e por Porfírio em *De regressu animae* – esta, uma obra perdida, da qual restaram apenas alguns fragmentos.

O neoplatonismo no pensamento de Agostinho

Cabe aqui uma breve anotação sobre a influência do neoplatonismo no pensamento de Agostinho. Durante muito tempo, discutiu-se que a conversão de Agostinho, em 386, não foi ao cristianismo, mas ao neoplatonismo. Com o tempo, essa opinião perdeu força, mas constatou-se que não foi totalmente inútil, uma vez que projetou luz sobre o lado intelectual da conversão de Agostinho. Sem entrar na discussão⁶¹ sobre a autenticidade de sua conversão ao cristianismo, cabe mencionar que, atualmente, se admite que foi autêntica e total, embora o neoplatonismo tenha exercido aí um papel considerável. Nesse período, Agostinho estava convencido de que tanto o neoplatonismo quanto o cristianismo eram caminhos rumo à verdade; só mais tarde, admitiria seu erro. Existe, porém, um acordo entre os estudiosos em aceitar que Agostinho, em 386, encontrou tanto em Plotino (*De belo*) quanto em Porfírio (*De regressu animae*) o ensinamento sobre o destino do ser humano, que o deixou profundamente impressionado. O neoplatonismo se caracteriza por uma doutrina acompanhada de uma regra de vida. Do ponto de vista da doutrina, reconhece-se, no neoplatonismo, uma síntese de elementos

⁶⁰ Cf. PLOTINO. *Enéadas* I, 6 (1), 8: “Nossa pátria é aquela de onde viemos e lá está nosso Pai”; “Fujamos, pois, rumo à cara pátria” (a segunda frase Plotino toma de HOMERO. *Iliada* II, 140).

⁶¹ Cf. O’MEARA, John J. *La jeunesse de Saint Augustin*. Paris – Fribourg: Éditions du Cerf – Éditions Universitaires Fribourg, 1988.

platônicos, aristotélicos, estoicos e pitagóricos; o diálogo *De libero arbitrio* contém elementos de todas essas escolas filosóficas. Cabe lembrar que Plotino examina o tema do livre arbítrio em *Enéadas* VI, 8 (39), 2-5.

Conforme a leitura que Agostinho faz dos dois mencionados textos neoplatônicos, ele entende que é por meio da prática da ascese, da purificação da alma e de exercícios das capacidades da razão que a alma pode conceber o seu retorno a Deus, à pátria celeste. Esse caminho, no entanto, é reservado a uma elite, da qual Agostinho faz parte, que poderia chegar a ter a visão do Pai por meio da razão. A maioria dos seres humanos, porém, é incapaz de alcançar os cumes da contemplação e da ascese e, por isso, deveria ser conduzida por alguma autoridade. Mais tarde, Agostinho vai chamar de “presunção” esse tipo de justificativa⁶².

O encontro entre a fé e a razão

Até o século II, verifica-se uma presença indireta da filosofia, mais especificamente do estoicismo, no pensamento cristão. Já nas linhas iniciais do Evangelho de João, surge a noção de “lógos”: “No princípio era o Verbo [*Lógos*] e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus”. Como observa Gilson, helenismo e cristianismo estão em contato desde o quarto Evangelho⁶³: “O Verbo se fez carne e habitou entre nós” (João 1, 14). Essa noção grega de *lógos* foi retomada pelo estoicismo como *lógos spermatikós*, a razão divina espalhada por todo o universo. Para os estoicos, a teologia faz parte da física: Deus e natureza são o mesmo. Assim, a ideia de Deus reveste simultaneamente um aspecto religioso e um aspecto físico. Em *De vera sapientia* IX, Lactâncio afirma que Deus é razão, é *lógos*, é o ordenador de tudo na natureza, é o destino, é a necessidade suprema⁶⁴. Jean Brun sintetiza o pensamento estoico: “Deus é tudo porque é o todo”⁶⁵. Em Alexandria, o filósofo judeu Filo também utilizou o conceito filosófico de *lógos*. As exegeses de Filo sobre o Antigo Testamento estão plenas de aportes platônicos e estoicos, que, conforme Gilson, influenciaram consideravelmente o pensamento dos cristãos de Alexandria⁶⁶. Desse modo, por meio do *Lógos* expresso no Evangelho de João, o pensamento cristão incorporou noções filosóficas gregas⁶⁷ que se impuseram na teologia cristã.

