

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DE GOIÁS
BACHARELADO EM FILOSOFIA

JOÃO VICTOR TESSAROLLO MOTA

**DA LUZ ÀS SOMBRAS:
O ESTATUTO ONTOLÓGICO E MORAL DO MAL NO *DE LIBERO ARBITIRO*, DE
SANTO AGOSTINHO DE HIPONA**

Goiânia
2022

JOÃO VICTOR TESSAROLLO MOTA

DA LUZ ÀS SOMBRAS:
O ESTATUTO ONTOLÓGICO E MORAL DO MAL NO *DE LIBERO ARBITIRO*, DE
SANTO AGOSTINHO DE HIPONA

Trabalho de Conclusão apresentado ao Curso de Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Dr. José Reinaldo F. Martins Filho

Goiânia
2022

Dedico o presente trabalho, em primeiro lugar, ao Sumo Bem, meu Criador e Redentor, à Luz que, por pura bondade, conduz toda minha vida. Também dedico, de maneira especial e carinhosa, à todas as pessoas envolvidas na composição dessa pesquisa ao longo desse ano: à minha família, aos meus confrades, a todos os meus professores e ao meu orientador. Cada qual à sua maneira, todos foram muito importantes para que esse itinerário fosse percorrido. Por fim, dedico à todas as pessoas, religiosas ou não, que buscam o entendimento, o saber, a verdade, a justiça, e o bem.

AGRADECIMENTO

Minha inteira gratidão àquele que nós denominamos como Deus, por ter desejado desde a eternidade me criar, concedendo-me o dom da existência, da alegria de viver e da capacidade de buscá-lo ardentemente pela fé ao lado da razão. Gratidão também à minha família, ao lar que disse sim à minha vida e me educou segundo a fé em Jesus Cristo, nas pessoas de meus pais, Márcia Tessarollo Mota e Guilherme Mota, de meu irmão, César Augusto Tessarollo Mota, e de minha querida Tia, Luzia Berdardete Tessarollo, sempre tão presentes em todos os passos de minha caminhada, com o apoio, o cuidado, a atenção e o carinho. Também agradeço, de maneira especial, à minha fraternidade, por serem os irmãos concedidos a mim pela Providência de Deus, nas pessoas dos meus confrades de turma, Frei Evilásio Souza da Silva, Frei Marcelo da Silva Gonçalves e Frei Murilo Guimarães, sempre solícitos e atentos às necessidades mútuas que vivemos no processo de elaboração dos nossos trabalhos de conclusão do Curso de Filosofia. Por fim, agradeço ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás, por ser uma casa aberta ao saber e a todos os professores que deixaram seus vestígios em minha formação acadêmica ao longo desses três anos, de modo especial, ao meu orientador, José Reinaldo F. Martins Filho, por sua disponibilidade, atenção e amizade.

“A perfeição não consiste em abster-se do mal; consiste em revestir-se de um espírito humilhado, em fazer morrer a serpente que se aninha e pratica o homicídio abaixo mesmo do espírito, nos tesouros e nos celeiros da alma, ainda mais profundamente que os pensamentos. Porque o coração é um abismo [...]”.

Macário, o Grande

RESUMO

Santo Agostinho de Hipona foi um dos grandes pais da Filosofia e da Teologia cristã na tradição ocidental. Sua extensa produção literária se destaca pela primorosa composição feita a partir dos conhecimentos filosófico-culturais de sua época e dos conteúdos da fé revelada. Atendo-se a uma de suas primeiras obras, o presente trabalho tem como proposta analisar como Agostinho de Hipona, a partir dos livros I e II de “O Livre-Arbítrio”, explica a presença do mal em uma cosmovisão em que o mundo é criado *ex nihilo* por um Deus onipotente, sumamente bom e justo. Também são referenciadas, quando oportuno, outras obras do autor que tratam da mesma questão sob um prisma semelhante. Para tal, o primeiro capítulo é elaborado segundo o itinerário agostiniano percorrido pelos pensamentos e influências maniqueísta, neoplatônico e cristão. O segundo, concentra-se no livro II do “Livre-arbítrio”, a fim de se chegar à formulação da negação do mal ontológico. Por fim, o último capítulo retorna ao livro I para tratar a questão sob a perspectiva do agir humano, localizando na ação voluntária a origem do mal moral.

Palavras-chave: Mal; Bem; Ontologia; Moral; Livre-arbítrio.

RESUMEN

San Agustín de Hipona fue uno de los grandes padres de la Filosofía y la Teología cristianas en la tradición occidental. Su extensa producción intelectual se destaca por su magistral composición basada en los saberes filosófico-culturales de su época y los contenidos de la fe revelada. Centrándose en una de sus primeras obras, el presente trabajo se propone analizar cómo Agustín de Hipona, a partir de los libros I y II de la obra “Libre albedrío”, explica la presencia del mal en una cosmovisión en la que el mundo es creado *ex nihilo* por un Dios omnipotente, supremamente bueno y justo. También se referencian, cuando corresponda, otros trabajos del autor que aborden el mismo tema desde una perspectiva similar. Así, el primer capítulo se elabora según el itinerario agustiniano recorrido por pensamientos e influencias maniqueas, neoplatónicas y cristianas. El segundo, se centra en el libro II de “Libre albedrío” para llegar a la formulación de la negación del mal ontológico. Finalmente, el último capítulo vuelve al libro I para abordar el tema desde la perspectiva de la acción humana, ubicando en la acción voluntaria el origen del mal moral.

Palabras llave: Mal; Bien; Ontología; Moral; Libre albedrío.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 O ITINERÁRIO AGOSTINIANO.....	15
1.1 A DOCTRINA MANIQUEÍSTA: UM DUALISMO METAFÍSICO E MORAL...	15
1.2 O NEOPLATONISMO E A DESCOBERTA DO MUNDO INTELIGÍVEL.....	21
1.3 A DOCTRINA DA CRIAÇÃO <i>EX NIHILO</i>	27
2 O ARGUMENTO METAFÍSICO.....	33
2.1 A EXISTÊNCIA DE DEUS: A VERDADE, O SER E O BEM.....	33
2.2 A CRIAÇÃO: DO NADA PARA O SER.....	39
2.3 A NULIDADE ONTOLÓGICA DO MAL E O AFASTAMENTO DO SER.....	45
3 O ARGUMENTO MORAL.....	51
3.1 O LIVRE-ARBÍTRIO: UMA POSSIBILIDADE PARA O BEM E PARA O MAL.....	52
3.2 O MAL MORAL: ENTRE A PASSIONALIDADE E A LEI.....	57
3.3 A ORDEM E A DESORDEM: A BOA E A MÁ VONTADE	62
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	69
REFERÊNCIAS.....	75

INTRODUÇÃO

A Filosofia, de um modo geral, compreende o homem como um ser dotado de *logos*, capaz de entender e julgar o mundo à sua volta. Ora, o homem percebe elementos de ordem e de desordem no mundo, mesmo que não perceba a totalidade das coisas, julgando que algumas delas podem ser boas e benéficas a ele e outras más e nocivas. No decurso da história da humanidade, variadas concepções para o que seria o mal foram elaboradas por aqueles que observam e meditam a vida de modo profundo: os pensadores (crentes e ateus), as grandes mentes por detrás das religiões e os amantes do saber, os filósofos. Estudar a problemática do mal segundo a compreensão de Santo Agostinho de Hipona se mostra como um caminho profícuo, haja vista a fundamentação por ele oferecida ao pensamento filosófico-teológico cristão. Além disso, sua influência se estende por uma série de elaborações filosóficas posteriores a ele, desenvolvidas durante o período medieval – de modo mais evidente, em Santo Anselmo de Aosta, por seu argumento ontológico, e em São Boaventura de Bagnoregio, em sua teoria da iluminação –, e no desenvolvimento da Filosofia Moderna – com a grande revolução do *cogito* de René Descartes, para citar somente alguns exemplos.