⁶² O'MEARA, John J. *La jeunesse de Saint Augustin*. Paris – Fribourg: Éditions du Cerf – Éditions Universitaires Fribourg, 1988. p. 184.

⁶³ Cf. GILSON, Étienne. *La Philosophie au Moyen Âge*, p. 11.

⁶⁴ Apud BRUN, Jean. *O estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 58.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁶ Cf. GILSON, Étienne. *La Philosophie au Moyen Âge*, p. 45.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 11.

A partir do século II, a filosofia passa a ser presença direta no pensamento cristão. Com o interesse de São Paulo em demonstrar que o cristianismo não era uma seita judaica a mais, mas a religião que concederia ao ser humano a salvação, os cristãos oriundos do paganismo e convertidos à religião de Cristo passaram a ter mais interesse em questões filosóficas. Os primeiros Padres eram versados em cultura filosófica e em retórica, o que promoveu a substituição da interpretação alegórica das Escrituras pela interpretação filosófica. A filosofia passa a ser o recurso para realçar as concepções religiosas e passa a fazer parte do instrumental de evangelização dos Padres da Igreja. No entanto, são feitas restrições: a filosofia só alcança parcialmente a verdade e, assim, a parcialidade conduz ao erro. Eles argumentam que, como os filósofos não extraem consequências plenas de suas especulações, surgem várias escolas que não alcançam a verdade de um único modo. Como a verdade é una, o cristianismo se apresenta, portanto, como unidade da verdade e, assim, são realçadas as diferenças estruturais entre a filosofia e o cristianismo: a filosofia tem origem humana e, dessa forma, tem alcance parcial com riscos de erro; o cristianismo, porém, tem origem divina e alcança a verdade una e universal.

E de qual filosofia se fala quando o cristianismo entra em contato com ela?

Conhecem-se alguns textos esparsos de Platão, com predomínio do *Timeu* (diálogo que trata da criação do mundo) e do *Teeteto* (que trata da semelhança da alma humana com a divina); conhece-se o jovem Aristóteles, ainda platônico, de *Sobre a filosofia* (que trata das ideias e do mundo inteligível como intelecto de Deus) e do *Protrético* (sobre o *noûs* ou “intelecto” que emana um calor, princípio vital responsável pela vida no universo e que é a alma do mundo); conhece-se o estoicismo, sobretudo os textos que tratam da providência divina e do conceito de *lógos spermatikós*. Da ética estoica o cristianismo toma as noções de ascetismo e de tranquilidade da alma⁶⁸. A temática estoica é importante para o estudo das obras de Agostinho, porque é sabido que foi o *Hortensius*, de Cícero, o ponto de partida de suas reflexões. Ainda que Cícero não seja considerado um estoico “puro”, a sua obra contém toda uma temática estoica, sobretudo no que se refere ao gênero *consolatio*. Desde Zenão, o problema do mal foi muito bem-sistematizado pelos estoicos. Conforme Zenão, o *páthos*, a “paixão”, é um abalo da alma

⁶⁸ Conforme DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mario da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988, p. 201, VII, 84: “Os estoicos dividem a parte ética da filosofia em doutrinas do impulso, do bem e do mal, das paixões, da excelência, do fim supremo, do valor mais alto, dos deveres, e da exortação e dissuasão face à ação”. Cf. também BRUN, Jean. *O estoicismo*, p. 75.

oposto à reta razão e contra a natureza. Viver de acordo com a natureza, isto é, segundo a razão, é estar isento de paixão. É possível estender essa máxima estoica ao pensamento de Agostinho no que concerne ao problema do mal: viver conforme a natureza, conforme a razão, é entender o que é o mal e saber de onde ele procede. Com essa ciência, é possível combatê-lo, ou seja, é preciso vencer as paixões para se harmonizar com o Bem supremo. Entender para vencer a paixão, daí a necessidade do instrumental da razão. Já no diálogo *De Beata Vita*, Agostinho inquire sobre os alimentos da alma, e Mônica, a sua mãe, responde: “Creio que a alma não se alimenta de nada, a não ser do entendimento das coisas e da ciência”⁶⁹. Uma alma “bem-alimentada” vence o mal.

Em Agostinho, a razão está a serviço da fé, a filosofia se encontra com a religião. A razão é a capacidade para a demonstração lógica da verdade. Há, porém, uma verdade suprema, a revelação divina, que se traduz em um conjunto de princípios indemonstráveis. Cabe lembrar que, para Aristóteles, a *epistème*, ou seja, o conhecimento verdadeiro e científico, oposto à “opinião” (*dóxa*), tem como fundamento os princípios ou as “causas” (*aitiaí*) (*An. post.* I, 76b) e deve ser demonstrativo (*An. post.* I, 71b), silogístico. Há, para Aristóteles, os princípios indemonstráveis, como os da contradição e da identidade, como a afirmação de que o todo é maior que as partes e a de que o princípio é anterior às consequências. No pensamento cristão, as Escrituras são, pois, os princípios indemonstráveis em que a fé se apoia. A fé é, portanto, necessária para conhecer, uma vez que ela concerne à nossa obrigação de conhecer o que não podemos ignorar e que não conheceríamos por nós mesmos se não houvesse a revelação. Contudo, a fórmula “*fides quaerit, intellectus invenit*”⁷⁰ (“a fé busca, a inteligência encontra”) mostra que, para Agostinho, a fé não é um fim em si; a fé busca o conhecimento, mas é a razão que o encontra. Para Agostinho, só temos fé porque somos dotados de alma racional. A razão é a faculdade para crer. A fé precisa de um receptáculo, a razão, para ter a capacidade de discernimento. Precisamos da razão para ter fé e precisamos ter fé para usar a razão: “Todo aquele que crê pensa crendo e crê pensando”. Para Agostinho, há o que só podemos crer se entendermos e há o que só podemos entender se crermos. Ele faz uma diferença entre os princípios demonstráveis, como a imortalidade da alma, a existência de Deus, e os indemonstráveis, como os mistérios da salvação. A razão humana não tem nenhum poder para aprovar ou desaprovar o que está nas Escrituras. Assim, se acreditamos em textos escritos pelos homens,

⁶⁹ Cf. AGOSTINHO. *De beata vita*, p. 35. “[...] nulla re alia credo animam quam intellectu rerum atque scientia”.

⁷⁰ Cf. AGOSTINHO. *De Trinitate* XV, 2.

com mais razão deve-se acreditar na revelação divina com seus princípios indemonstráveis.

No Livro I do *De libero arbitrio*, ficou claro que foi Deus quem nos concedeu o livre arbítrio da vontade. Ficou claro também que é pelo livre arbítrio da vontade que pecamos. No Livro II, Agostinho introduz a questão metafísica da existência de Deus: pergunta a Evódio como é que ele sabe que existimos pela ação de Deus. Agostinho responde com um clássico silogismo aristotélico, o arrazoado dedutivo desenvolvido pelo Estagirita nos *Primeiros analíticos*:

- a) Todo bem procede de Deus;
- b) O homem enquanto homem é um certo bem;
- c) Logo, o homem procede de Deus.

O raciocínio dedutivo de Agostinho continua, quando argumenta sobre a vontade livre: ela nos foi concedida para que vivamos na virtude; isso é evidente, pois, se não fizermos bom uso dela, ou seja, se pecarmos, o castigo de Deus recairá sobre nós. A punição divina seria injusta se a vontade livre, além de nos ter sido dada para viver virtuosamente, nos tivesse sido concedida para pecar. Deus, porém, é bom e justo. Como poderia haver a bondade de Deus se o homem fosse privado do livre-arbítrio da vontade? A bondade de Deus está vinculada à Sua justiça, tanto para a recompensa quanto para o castigo. Sem o mérito que nos cabe conforme o uso que fizermos do livre-arbítrio da vontade, não haveria justiça divina nem para o bem nem para o mal. Esse argumento pode ser resumido na seguinte dedução:

- a) Deus é justo e bom;
- b) Deus deu ao ser humano o livre-arbítrio da vontade;
- c) Logo, Deus pune quem comete o mal e recompensa quem pratica o bem.