Aquele que deseja pôr em curso a Filosofia em sua vida, ao mesmo tempo em que está inserido na tradição cristã se encontra diante do impasse entre o mal e o bem, impondo-se como grande problema a ser resolvido, ou, ao menos, elucidado dentro das possibilidades da razão. Isso porque a realidade do mal talvez seja o argumento mais vigoroso quando se busca afirmar a inexistência de Deus. Examinar a teodiceia agostiniana oferece uma via de esclarecimento para a aporia ateuísta da coexistência de um Deus Bom com o mal e o sofrimento no mundo. É de se notar que, tanto no âmbito eclesial, entre clérigos e leigos, como na esfera civil, de formadores de opinião ao público consumidor de um modo geral, parece haver a persistência e a proliferação de concepções dualistas como os motores do mundo e da sociedade, tendendo a uma personificação da figura do mal em uma constante oposição à figura do Bem, estendendo tal cosmovisão desde os espaços da fé ao território da política. Este ponto de vista pode ocasionar em um olhar negativo e desesperado ante a realidade, em especial no que se refere à materialidade, ao corpo, e ao próprio gênero

humano, instaurando-se um constante medo e declínio da esperança. O estudo sobre o pensamento agostiniano, ao afirmar a bondade de Deus e de toda a criação, proporciona uma perspectiva otimista diante da existência, tendo em vista sua origem (ou seja, Deus) e constituição (ordem, medida e número), formulando simultaneamente a inviabilidade do mal enquanto uma substância, uma divindade ou uma pessoa, situando-o exclusivamente como o efeito de deliberações e escolhas adversas ao Sumo Bem.

A presente pesquisa também enseja a continuidade e o aprofundamento de uma série de trabalhos relacionados à Filosofia Cristã e agostiniana realizados nos últimos anos pelos estudantes do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. Alguns dos referidos trabalhos concentraram o tratamento da questão tendo como ponto de partida a faculdade da livre escolha, trazendo, com mérito, uma grande contribuição ao Instituto por evocar o pensamento agostiniano em meio aos graduandos. Todavia, essa pesquisa se constrói com a percepção de que a esfera da ontologia também pode constituir parte considerável da obra “O Livre-arbítrio”, podendo ser tomada como um dos possíveis caminhos para o tratamento da questão, sem deixar de lado o aspecto moral do mal no mundo. Dessa forma, os estudos relacionados a essa temática e outras similares propiciam elementos basilares aos acadêmicos religiosos em período de formação, tanto por viabilizar maior contato com a filosofia elaborada no interior do cristianismo como por oferecer conteúdo substancial para futuras atuações e necessidades pastorais, pois muitos dos fiéis leigos também sentem a inquietação e o desejo de entender como é possível haver o mal no mundo (ou ao menos a percepção que se têm dos males) ao mesmo tempo que Deus, o Criador, é bom.

As formulações e a evolução do pensamento agostiniano não se separam das suas vivências. Por isso, seu itinerário intelectual acompanha intimamente os vários processos de sua vida, sua formação, sua convivência com várias correntes de pensamento, sua conversão, adesão ao cristianismo e atuação enquanto presbítero e epíscopo da Igreja Católica. Portanto, no decorrer de sua vida, Santo Agostinho aborda a questão relacionada ao mal de diferentes modos. Isso não quer dizer que seu pensamento é incoerente, mas que suas elaborações acompanham as fases e transformações que ocorreram em suas vivências. Nesse trabalho, a pergunta “de onde nos vêm fazer o mal?” terá como texto referencial primário o referido diálogo

sobre o livre-arbítrio, mais especificamente os livros I e II, iniciados em 388 d.C., tendo uma linha argumentativa e conceitual mais próxima. O livro III só pôde ser concluído entre 394 e 395 d.C., quando Agostinho já fora ordenado sacerdote (em 391 d.C.) por “eleição” da população de Hipona, tratando a questão com a adição de elementos como a graça, a providência e a presciência de Deus e, por tais motivos, não será utilizado como embasamento desse trabalho, deixando margem para uma futura investigação sobre o assunto nesse viés. Assim, nessa pesquisa têm-se a consciência de que os referidos textos constituem algumas das primeiras elaborações filosóficas do autor, com o caráter anti-maniqueu fortemente presente, e que, ulteriormente (e mesmo no último livro desse diálogo), ele desenvolveria sua doutrina com maior aporte da teologia.

A concretização desta pesquisa e sua metodologia foi estruturada na leitura e no fichamento do material bibliográfico previamente levantado, incluindo várias obras do autor que se coadunam com o “Livre-arbítrio”, obras de comentadores já consagrados pela academia, teses e artigos atuais, a fim de se apurar conteúdos com respaldo teórico pertinente à problematização do tema e do desenvolvimento do trabalho. Para que o trabalho fosse elaborado com um melhor andamento, foram realizados encontros presenciais com o orientador, com o fim de serem feitas as correções, as sugestões e os apontamentos necessários para uma melhor fundamentação da pesquisa, além das orientações por e-mail e frequentes partilhas sobre o texto.

O grande escopo do *De libero arbitrio* apresenta-se desde a primeira pergunta feita por Evódio, com o desejo de entender se a origem do mal é o próprio Deus. Assim, o intento do diálogo é encontrar tal origem e a possível causa que leva o homem a praticar a maldade, inserindo, paralelamente, a objeção relativa à livre escolha enquanto um bem ou um possível mal conferido pelo Criador ao ser humano, já que o livre-arbítrio é a condição de possibilidade para a escolha da ação reta ou da ação desordenada. Porém, antes de adentrar às questões desta obra, convém notar as raízes do problema no livro em que Agostinho faz o exercício de relembrar os fatos de sua jornada: as “Confissões”. Nelas se têm o relato do quanto a problemática do mal angustiava o jovem Agostinho, de tal maneira que o lançou à procura de respostas para suas dúvidas nas correntes de pensamento que estavam à sua disposição naquele contexto. Ao buscar a verdade, encontrava-se em um labirinto repleto de

perguntas que ainda não tinham respostas plausíveis. Ainda estava afastado da possibilidade de pensar uma ontologia que associasse o Bem ao Ser e o mal enquanto privação de existência, pois seu intelecto tudo concebia sob o viés da corporeidade, como pode-se perceber no decorrer do capítulo VII das “Confissões”.

Para encetar de algum modo sua procura por respostas, Agostinho primeiramente aproximou-se das Sagradas Escrituras, pois o solo no qual fora criado era o cristão, a fim de estudá-las como se fosse um livro para pesquisas filosóficas. Porém, acabou por se desapontar, ao não considerar dignas de confiança as formulações conceituais presentes no Antigo Testamento. Isso porque as ações de grandes personagens bíblicas (Abraão, Isaac, Moises e outros líderes) não pareciam coerentes quando comparadas aos ideais de ética e virtude elaborados por grandes autores clássicos que ele já havia lido, como no “Hortêncio”, de Cícero. Sob sua leitura, aqueles textos sagrados não figuravam dignos nem semelhantes ao que o então jovem estudante de retórica estava formulando como o ideal de sabedoria, verdade e virtude.

Por isso, ao passo que desejava respostas filosóficas elaboradas por um fundamento de caráter racional coadunado a um refinamento linguístico e retórico e por estar fatigado pela dificuldade e aparente falta de solução para o problema, ao se deparar com o Maniqueísmo, o filósofo colocou toda a sua esperança nesta heresia gnóstica. Agostinho adotou essas doutrinas por nove anos, sobretudo por conta de seu anseio em sanar as seguintes questões: como explicar a origem do mal? Por que parece haver no homem uma constante inclinação ou desejo de realizar más ações? Durante este período de filiação à seita, sua adesão não foi isenta de questionamentos quanto à veracidade dos princípios desta crença, tanto que, por muito tempo, aguardou obstinadamente por um debate com Fausto, um dos grandes nomes do Maniqueísmo de sua época, já que os demais adeptos da seita não respondiam satisfatoriamente às suas intervenções. O dualismo cosmológico maniqueu o afetou profundamente, e, como até então não tivera acesso aos neoplatônicos, aos conceitos de mundo inteligível e da substância espiritual, sem ter ouvido os sermões de Santo Ambrósio, tudo o que sua mente concebia se relacionava com a materialidade e ao campo das sensações.

O contato com as homilias de Santo Ambrósio ensinou a Agostinho o método alegórico de leitura das Sagradas Escrituras. Assim, restaurava-se a credibilidade da

Bíblia e se afigurava um novo horizonte conceitual ao incluir a ideia de um Deus bom, artífice de tudo aquilo que existe, Uno e de substância espiritual. A leitura de alguns livros neoplatônicos, possivelmente algumas obras de Plotino e de Porfírio, foram de considerável importância, pois, a partir deles, Agostinho pôde entrever um possível contrário à substância: o não-ser, a privação de Ser. Tal horizonte de ideias proporcionou a reelaboração das suas dúvidas sob o viés da criação *ex nihilo* e da identificação de Deus com o Ser Uno. Dessa forma, as perguntas elaboradas por Santo Agostinho se constituem de modo ontológico e moral: como é possível a existência do mal no mundo se o Criador – o Ser, o Sumo Bem – é o artífice de tudo aquilo que existe? Pode o Bem ser a causa do mal? E, atravessando o plano ontológico para o agir moral, impõe-se o seguinte problema: por que o homem sente o desejo de fazer más ações se o seu Criador, a fonte de sua existência, é o próprio Bem?

Para chegar ao apontamento de possíveis resoluções das questões propostas, é necessário compreender as fontes dos pensamentos de Santo Agostinho, visto que nada provém do nada, incluindo nossas opiniões e nossas condutas. Tendo isso como motivação, o primeiro capítulo dessa pesquisa concentrar-se-á nas concepções fundamentais do maniqueísmo, do neoplatonismo e do cristianismo (principalmente no conceito da criação *ex nihilo*), reconhecendo as influências exercidas na formulação da doutrina agostiniana em relação ao problema do mal e, de modo análogo, ao seu entendimento do que seria o Ser, o Bem, e o mundo enquanto obra de Deus.

Entendendo que a ação humana é apenas uma das parcelas que compõem a realidade, para fazer uma análise do estatuto ontológico do mal e sua nulidade de acordo com a ontologia agostiniana, o segundo capítulo tratará a questão seguindo o livro II do “Livre-arbítrio”, pois nesse texto é elaborada a argumentação do filósofo sobre a hierarquia dos seres e a prova por ele oferecida para a existência de Deus. Ao longo da argumentação de Santo Agostinho admitir-se-á que Deus – o Ser bom, onipotente, eterno e imutável – é a única causa do universo e que cria conferindo ordem, medida e forma à sua obra. Portanto, tudo o que existe é automaticamente bom, justamente pelo fato de existir e receber de Deus um determinado grau de ser. O mal será situado enquanto desordem, como privação de uma excelência originária, possível somente em algo que, em si, é bom, mesmo que sujeito à corrupção, mas

nem por isso, se constitui como algo absoluto ou substancial, pois, de algum modo, a ordem divina reintegra toda a desordem na ordem.

Por fim, no último capítulo, há uma mudança de perspectiva no tratamento da problemática, passando do âmbito metafísico-ontológico para o âmbito das ações e, por conseguinte, da moral, visto que, apesar da bondade do Ser, manifestam-se no mundo degenerações, corrupções e desvios da finalidade intrínseca das criaturas, o que acarreta em sofrimentos. A que se deve a deterioração da criação que em si é boa? Buscar-se-á localizar no mau uso da livre escolha e na má vontade a contingência que possibilita a desordem no mundo. Assim, situar-se-á na ação voluntária a exclusiva possibilidade de origem para o mal e a desordem no mundo, presente somente enquanto degeneração de um bem e corrupção da finalidade intrínseca aos seres criados, o que ocorre a partir de um movimento da vontade que se afasta do Ser para se aproximar do não-ser. Isso não porque escolhe por objetos maus em si mesmos, mas por optar por bens menores ao invés de aderir ao Bem Supremo, fonte da sabedoria e da virtude.

Por último, cabe o oferecimento de uma motivação pessoal para a escolha do específico tratamento do problema do mal. Essa questão é uma inquietação presente desde antes do início do curso de filosofia no IFITEG. Muito anterior ao ingresso na formação acadêmica, já havia o desejo de encontrar discussões, reflexões e possíveis respostas filosoficamente fundamentadas para essa desconfortável convivência: Deus como o Bem e os males na vida das pessoas. Assim, a argumentação de Agostinho pareceu-me oportuna no âmbito religioso que nos encontramos, embora reconheça suas limitações e comprometimentos com o círculo dos pressupostos da fé. Isso pelo motivo do enfoque da possibilidade do mal nas escolhas humanas, trazendo a responsabilidade tanto do bem como do mal para a conduta de cada sujeito, sem transferir à Deus a culpa de nossa infelicidade, mas convidando a um amadurecimento da consciência moral e do reto uso do livre-arbítrio a nós conferido, afinal, como será apresentado no trabalho, tudo que existe é bom e providencialmente ordenado. Ao homem, cabe exercer o dom da liberdade optando pelo Bem, vivendo na justiça e na virtude.

1. O ITINERÁRIO AGOSTINIANO

“Como o primeiro princípio – enquanto ser supremo e perfeito – não pode ter defeito em seu ser ou em seu obrar, ele não é o mal supremo, nem representa algum mal e nem pode ser de algum modo origem do mal. Como, porém, é onipotente, pode tirar o bem do não-ser para o ser, mesmo sem o auxílio de qualquer matéria”.
(BOAVENTURA, 2018, p. 119-120)

1.1 A DOCTRINA MANIQUEÍSTA: UM DUALISMO METAFÍSICO E MORAL

Ao se tratar da problemática do mal no pensamento agostiniano, parece fundamental considerar o período de aproximadamente dez anos em que se manteve vinculado ao maniqueísmo. Tal movimento impactou fortemente seus raciocínios subsequentes e fomentou considerável parte de seus escritos, muitos deles voltados à refutação do dualismo maniqueu. Conforme Peter Brown (2020, p. 56), por exemplo, a “resposta maniqueísta para o problema do mal foi o cerne do maniqueísmo do jovem Agostinho”. Para tal, pode-se considerar o que ele mesmo atestou no “Livre- arbítrio”, ao responder à interpelação de Evódio sobre a causa do agir humano orientado para o mal:

Ah! Suscitas precisamente uma questão que me atormentou por demais, desde quando era ainda muito jovem. Após ter-me cansado inutilmente de resolvê-la, levou a precipitar-me na heresia [dos maniqueus], com tal violência que fiquei prostrado. Tão ferido, sob o peso de tamanhas e tão inconsistentes fábulas, que se não fosse meu ardente desejo de encontrar a verdade, e senão tivesse conseguido o auxílio divino, não teria podido emergir de lá nem aspirar à primeira das liberdades- a de poder buscar a verdade (AGOSTINHO, 1996, p.23).

O jovem Agostinho se questionava quanto à incompatibilidade da presença de males num mundo com um Criador cuja substância é o Bem. Nos termos do Antigo Testamento, por exemplo, o próprio Deus, como era retratado, não parecia ser totalmente bom, pois comandava assassinatos e admitia chacinas em massa de nações, ao mesmo tempo em que os seus escolhidos, os patriarcas, Moisés e o povo eleito, se comportavam de modo tão grosseiro que Agostinho não conseguia compactuar com seus atos, até mesmo quando já confiava na autoridade das Escrituras (EVANS, 1995). Assim, segundo Boehner e Gilson (2012, p. 143), “Agostinho sentia-se mais à vontade entre os maniqueus do que entre os cristãos,

devido ao caráter acentuadamente materialista desta seita [...]”. Consonante ao que acabamos de dizer, expõe Gilson (2010, p. 357):

Enquanto foi adepto do maniqueísmo, Agostinho professou um materialismo radical. Inicialmente, esse materialismo se aplicava a Deus. Segundo a doutrina de Mani, Deus é luz, ou seja, uma substância corporal, brilhante e muito tênue. Essa mesma substância, depois de ter resplandecido em Deus, brilha nos astros, luz em nossa alma e luta contra as trevas sobre a terra. Nessa época, portanto, Agostinho considerava deus como um corpo sutil e resplandecente; correlativamente, sendo Deus luz por essência, tudo o que é corpo e participa em algum grau da luz, apresentava-se como uma parte de Deus.

Com base no exposto, pode-se entender que a ontologia maniqueísta não parte de um princípio único para a realidade: sua explicação e compreensão de mundo é dualista. Assim, o mito de origem maniqueísta narra como os dois princípios ontológicos – Bem e mal –, uma vez totalmente alienados um do outro, entram em conflito, e, como consequência desse embate, resulta o mundo. Tal construção narrativa “isenta Deus de toda responsabilidade pelos males existentes no universo, e o homem pelas maldades praticadas individualmente” (COSTA, 2003a, p. 40) já que esse não seria criação particularmente sua ou parte de um projeto, mas mera consequência.