Não satisfeito, Evódio continua a expor a sua dúvida: será que Deus realmente nos concedeu a vontade livre, visto que não há certeza de que a vontade livre nos foi concedida para proceder corretamente, porque por ela podemos também pecar? Evódio parece estar antecipando o problema da presciência divina, que será discutido no Livro III do *De libero arbitrio*.

A prova da existência de Deus tem início quando Agostinho se dirige a Evódio e declara: “Uma coisa ao menos é para ti certa, que Deus existe”⁷¹. Evódio, no entanto, admite que é pela fé que ele sabe dessa verdade: “Tenho também essa verdade pela fé inabalável, não pela razão”⁷².

⁷¹ Cf. AGOSTINHO. El libre albedrío (*De libero arbitrio*), p. 267: “Illud saltim tibi certum est deum esse”.

⁷² Ibid.: “Etiam hoc non contemplando, sed credendo inconcussum teneo”.

Agostinho então repete as palavras de Isaías 7, 9: “Nisi credideritis non intellegetis”, fórmula já expressa no Livro I, 11. É necessário aceitar pela fé as verdades divinas, se quisermos obter intelecção do que elas ensinam. É possível distinguir, no pensamento de Agostinho, dois momentos da razão: o primeiro, o momento inicial para acatar as verdades da fé. Embora essas não sejam demonstráveis, para Agostinho é a razão que vai se encarregar de fazer com que se creia nelas. O segundo momento se dá quando a razão segue a fé, ou melhor, a razão é iluminada pela fé. A razão, porém, tem dois limites: 1) é suscetível de erro porque é finita, e as verdades da fé são infinitas; 2) a razão não alcança os mistérios da fé, uma vez que está presa à sensibilidade corpórea. A distinção já feita por São Paulo entre a luz natural da razão e a luz sobrenatural da fé é sintetizada por Agostinho no axioma “creio para inteligir” (*credo ut intelligam*)⁷³. Para ele, fé e razão não são contrárias, dado que são graus diferentes de conhecimento. A razão, contudo, foi contaminada pelo pecado original e, com isso, está submetida aos vícios. Ela somente pode se elevar por meio da graça divina. Ao receber a graça, a razão poderá conhecer a verdade. Essa é uma doutrina da Patrística que vai chegar até a Idade Média e permear as teses da escolástica. A obra inteira de Agostinho exprime os esforços da fé cristã para levar o mais longe possível a intelecção de seu próprio conteúdo⁷⁴.

Por que razão não basta acreditar nas verdades da fé, nas Escrituras e terminar por aí a investigação? A resposta de Evódio a essa pergunta de seu mestre se constituirá na fórmula clássica do agostinismo: “Porque desejamos conhecer e entender o que cremos”⁷⁵. Com esse axioma, Agostinho assenta as bases do que será, ao longo de toda a Idade Média cristã, a relação entre a fé e a razão, ou melhor, o encontro da teologia cristã com a especulação filosófica por meio da demonstração racional das verdades da fé. Revela-se, assim, a importância do pensamento de Agostinho para a história da filosofia, a saber, o encontro da religião com a filosofia que, mais tarde, ao longo do Medievo, terá também, por outras vias, ressonâncias nas filosofias árabe e judaica.

⁷³ Cf. AGOSTINHO. *De utilitate credendi*, XVI. Como afirma GILSON, Étienne. Introduction à l'étude de Saint Augustin, p. 14, “nenhuma parte da filosofia agostiniana escapa do *credo ut intelligam*, até mesmo a prova da existência de Deus”.