O contexto de onde provém Mani é rodeado pelo pensamento gnóstico de então¹, pois, de acordo com Dal Maschio (2015), seu pai, Patek, teria se convertido à gnose dos elkesaítas após escutar por três dias certas vozes. Note-se que para o gnosticismo, de um modo geral, “o cosmo é satanizado e o mal absoluto. Inseparável das potências do mundo, independente da liberdade do homem é o próprio estado de ser-no-mundo que é o mal ou a raiz da infelicidade da existência” (CARVALHO, 1992, p. 11). O rompimento de Mani com a religião de Patek ocorreu por conta da revelação que recebeu do alto². O mensageiro celestial trazia a ele a verdade sobre o Deus

¹ Abbagnano define o gnosticismo como “uma primeira tentativa de filosofia cristã, feita sem rigor sistemático, com a mistura de elementos cristãos míticos, neoplatônicos e orientais. Em geral, para os gnósticos o conhecimento era condição para a salvação, donde esse nome, que foi adotado pela primeira vez pelos Ofitas ou Sociedade da Serpente, que mais tarde se dividiram em numerosas seitas. [...] Uma das teorias mais típicas do G. é o dualismo dos princípios supremos (admitido, p. ex., por Basilides), ligado a concepções orientais. A tentativa de união entre os dois princípios, bem e mal, tem como resultado o mundo, no qual as trevas e a luz se unem, mas com predomínio das trevas” (ABBAGNANO, 1999, p. 485-487 – no que tange ao verbete “gnosticismo”).

² A seita fundada por Mani (216- 277 d. C.) fundamentava-se nas revelações por ele recebidas, “uma aos 12 anos de idade e outra aos 24, que o deixaram convencido de que as revelações dos precedentes fundadores religiosos, particularmente Buda, Zoroastro e Jesus, embora autênticas, eram incompletas, e que sua tarefa era levar ao mundo a plenitude da revelação por meio daquela

benigno, o soberano do reino da luz, e o incumbia de bramar abertamente às nações o conhecimento da verdadeira doutrina (MASCHIO, 2015).

Além disso, deve-se recordar que na gnose maniqueísta, a cosmogonia está intrinsecamente ligada à soteriologia, pois “há um perfeito paralelismo entre as fases de aprisionamento da Luz e as de sua libertação no universo [...]” (COSTA, 2003a, p. 42). A cada investida do mal há um contra-ataque do Bem afim de restaurar seu estado inicial. O mesmo movimento ocorre no homem, pois o ser humano é como um espelho de todo o universo (o microcosmo repete o modo de funcionar do macrocosmo), e esse resulta da mistura entre Bem e mal (COSTA, 2003a).

A doutrina maniqueia se apoiava no princípio da dualidade radical entre o Bem e o mal como fundamento para tudo o que existe: “Deus é luz, ou seja, uma substância corporal, brilhante e muito tênue. [...] brilha nos astros, luz em nossa alma e luta contra as trevas sobre a terra” (GILSON, 2010, p. 357). Assim, o Bem estava associado ao luminoso, à verdade, ao espírito e ao dia; em contrapartida, o mal estava relacionado às trevas, ao erro, à matéria e ao corpo. Nos seus mitos de origem, conforme Coyle (2018), os maniqueus dividem o processo de formação do mundo em três momentos ou fases: a existência independente entre os dois princípios ontológicos, a captura de parte da luz pelas trevas (a precipitação do espírito na matéria), e o retorno ao estado ordenado do cosmos.

Inicialmente, os princípios ontológicos do Bem e do mal não estavam em guerra e cada reino existia sem fazer interferência no outro. Embora se avizinhassem e se limitassem espacialmente, Deus e o reinado da luz permaneciam imóveis em sua bondade e a matéria e o reino das sombras continuavam isolados em sua maldade. Eis, pois, explicitado um paradoxo intrínseco ao maniqueísmo, para o qual mesmo que esses princípios ontológicos fossem considerados ilimitados, eternos e infinitos, permaneciam relacionados numa espécie de dependência, a delimitação de um pelo outro, o que implica numa forma de conceber a finitude:

Como se vê, por um lado, os maniqueus falam dos dois reinos como incriados, eternos, infinitos e ilimitados, ou seja, correspondentes aos conceitos místicos de Bem e mal. Não recaindo sobre eles as categorias de tempo e espaço. Por outro lado, paradoxalmente, afirmam serem ambos de natureza física (COSTA, 2003a, p. 50).

que ele chamou de a “Religião da luz”. Por isso seus adeptos o consideravam como aquele em que se reside o Paráclito, e o próprio Mani se caracterizava habitualmente como “apóstolo de Jesus Cristo” (COYLE, 2018, p. 626).

Como expressão de um segundo momento, pode-se considerar o choque declarado entre o Bem e o mal. De algum modo e em algum momento, iniciou-se um embate entre as duas substâncias, de maneira que essa etapa se caracterizaria “pela queda de uma parte da luz na matéria e o início da luta entre os dois reinos” (COSTA, 2003a, p. 40). Nunes Costa (2003a) apresenta um trecho de uma homilia de Severo de Antioquia, na qual supõe que o ponto de partida para o conflito seria a inveja, conforme citamos: “o Príncipe das Trevas viu o espetáculo admirável e esplêndido da luz, bem superior a ele; daí, invejoso e enraivecido, foi até os confins do reino da luz e provocou um grande tumulto” (SEVERO DE ANTIOQUIA *apud* COSTA, 2003a, p. 51). Trata-se de uma afirmação que é muito bem complementada pelas palavras de Carvalho (1992, p. 18):

Ao contrário da filosofia grega (vd. Banquete) ou do cristianismo, será o ressentimento a ditar o desejo, não de ser melhor, mas de possuir o melhor. A iminência do ataque das Trevas contra a beleza resplandecente da esfera da luz forçá-la-á a despertar do seu repouso, obrigando-a a agir de uma forma que não estava nos seus desígnios. A luz será forçada a criar uma criatura especial, uma hipóstase divina, origem das subseqüentes multiplicações e princípio afim à emanação gnóstica e à próodos (= processão) neoplatônica.

Sendo assim, segundo o mito maniqueu, o universo não seria fruto da vontade de um Deus Bom, mas o resultado da luta entre o Bem e o mal, gerado, ou melhor, emanado, apenas como consequência desta guerra³. Conforme Moreschini (2013, p. 471), a “doutrina maniqueia da matéria como causa do pecado e da pena implica como consequência que Deus seja imperfeito, porquanto não teria tido as forças de criar boa a matéria ou de transformar em algo bom uma matéria originalmente má”. Uma interpretação como essa abriria margem para inferir uma espécie de debilidade e impotência do Bem, pois sua defesa ante o mal não seria inteiramente eficaz. A isso soma-se, ainda, a atitude de completa passividade até que o movimento desordenado de captura de uma parte da luz fosse iniciado⁴.

O último estágio dessa cosmogonia seria uma espécie de previsão escatológica, pois, até aquele momento não havia se concretizado totalmente. Trata-

⁴ Como adverte Brown (2020, p. 63): “Todos os escritos de Mani ilustram essa atitude, na qual o bem é essencialmente passivo, impingido pela atividade violenta do mal. Para o maniqueísta, o universo existente, no qual bem e mal se mesclavam de maneira desastrosa, brotara de uma invasão frontal do Bem – o “Reino da Luz” – pelo mal – o “Reino das Trevas”. Esse “Reino da Luz” estivera em absoluto repouso, totalmente ignorante de qualquer tensão entre o bem e o mal. Tão separado do mal era o “governante” do “Reino”, o “pai da Luz”, que se via indefeso contra ele: não podia sequer entrar em confronto com os invasores sem sofrer uma transformação drástica e tardia de seu ser”.

se da almejada dissolução entre os dois polos, a separação total entre matéria e luz, a vitória definitiva do Bem sobre o mal, a culminar na volta das almas salvas para a Luz e na precipitação de todo o reino material no abismo das trevas. A esse respeito, pode-se dizer, em síntese que:

[...] o ato escatológico universal, que finda o drama cosmológico, e que acontecerá no terceiro Tempo do mito maniqueu, consiste no retorno das substâncias ao estado primitivo de separação, no restabelecimento do dualismo radical no Primeiro Tempo, onde os dois príncipes, o do Bem e o do Mal, permanecerão eternamente em seus reinos, pois, agora, o Mal está impotente ou incapaz de uma nova investida contra o Bem. Não haverá nova luta, nova mistura (COSTA, 2003a, p. 85).

Assim, não obstante a sutil debilidade do Bem em relação ao mal, o maniqueísmo se ergueu como uma cosmologia que implicava numa mensagem de salvação e de redenção para uma parte do universo a partir do acesso à gnose. Nas palavras de Brown (2020, p. 58), a “[...] primeira coisa que o homem deve fazer”, dizia o catecismo maniqueísta chinês, ‘é distinguir os Dois Princípios (o Bem e o mal). Aquele que deseja ingressar em nossa religião deve saber que os Dois Princípios têm naturezas absolutamente distintas [...]’. Tal cosmovisão dualista implica numa moral orientada para a concretização do desencarceramento da luz nas trevas, ou seja, da alma no corpo, pois a dualidade radical entre as substâncias se repete no homem ao modo de uma agonia, um embate incessante entre a carne e o espírito, o que leva à vivência de uma moral rigorosa quanto aos desejos, ao ato sexual e à guarda da castidade, como se alude no texto que segue:

Como já se sugeriu, o homem torna-se assim o núcleo da luta entre a Luz e as Trevas, aquela apostada na sua restauração, estas na sua sobrevivência e manutenção. Doravante, qualquer acto humano será absoluto. Por seu lado, o corpo e todas as suas manifestações, como a sexual, serão totalmente hostilizadas (e não será de isentar a influência deste traço num autor cristão como Agostinho) em virtude do seu carácter alegadamente diabólico. [...] De acordo com os maniqueus, a mulher está ainda mais sujeita aos demônios e é por ela que a estratégia satânica do artifício da reprodução sexual – naturalmente, a única forma de manutenção das Trevas, pela continuidade da espécie no tempo – multiplicará a prisão da luz tornando qualquer salvação cada vez mais improvável (CARVALHO, 1992, p. 20).

Apesar da ênfase ascética em relação aos prazeres, para o jovem Agostinho, um elemento de grande atração presente na moral maniqueísta era a transferência da culpa pessoal resultante da ação má para a substância maligna, pois, seria inevitável

não agir mal se metade da constituição do ser do homem – a mescla entre matéria e alma – fosse a materialidade assimilada à maldade (COSTA, 2002). Segundo Teske (2018, p. 99), Agostinho “achava reconfortante que não era o seu ser real que pecava, mas a natureza má na qual estava aprisionado”, o que concorda com o argumento de Evans (1995, p. 31): “os maniqueus fizeram da matéria algo cósmico em sua extensão; tiraram de Agostinho a responsabilidade pessoal pela saúde de sua própria alma na qual insistiam os filósofos [...]”. O próprio pensador testemunha sobre a sua convicção juvenil nas “Confissões”:

Conservava ainda a ideia de que não éramos nós que pecávamos, mas alguma outra natureza estabelecida em nós. O fato de estar sem culpa e de não dever confessar o mal após tê-lo cometido satisfazia o meu orgulho; desse modo eu não permitia que curasses minha alma que pecara contra ti preferindo desculpá-la e acusar não sei qual outra força, que estava em mim, mas que não era eu (AGOSTINHO, 1997, p. 85).

Como parte considerável da cosmovisão e da ontologia maniqueísta era entendida materialmente, na moral o que se encontra é um determinismo materialista, sem a possibilidade de livre escolha para evitar as más ações e, até mesmo, as más inclinações. Portanto, “o mal moral, ou o pecado propriamente dito, não existe no maniqueísmo, já que não existe a responsabilidade ou culpa pessoal, mas só o mal físico ou cósmico” (COSTA, 2003a, p. 91). Já que não se trata de livre-arbítrio ou de um exclusivo esforço pessoal a fim de alcançar a salvação, mas de uma espécie de despertar para a cooperação – via ascese – da libertação do Reino da luz, reforça-se o caráter gnosiológico do maniqueísmo como possibilidade de cumprimento da redenção.

O plasmar da vida ao ideal maniqueísta (de maneira mais rigorosa entre os eleitos, participantes ativos na salvação) vincula a gnose às práticas ascéticas a fim de, em primeiro lugar, desencerrar a alma de seu cativo junto ao corpo e, em segundo lugar, desprender as partículas divinas de luz detidas no Reino material, não voltado unicamente à salvação individual de cada adepto, mas à redenção de toda a substância do Bem, pois as almas dos homens são pequenas partes da Luz (COSTA, 2003a).

Dessa forma, infere-se que o pensamento de Agostinho, no encetar de sua busca filosófica (a juventude), foi sobretudo de um caráter determinístico-materialista ante o mal ontológico e as ações más, pois era orientado basilarmente pela

perspectiva dualista do cosmos, e, por conta de o homem ser um microcosmo, da ação moral. No passo seguinte deste estudo importa clarificar como se dá a mudança e a novidade da compreensão de Agostinho quanto à substância – do material ao espiritual –, em decorrência do contato com os escritos neoplatônicos.

1.2 O NEOPLATONISMO E A DESCOBERTA DO MUNDO INTELIGÍVEL

O desapontamento com o Maniqueísmo – acentuado após o debate com Fausto, incapaz de solucionar satisfatoriamente suas críticas quanto à doutrina – impeliu Agostinho à outras resoluções para o problema do mal e seu desejo de encontrar a verdade, apesar de, pelo menos nominalmente, continuar como ouvinte dos maniqueus (COPLESTON, 2021). Neste recorte do seu percurso intelectual é de notável importância a proximidade com os Acadêmicos⁵ que, segundo Evans (1995, p. 39):

Frisavam dois pontos: 'Primeiro, não se pode ter conhecimento da verdade filosófica, e nenhuma coisa menos do que ela merece ser considerada. Segundo, é possível, não obstante, para o homem ser sábio, e sua sabedoria consistirá em não dar seu assentimento a qualquer coisa que seja, uma vez que não podemos ter conhecimento certo da verdade (C. Acad. II, I,1).

Em Milão, quando fora nomeado o retor mestre, Agostinho teve oportunidade de conviver e discutir com o chamado “círculo milanês”, composto pelos sacerdotes Simpliciano e Mânlio Teodoro, ambos simpatizantes de um cristianismo neoplatonizante. Ouviu também as homilias de Santo Ambrósio (as prédicas sobre o *Hexâmeron*, sobre “Isaac e a alma” e sobre “O bem da morte”), que o apresentou ao método alegórico de interpretação das Escrituras e a alguns elementos neoplatônicos, apesar de não conseguir reconhecê-los totalmente (MORESCHINI, 2013). Foi, porém, o contato com os neoplatônicos⁶, por ocasião de leituras de textos de autores inseridos nesse movimento, que adquiriu importância decisiva para a maneira de compreender

⁵ De acordo com Moreschini (2013, p. 443): “Depois de seu afastamento gradual do maniqueísmo, Agostinho não abraçou improvisamente uma nova filosofia, mas ficou indeciso e descontente, até se aproximar dos cétricos (cf. A vida feliz). Mas o ceticismo de Agostinho não foi radical. Ele jamais se separou de certos problemas comuns da tardia teologia filosófica antiga e de certos conceitos cristãos; assim, jamais pôs em dúvida a existência de Deus e da sua providência. Dever-se-ia falar de uma ‘tendência cétrica’, mais que de uma ‘fase cétrica’”.

⁶ De acordo com Bezerra (2021, p.86), o termo “neoplatônicos” é “uma categoria historiográfica moderna e que, portanto, os filósofos, tidos hoje como neoplatônicos, se autodefiniam, em seus contextos, como platônicos ou acadêmicos e, em sendo assim, estamos diante uma cultura platônica”.

o mundo elaborada por Agostinho, sobretudo quanto à Verdade e o Ser. Os escritos eram, possivelmente, algumas obras de Plotino e de seu discípulo Porfírio, em versões traduzidas do grego para o latim pelo retórico Mário Vitorino (BEZERRA, 2021). Tem-se notícia nas “Confissões” de como Agostinho pôde realizar a leitura desses escritos, chegados até ele por meio de um homem presunçoso em demasia:

Tu me proporcionastes através de um homem inflado de orgulho imenso, alguns livros dos platônicos traduzidos do grego para o latim, onde encontrei escrito, se não com as mesmas palavras, certamente com o mesmo significado e com muitas provas convincentes, o seguinte: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” (AGOSTINHO, 1997, p. 114).