⁷⁴ Conforme GILSON, Étienne. *La Philosophie au Moyen Âge*, p. 127, um texto célebre do *Sermão 43* resume os dois momentos da razão mencionados anteriormente: “Intellige ut credas, crede ut intelligas”. Santo Anselmo, sete séculos depois, apoia-se em Santo Agostinho ao desenvolver seu “fides quaerens intellectum” (a fé busca a inteligência).

⁷⁵ Cf. AGOSTINHO. *El libre albedrío (De libero arbitrio)*, p. 269: “Sed nos id quod credimus nosse et intellegere cupimos”.

À guisa de conclusão

Neste artigo, foram feitas considerações sobre o problema do mal com base na obra *De libero arbitrio*, de Agostinho. Foram, contudo, consideradas outras obras do Hiponense para complementar a exposição de suas ideias, muitas delas engendradas anos após a redação do diálogo sobre o livre arbítrio, como *De natura boni*, opúsculo escrito em 405. As questões epistemológicas relativas ao conhecimento da verdade não ocorrem em *De libero arbitrio* porque ainda não está presente o conceito de graça, que foi desenvolvido posteriormente. Esse conceito traz implicações epistêmicas importantes, que não foram tratadas no presente artigo por merecerem um estudo à parte. Todavia, cabe anotar que consideramos que os textos filosóficos de Agostinho tendem ao neoplatonismo e, portanto, ilustram a possibilidade de conhecimento intelectual da verdade, o qual independe da graça.

A obra de Agostinho é imensa e, como afirmou um dos grandes estudiosos da Patrística, B. Altaner, a “sua influência se estendeu não só ao domínio da filosofia, da dogmática, da teologia moral e da mística mas também à vida social e caritativa, à política eclesiástica e ao direito público. Em resumo, ele foi o grande artífice da cultura ocidental da Idade Média”⁷⁶.

As interpretações de suas ideias variam conforme a ótica do intérprete. Algumas tendem a privilegiar o viés teológico do Bispo de Hipona; outras, as análises filosóficas. Citamos Lucien Jerphagnon⁷⁷, que observou que a filosofia subjacente à obra de Agostinho poderia ser definida como “filosofia da presença”, pois tudo se dá a partir da presença de Deus na alma do cristão, cuja primeira consequência é, sem dúvida, a salvação eterna, e a segunda é o conhecimento. Além da presença divina na alma do cristão, há ainda a presença do eu em si mesmo. Em *De civitate Dei* XI, cap. 26, obra-prima apologética escrita entre 413 e 427, Agostinho descreve essa presença do eu em si mesmo, que veio a ser chamada de *cogito* agostiniano: “Estou certo, sem representação e sem ilusão da imaginação, que existo, que conheço e que amo meu ser”. Aos acadêmicos que o desafiam: “E se te enganas?”, Agostinho responde: “Pois, se me engano, existo. Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo. [...] Como conheço que existo, assim conheço que conheço”. No diálogo *De libero arbitrio*, o *cogito* já está presente.

⁷⁶ Apud REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia* – Volume I: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990, p. 434.

⁷⁷ Cf. JERPHAGNON, Lucien. *Histoire de la pensée*. Philosophies et Philosophes – Volume I: Antiquité et Moyen Âge. Paris: Éditions Tallandier, 1989, p. 320.

O diálogo *De beata vita* foi um simpósio à maneira greco-romana que ocorreu entre os dias 13 e 15 de novembro de 386. Nesse convívio com amigos e familiares, Agostinho já antepõe as noções de uma *misera vita*, oriunda do mal. Em *De libero arbitrio*, redigido na mesma época, a temática da origem do mal é retomada e desenvolvida: se Deus é o Bem e se d'Ele tudo provém, de onde vem o mal? Agostinho encontrou em Plotino a resposta: o mal não é um ser, mas é privação do ser. Mais tarde, em *De natura boni*, volta ao problema do mal no contexto de sua polêmica contra os maniqueus e define a natureza do mal como “a corrupção da medida, da beleza e da ordem”.