Fleteren (2018) corrobora a mesma tese de que o contato de Agostinho com o platonismo não se dá diretamente pelas obras de Platão, mas sobretudo pela leitura de fontes secundárias. Assim, seu “conhecimento de Platão não é o de um estudioso do século XX, mas, antes, o conhecimento comum de um professor bem formado” (FLETEREN, 2018, p. 789). Isso, no entanto, não diminui a relevância dos neoplatônicos para a “superação” da compreensão materialista da realidade que, até então, Agostinho era capaz de elaborar em seu pensamento devido aos nove anos como ouvinte dos maniqueus, já que ainda “imaginava Deus e os anjos como se fossem seres corpóreos. [...] Concebia a Deus como uma substância infinita e imaginava-o a penetrar o universo inteiro, assim com a água penetra uma esponja” (BOEHNER; GILSON, 2012, p.145). Um grande ponto de divergência entre a doutrina cristã e a platônica consiste na encarnação do Verbo. A despeito de tal divergência, contudo, foram as leituras de Plotino e Porfírio a base de Agostinho para alçar seu pensamento ao mundo suprassensível e, conforme Copleston (2021, p. 525), justamente tais leituras “livraram Agostinho das amarras do materialismo e facilitaram-lhe o acolhimento da idéia de uma realidade imaterial”, opinião reforçada por Moreschini (2013, p. 450):

Ele situa o platonismo em relação ao cristianismo; parece-lhe ser a única *verissimae philosophiae* (Contra os acadêmicos III 19, 42). O platonismo, com efeito, não é a filosofia deste mundo, que o cristianismo com razão rejeita, mas a do outro mundo, do mundo inteligível. Segundo Madec, para Agostinho o platonismo e o cristianismo estão de acordo em crer na superioridade ontológica do mundo inteligível. A diferença entre os dois se manifesta, porém, a propósito da kénosis do Filho, que é inconcebível para um platônico.

Cabe, então, dentro dos limites e da proposta deste trabalho, traçar as linhas fundamentais da filosofia de Plotino, de modo especial sobre as processões do Uno e o vínculo estabelecido entre o mundo inteligível e o mundo sensível pela mediação do Intelecto e da Alma – pois os cristãos platônicos de Milão faziam a aproximação do Verbo divino com a segunda hipóstase de Plotino, o Intelecto, já que as duas concepções os entendiam como mediadores entre a realidade suprema inteligível, o Pai e o Uno, e o mundo material –, já que se percebe a possível contribuição dessas formulações para a “descoberta” do mundo suprassensível por parte de Agostinho (BROWN, 2020).

Os conceitos de emanção e hipóstase formam, na cosmologia plotiniana, as bases para a teoria de como o universo é gerado, qual é a sua fonte, e como a multiplicidade das coisas materiais estão vinculadas ao Uno absoluto, pois é justamente “a unidade [...] que permite ao real ser e ser pensado” (MORESCHINI, 2013, p. 455). Assim, mesmo sendo gerado por divisão, tal processo não diminui em nada a inteireza do todo. A compreensão do cosmos e das emanções do Uno são descritas por Bowery da seguinte forma:

Plotino divide o cosmos em quatro reinos, o Uno, o Nous, a alma e a matéria. Toda multiplicidade emana do Uno. A emanção é uma produção por excesso. O Uno cria o Nous de sua profusão. Sem diminuir o Nous, a alma emerge dele. A matéria, o nível mais baixo, emana da alma (BOWERY, 2018, p. 789).

Na metafísica plotiniana, todas as coisas existentes só o são devido à sua participação no Uno. Assim diz Plotino na *Enéada* V: “Mas o eternamente perfeito engendra eternamente e procria algo eterno, mas também algo inferior a si mesmo” (PLOTINO *apud* BEZERRA, 2006, p. 74). Assim se compreende, pois o Uno é a fonte inesgotável do ser, acima e superior inclusive desse, em razão de ele ser o fundamento último da realidade. Se não houver participação na processão do Uno, não é possível sequer existir – perde-se a unidade, perde-se a coisa. Uma concepção como essa indica que a divisão predominante na filosofia antiga entre mundo sensível e mundo inteligível também é presente em Plotino, embora alguns comentadores sugiram que tal cisão seria apenas provisória e metodológica, pois a novidade da metafísica plotiniana é a orientação para uma visão unificada do cosmos, ou seja, tudo vinculado ao Uno, até mesmo a matéria, apesar de sua multiplicidade e afastamento ontológico da unidade original (COSTA, 2006). Na obra “A verdadeira religião”, tem-

se um claro ecoar da doutrina sobre a contemplação do Uno imutável e sua implicação sobre o pensamento agostiniano:

Onde estará o verdadeiro objeto da contemplação do espírito? A quem se questiona desse modo, já se pode dizer: “É luz verdadeira aquela que te faz reconhecer que tudo isso não é verdadeiro. É por ela que vês aquele Uno, por cujos reflexos vislumbra a unidade em todas as coisas vistas. Vês, porém, que elas são mutáveis, não idênticas ao Uno (AGOSTINHO, 2002, p. 62).

No que se refere à importância dada à unidade, são de considerável peso algumas formulações anteriores, porquanto, conforme Reale (2014, p. 340), “Platão já havia colocado o Uno no vértice do mundo ideal, mas o concebia como limitado e limitante. Plotino, no entanto, concebe o 'Uno' como infinito”, e já nos pensadores originários (os filósofos da *physis*), em sua busca pela *arkhé*, entrevia-se um princípio único para a realidade. Mesmo assim, até então, o princípio era situado no mundo sensível, como pensaram Anaximandro, Anaxímenes, Melisso e Anaxágoras, de modo que a revolução de Plotino é encontrar a *arkhé* como atributo fundamental da infinitude super-geradora no plano suprassensível, superior ao ser e ao *nous* (ambos finitos, segundo os pensadores que anteriores).

Assim, o Uno não é nem Ideia nem substância, mas algo que transcende mesmo ao Ser e a inteligência (REALE, 2014). De acordo com Copleston (2021, p. 450): “Isto não quer dizer, entretanto, que o Um seja um nada ou não-existente; ao contrário: Ele transcende todo o ser de que temos experiência”. Esses atributos (Ser, Intellecto, Espírito e Pensamento) serão constituintes da primeira processão do Uno, ou seja, o Nous, a Inteligência contemplativa do Uno e de si mesma, sendo o pensamento do pensamento que contém das Ideias e as Formas.

Do modo de ser e da profusão infinita da potência do Uno é derivado o Intellecto, dando início à alteridade, o que Bowery (2018, p. 790) chama de geração do Intellecto, transcendente à temporalidade: “O Uno gera o *Nous*. Uma vez que o *Nous*, como o Uno é eterno, essa geração não pode se dar no tempo”. Para elucidar a processão eterna do intelecto, Plotino usa, na *Enéada* V, o fogo como figura do Uno e o calor como figura da processão do Intellecto: “há, de um lado, o calor que, de pleno direito, pertence à sua essência; e, de outro lado, há o calor que nasce como já derivado da essência, enquanto o fogo, naquele seu simples perseverar como fogo, exerce a força operante [...]” (PLOTINO *apud* REALE, 2014, p. 60), pois, a emanção do calor

(intelecto) não diminui em nada a potência e a operação do fogo (Uno), mas, recebe dele toda sua existência e insere a alteridade no cosmos inteligível:

[...] embora tenha sido engendrada imediatamente pelo Uno, e, portanto, é a mais perfeita de todas as processões, esta não tem a unidade perfeita [...]; por um lado, ela contempla diretamente o Uno, do qual é parte, e, por outro lado, ela contempla a si mesma, é razão consciente de si mesma. Ou seja, ela é, ao mesmo tempo, a Inteligência que pensa, e é, por outro lado, Ser, enquanto é pensada (COSTA, 2006, p. 221).

Assim, o Intelecto procede do Uno com certa indeterminação e falta de forma, o que Plotino denomina, de acordo com Giovanni Reale (2014, p. 61) de “‘alteridade’ inteligível, ‘matéria inteligível’ e também primeiro movimento”. É do movimento da contemplação da unidade infinita que se moldam as formas e as Ideias, o que transforma a primeira alteridade indeterminada na composição determinada – simultaneamente múltipla e una – do Intelecto, o lugar das inteligências e o mundo nas Ideias (REALE, 2014)⁷.

Da imensa potencialidade do Intelecto, e por conta de seu infinito poder gerador, procede, como um transbordamento, a terceira hipóstase do mundo inteligível de Plotino – a Alma –, que procede do Intelecto de modo análogo à sua processão do Uno. A atividade do Intelecto de contemplar em si mesmo as formas (fecundadas pela visão do Uno), acaba por gerar uma alteridade de si, alguma coisa diferente dele mesmo (REALE, 2014). Essa alma possui uma divisão interna, “uma superior e outra inferior; a primeira a ficar cerca do *Nous*, sem contato imediato com o mundo material; a segunda [...] sendo a verdadeira Alma do mundo fenomênico” (COPLESTON, 2021, p. 453). Assim, a Alma se encontra no limiar entre mundo inteligível – porque vêm do Espírito e o contempla – e o mundo sensível – porque é a partir de seu movimento que a matéria recebe forma e é governada –, recebendo e vinculando sua existência na unidade⁸.

⁷ Para Bowery (2018, p. 790), por exemplo: “O *Nous* de Plotino reúne o papel do Demiurgo de Platão e o reino das Ideias (Ti. 28a-29d). O Demiurgo contempla as ideias, de que permanece separado, enquanto molda o cosmos inteligível. O *Nous* opera em todas as coisas como o Demiurgo, mas permanece em repouso como as Ideias; o *Nous* une aquele que conhece e aquele que é conhecido. ‘O objeto inteligível é o próprio princípio intelectual em seu repouso, sua unidade, sua imobilidade’” (BOWERY, 2018, p. 790).

⁸ Também as almas humanas participam de algum modo da terceira hipóstase: “Como as almas individuais humanas emergem da Alma do Mundo, uma alma individual conserva a lembrança dessa comunhão direta com o *Nous*. E em consequência dessa unidade maior, a alma individual pode reconquistar a experiência original do *Nous*. Essa capacidade de recriar a ligação vem da superabundância do Uno. A meditação filosófica que inclui a prática ascética e a contemplação da

Da mesma forma que a Alma é o resultado da ação do Espírito, o mundo material é o resultado da atividade da parte inferior da Alma, também chamada de *physis* por Plotino: “a fímbria extrema do mundo incorpóreo e é o quanto de inteligível se reflete na matéria, representando os limite extremos no qual terminam os seres verdadeiros” (REALE, 2014, p. 85). Semelhantemente, como a atividade própria do Intelecto é o pensamento e a contemplação do Uno e de si mesmo, a atividade intrínseca da Alma é a geração da vida em toda a sua multiplicidade, a partir do seu movimento gerador da matéria; é a produção do mundo sensível de modo ordenado, sem perder a vinculação com o Uno, pois ela o contempla através dos pensamentos do Intelecto, atestando a íntima relação entre as hipóstases. É isso que está em jogo na conclusão emanada por Reale (2014, p. 79):

[...] podemos dizer que, como o Uno devia tornar-se Espírito para poder pensar, assim devia tornar-se Alma para gerar todas as coisas do mundo visível. A Alma constitui o momento extremo no processo de expansão da infinita potência do Uno, a hipóstase cosmogônica que coincide com o momento no qual, como último dom de si, o incorpóreo gera o corpóreo, manifestando-se na dimensão sensível.

Dessa forma, o mundo sensível e o mundo inteligível se encontram intimamente vinculados na metafísica plotiniana (o primeiro sendo “mais real” que o segundo, devido à maior proximidade com o Uno). Mesmo a dualidade depende da Unidade para ser algo, pois primeiramente havia um Uno, que torna-se Espírito, e, por sua vez, gera-se em Alma. No seu extremo limite, se torna matéria, “ela é, assim, o extremo limite do Uno [...], lugar da obscuridade, da multiplicidade e, portanto, fonte ou possibilidade do mal” (COSTA, 2006, p. 225) – uma noção que é confirmada por Bowery (2018, p. 790): “A matéria é a mais afastada do Uno. Como ‘coisa uma, continua e sem qualidades’, a matéria constitui um estranho paralelo da indeterminação do Uno”.

De acordo com essa nuance, Plotino se distingue do maniqueísmo, pois, como Nunes Costa (2006) expõe, mesmo estando distante da unidade original, a matéria não é um princípio ontológico autônomo do Bem. Ao contrário, necessita dele e das demais processões para ser algo, pois, para além dela e se não estivesse formada

beleza facilita essa esporádica reconexão mística” (BOWERY, 2018, p. 790), o que evoca a possibilidade de união com o Uno a partir da conversão filosófico-ascética.

pela Alma, seria um absoluto nada – não-ser –, totalmente informe e afastada do Uno-Bem.

Enfim, após esse sobrevoo na filosofia de Plotino, infere-se, de acordo com Boehner e Gilson (2012), mas também com nosso próprio itinerário investigativo e de interpretação, que o encontro com os neoplatônicos possibilitou a abertura de novos horizontes para Agostinho: a) o Deus Uno como Ser absoluto e substância espiritual; b) a relatividade contingente das criaturas, que são e não são simultaneamente (pois dependem e participam do Ser de Deus); c) e, principalmente e no que tange à questão diretora desta pesquisa, o mal como o afastamento do Bem, que em Plotino é a matéria, e não como princípio ontológico, isto é, o mal como último limite do poder gerador das processões do Uno, e, em certo sentido, como parte dele. Trata-se de uma afirmação consonante a Moreschini (2013, p. 471), para quem “o mal é um afastamento do um (de Deus) e, portanto, uma dispersão na multiplicidade”, o que implica certo otimismo quanto à materialidade, já que essa provém do movimento de descida das processões e, na medida em que existe e recebe da Alma as formas, é participante do Bem.

1.3 A DOCTRINA CRISTÃ DA CRIAÇÃO *EX NIHILO*

Sobre a relevância de Agostinho na história da filosofia, afirma Etienne Gilson (2010, p. 448) que “o que há de filosoficamente novo na doutrina de santo Agostinho nasceu do seu esforço para transformar a doutrina emanacionista de Plotino numa doutrina criacionista”, ou seja, a importância e a contribuição no desenvolvimento da filosofia cristã resultado do seu empenho na elaboração coesa dos dados da fé revelada, fundamentados na verdade das Escrituras, com as concepções filosóficas com as quais teve acesso. Entre essas, especialmente o modo filosófico de pensar dos neoplatônicos (a metafísica plotiniana das processões), com a possibilidade de pensar a realidade – inclusive, a origem de todo o mundo – no plano suprasensível, pois “Plotino torna Agostinho capaz de conceber a espiritualidade do Deus cristão e a irrealidade do mal” (GILSON, 2010, p. 445), o que, por sua vez, dá impulso à superação do materialismo radical.

Portanto, nesta terceira seção da presente pesquisa, expor-se-á a compreensão da doutrina da criação *ex nihilo* em alguns excertos das obras de

Agostinho, a fim de salientar os pontos que influem diretamente em sua elaboração filosófica sobre o mal e a própria concepção de Deus como Sumo Bem, Criador de tudo o que existe (inclusive da matéria). Por sua vez, a perspectiva criacionista é elaborada por Agostinho “em diálogo com as concepções tanto dos maniqueus como dos platônicos” (WILLIAMS, 2018, p. 299), visto que, como tem sido abordado neste trabalho, esse é o solo conceitual em que floresce o fazer filosófico-teológico de Santo Agostinho, aproximando-se e afastando-se em determinados pontos de cada um desses movimentos, tendo então, como baliza, a verdade da Revelação nas Sagradas Escrituras.

No capítulo VII das “Confissões”, o problema do mal é conjugado com a teoria da criação, pois, se o Criador é bom, toda a criação deveria, necessariamente, ser boa⁹. Porém, o que Agostinho percebe (ao menos num primeiro momento), é a não correspondência entre tais pressupostos: “Mas quem me criou? Não foi o Deus, que não somente é bom, mas é ele a própria bondade? Como explicar que a minha vontade tenda para o mal e não para o bem?” (AGOSTINHO, 1997, p. 109). A essa altura, estava ainda em diálogo com o maniqueísmo, acercava-se de certo ceticismo, e estava prestes a ler os escritos neoplatônicos; não era evidente a nulidade substancial do mal, e o movimento livre da vontade não era compreendido claramente. A seguinte passagem das “Confissões” expõe a ligação intrínseca entre o problema da procura pela origem do mal e a concepção de Deus como Criador supremo de tudo que há, já deixando entrever a discussão a respeito da eternidade ou da criação da matéria a partir do nada absoluto:

Ele é certamente o sumo bem, e as criaturas são bens menores. Mas criador e criaturas, todos são bons. De onde então vem o mal? Porventura da matéria que ele usou? Haveria nela algo de mal, e Deus, ao dar-lhe forma e ordem, teria deixado algo por transformar em bem? E por que teria procedido dessa maneira? O Onipotente teria sido impotente para convertê-la, de modo que nela não permanecesse mal nenhum? Enfim, por que empregou essa matéria, ao invés de usar sua onipotência para reduzi-la ao nada? (AGOSTINHO, 1997, p. 110).