Em nossa exposição, tratamos da questão do mal em seus três aspectos: 1) o físico, que diz respeito aos sofrimentos da humanidade; 2) o moral, que diz respeito à vontade humana, que pode tanto voltar-se para o bem quanto para o mal, uma vez que Deus concedeu o livre arbítrio ao ser humano. A vontade é um bem, e o mal é o mau uso desse bem; 3) o aspecto metafísico-ontológico, ao se considerar que não existe mal no universo criado por Deus, mas graus inferiores de ser em relação a Ele. O que, em um primeiro momento, pode parecer um mal se revela parte de um conjunto harmônico. Na ordem cósmica, todos os seres têm algum grau de bondade, até mesmo o mais ínfimo deles. Cada ser, por mais insignificante que seja, portanto, tem a sua razão de ser e contribui para o bem universal.

Em *Confessiones* VII, Agostinho sintetiza, entre outras questões, a solução que deu ao problema do mal. Redigida entre 397 e 401, essa obra contempla “a mais cativante aventura espiritual: a busca por Deus. Mediante os bens criados, de ilusão em ilusão, de sofrimento em sofrimento, uma alma busca ansiosamente o único bem que equivale à sua inquietude, até que finalmente o encontra e nele repousa”⁷⁸. Uma década depois de ter elaborado o problema do mal no quadro da busca pela sabedoria, a busca por Deus torna-se o eixo em torno do qual se dispõem as questões principais da obra de Agostinho.

Referências

Fontes

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus, contra os pagãos*. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2. Vols., 1989.

_____. *Les confessions*. Tradução (francesa), prefácio e notas de J. Trabucco. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.

⁷⁸ Cf. TRABUCCO, J. “Préface”. In: SAINT AUGUSTIN. *Les confessions*. Traduction, préface et notes par J. Trabucco. Paris: Garnier-Flammarion, 1964, p. 6.

- AGOSTINHO. *Santo Agostinho* – confissões. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J. – Ambrósio de Pina, S.J. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973, p. 9-316.
- _____. *Diálogo sobre a felicidade (De beata vita)*. Edição bilingue latim-português. Tradução do original latino, introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. El libre albedrío (*De libero arbitrio*). In: *Obras de San Agustín*. Edição bilingue latim-espanhol. Tradução de Evaristo Seijas, O.S.A. Madrid: BAC – La Editorial Católica, Vol. III, ⁵1982.
- _____. *O livre-arbítrio*. Tradução do original latino com introdução e notas de António Soares Pinheiro. Braga: Faculdade de Filosofia, ²1990.
- _____. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas de Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *Santo Agostinho – De magistro (Do mestre)*. Tradução de Angelo Ricci. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973, p. 319-356.
- _____. *Le maître*. Le libre arbitre. Paris: Nouvelle Bibliothèque Augustinienne, 1993.
- _____. O mestre. In: *Opúsculos selectos da filosofia medieval*. Tradução do original latino de António Soares Pinheiro. Braga: Faculdade de Filosofia, ³1991.
- _____. La naturaleza del bien (*De natura boni*). Contra los maniqueos. In: *Obras de San Agustín*. Edição bilingue latim-espanhol. Tradução de Mateo Lanseros, O.S.A. Introdução e notas de Victorino Capánaga, O.A.R. Madrid: BAC – La Editorial Católica, Vol. III, ⁵1982.
- _____. *A natureza do bem*. Edição bilingue latim-português. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.
- _____. *Solilóquios*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993.
- CÍCERO, Marco Tulio. *Das leis*. Tradução de Otávio T. de Rito. São Paulo: Cultrix, 1967.
- _____. *Traité des lois*. Edição bilingue latim-francês. Texto estabelecido e traduzido por Georges de Plinval. Paris: Les Belles Lettres, 1959.
- _____. *Tratado das leis*. Caxias do Sul, RS: Educus, 2004.
- DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mario da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988.

Estudos Gerais

- BENJAMIN DE SOUZA NETTO, Francisco. “Tempo e memória no pensamento de Agostinho”. In: PALACIOS, Pelayo Moreno (org.). *Tempo e razão: 1600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 9-28.
- BERMON, Emmanuel. *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 2001.
- BRACHTENDORF, Johannes. “Cicero and Augustine on the Passions”, *Revue des Études Augustiniennes*, 43 (1997), p. 289-308.
- BRUN, Jean. *O estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *O neoplatonismo*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- CARVALHO, Mário A. Santiago de. “Introdução”. In: AGOSTINHO. *Diálogo sobre a felicidade*. Lisboa: Edições 70, 1988.

CHAPPEL, T. D. J. *Aristotle and Augustine on Freedom: Two Theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia*. New York: St. Martin's Press, 1995.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. "O lugar da justiça na doutrina ético-política de Santo Agostinho". In: STEIN, Ernildo (org.). *A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens*. De Agostinho a Vico. Festschrift para Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 117-131.

_____. *O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: Edipucrs-Unicap, 2002.

DEMAN, Th. O.P. *Le Traitement scientifique de la morale chrétienne selon Saint Augustin*. Montréal – Paris: Institut d'Études Médiévales – Librairie Philosophique J. Vrin, 1957.

EVANS, Gillian R. *Agostinho sobre o mal*. São Paulo: Paulus, 1995.

FERRIER, Francis. *Saint Augustin*. Paris: PUF, 1989 (2^a1992).

FOLEY, Michael P. "Cicero, Augustine, and the Philosophical Roots of the Cassiciacum Dialogues", *Revue des Études Augustiniennes*, 45 (1999), p. 51-77.

FORTIN, Ernest L. "Agostino". In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (orgs.). *Storia della filosofia politica*. Genova: Il Melangolo, 1993, p. 295-332.

GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1929.

_____. *La Philosophie au Moyen Âge*. Paris: Payot, 1986.

GRACIOSO, Joel. *A relação entre Deus e o mal segundo Santo Agostinho*. São Paulo: Palavra e Prece, 2006.

JERPHAGNON, Lucien. *Histoire de la pensée*. Philosophies et Philosophes – Vol. I: Antiquité et Moyen Âge. Paris: Éditions Tallandier, 1989.

JOLIVET, Régis. *Le problème du mal d'après Saint Augustin*. Paris: Beauchesne, 1936 (= *Archives de Philosophie*, 7:2 (1930), p. 1-104).

LIMA VAZ, Pe. Henrique C. de. *Escritos de Filosofia IV – Introdução à Ética Filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 1999 (3^a2006).

MANN, William E. "Augustine on Evil and Original Sin". In: STUMP, Eleonore; KRETZMAN, Norman (orgs.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 40-48.

MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Éditions Boccard, 1983.

_____. *Santo Agostinho e o agostinismo*. São Paulo; Rio de Janeiro; Belo Horizonte: Livraria Agir, 1957.

NOVAES, Moacyr A. *A razão em exercício*. Estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

OLIVEIRA, Nair de Assis. "Introdução". In: AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas de Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

O'MEARA, John J. *La jeunesse de Saint Augustin*. Paris; Fribourg: Éditions du Cerf; Éditions Universitaires Fribourg, 1988.

PÉPIN, Jean. "Saint Augustin et la patristique occidentale". In: CHÂTELET, François (org.). *La Philosophie*. De Platon a St. Thomas. Paris: Marabout, 1979.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia* – Volume I: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 3^a1990.

STUMP, Eleonore. “Augustine on Free Will”. In: STUMP, Eleonore; KRETZMAN, Norman (orgs.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 124-147.

TOUBOULIC, Anne-Isabelle. “Les Valeurs d’ordo chez Saint Augustin”, *Revue des Études Augustiniennes*, 45 (1999), p. 295-334.

TRABUCCO, J. Préface. In: SAINT AUGUSTIN. *Les confessions*. Traduction, préface et notes par J. Trabucco. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.

Endereço postal:

Rua da Consolação, 3207 ap. 7
01416-001 São Paulo, SP, Brasil
E-mail: rosaliereira@uol.com.br

Data de recebimento: 09/05/2013

Data de aceite: 10/08/2013