Tratar da questão criacionista envolve distinguir como se entende a matéria, se ela é eterna (como alguns filósofos gregos e os maniqueus entendiam), ou se ela foi

⁹ Na obra “A verdadeira religião”, Agostinho traz novamente esta essa ideia do Ser de Deus como a causa de todo ser vivente: “Não existe nenhum ser vivo que não venha de Deus, porque ele é, na verdade, a Suma vida, a fonte mesma da vida” (AGOSTINHO, 2002, p. 36).

criada a partir do absoluto nada (como compreende a revelação bíblica desde o Gênesis), debatendo também se a criatura é da mesma substância de Deus ou se é de natureza diversa. A respeito da afirmação anterior, contribui Erculino (2014, p. 7) com a seguinte explanação sobre a cosmologia agostiniana: “Deus criou a matéria boa a partir do nada e deu a ela a Forma de acordo com seus pensamentos – sendo o pensamento divino inteira perfeição e bondade, assim como sua vontade”. Em consonância, Fleteren (2018, p. 649) corrobora dizendo que, na concepção agostiniana, “diferentemente do que é a matéria na filosofia grega, a *ύλη* não é um princípio eterno, também foi criada por Deus[...]”. Ainda sobre essa problemática, Costa e Brandão (2007, p. 8) situam do seguinte modo a questão ante outras perspectivas filosóficas:

Segundo Agostinho, Deus com o atributo da Onipotência, criou não de uma matéria pré-existente, como defendida por Aristóteles com sua doutrina da educação da matéria pela ação do Movedor Imóvel, nem tampouco por emanção, defendida por Plotino, mas do nada. A criação do nada, no latim *ex nihilo*, não deve ser entendida como criação a partir de um nada substancial, como se o nada fosse alguma coisa. Mas criação a partir do não-ser absoluto, sem precisar de matéria pré-existente.

Para Santo Agostinho, a questão se concentrava em duas possibilidades distintas para a origem do mundo: “ou Deus o criou do nada, ou tirou-o de sua própria substância” (GILSON, 2010, p. 357-358). A segunda hipótese (relativamente próxima ao que postulavam os maniqueus), mostra-se irreal, visto que, se a criatura compartilha da substância divina, se concluiria que parte de Deus poderia estar sujeita às mutações e corrupções do devir do mundo sensível. No entanto, Deus é livre de modificações, pois é perfeito, e aquilo que é perfeito por definição não se aperfeiçoa nem se deteriora. A constante mutabilidade e transformação da matéria atesta a assertividade da primeira proposição, porque se a criatura fosse consubstancial ao seu Criador seria imutável e imóvel, livre de todo movimento e corrupção. Dessa forma, seguindo o argumento de Gilson (2010, p. 358):

Deus não é como um artesão que, considerando uma forma qualquer em seu pensamento, a impõe à matéria que ele tem à sua disposição (argila, pedra, madeira etc.). Ao contrário, as diversas matérias que o artesão humano encontra à sua disposição, Deus foi quem as fez. O que o ato criador significa é, portanto, a produção do ser daquilo que é, e essa produção é possível unicamente para Deus, porque somente ele é o Ser: *quid enim est. Nisi quia tu es?* Assim, sem qualquer matéria preexistente, Deus quis que as coisas fossem e elas foram; isso é precisamente o que se denomina criar *ex nihilo*.

Nos últimos livros das “Confissões”, Santo Agostinho se dedica a fazer uma exegese dos primeiros trechos do Gênesis¹⁰, elaborando uma interpretação do relato da criação explicando o sentido por detrás da letra. Nessas explicações, Agostinho se detém na significação de termos como: as trevas, o abismo, a terra invisível e informe, a matéria, e no princípio. No texto, é ressaltada a beleza e a ordem do todo criado, seu autor Uno – o próprio Deus – e os significados alegóricos e espirituais dos seis dias do relato do Gênesis. Para Agostinho, a grande motivação do ato criador é a pura bondade de Deus: “Foi pela tua bondade que a criatura recebeu a existência” (AGOSTINHO, 1997, p. 242). Nesse texto se confirma a concepção de Agostinho sobre a diferença substancial da criatura e do Criador, pois a criação foi “tirada” do nada, e o nada não faz parte do Ser, conforme a seguinte passagem:

Também me disseste, Senhor com voz forte aos ouvidos da alma, que todas as naturezas e substâncias que não são o que és, mas existem, foram criadas por ti. Só o nada não provém de ti, nem os movimentos da vontade tendentes a se afastarem de ti – que existes – para irem rumo aos seres inferiores. Esse afastamento, com efeito, é pecado, e não há pecado que possa prejudicar-te ou perturbar a ordem de teu império, seja nas criaturas mais altas, seja nas ínfimas [...] (AGOSTINHO, 1997, p. 224).

Enquanto criação de Deus tirada do nada, a matéria não poderia estar ligada substancialmente ao mal, o que já contrapõe em certo sentido a concepção neoplatônica, porquanto Plotino “alegava ser a matéria essencialmente má, e a responsável pelo mal” (ASSIS, 1996, p. 16), como se viu na última seção, pois a materialidade seria o resultado mais distante das processões do Uno. Para Agostinho (1997, p. 222), a matéria difere de Deus, “tanto mais longe estão de ti, quanto mais diferem de ti”, mas provém da intenção bondosa por detrás da criação. Assim, ela não pode ser identificada com um mal radical ou o mal por estar mais distante hierarquicamente do Ser: é boa enquanto criação de Deus e por receber um grau determinado de ser. Isso é o que lemos:

Tu no princípio que procede de ti, na tua Sabedoria nascida da tua substância, do nada criaste alguma coisa. Fizeste o céu e a terra, mas não da tua

¹⁰ Sobre alguns outros comentários de Agostinho interpretando o relato da criação, Carvalho (1992, p. 31) levanta as seguintes considerações sobre o tema: “Ora, Agostinho, no seu *Comentário literal ao Gênesis* (11, 13 sg., 17 -18) afirma que ‘tudo o que existe, na medida em que é substância, é bom e provém necessariamente do Deus verdadeiro do qual todo bem é. Mesmo o demônio é bom pelo facto de ser’. Ou, na *Cidade de Deus* (19, 13): ‘Uma natureza que não tenha em si nenhum bem não pode existir’ – teses que encontraremos n’A *Natureza do Bem*”.

substância, pois assim teriam sido iguais ao teu Filho unigênito, e, portanto, iguais também a ti. E não seria absolutamente justo que fosse igual a ti aquilo que não veio de ti. Por outro lado, nada havia fora de ti, de onde pudesses criar, ó Deus, Trindade uma e Unidade trina. Por isso, criaste do nada o céu e a terra, duas realidades, uma grande outra pequena. Só tu existias, e nada mais (AGOSTINHO, 1997, p. 222).

Agostinho consegue exprimir o cerne de sua doutrina em uma passagem, expõe seu pensamento sobre a criação *ex nihilo*, da não consubstancialidade da matéria com Deus e da finitude da mesma, não concordando com a concepção da matéria eterna, como pensava Platão no Timeu, embora para Copleston (2021, p. 553), “independentemente da leitura que Agostinho fizesse de Platão, o fato é que esta doutrina é-lhe essencial para assentar a supremacia de Deus e a dependência do mundo. Tudo quanto é tem o seu ser de Deus”. Santo Agostinho afirma que “do nada foram criadas por ti, não da tua substância; não de alguma matéria não tua que existisse antes de ti, mas de matéria concreta, criada por ti ao mesmo tempo que lhe deste uma forma” (AGOSTINHO, 1997, p. 272). A asserção anterior é reforçada por Mendes (2020, p. 27), em um estudo sobre o problema do mal na reflexão agostiniana: “O problema não está na matéria. A criação como um todo orgânico é muito boa, aquilo de que a filosofia agostiniana trata é o grau de ser das coisas criadas”, pois esse é distribuído de diferentes modos por Deus ao estabelecer uma hierarquia ordenada em sua criação.

Tem-se, por conseguinte, na perspectiva de Agostinho, um olhar positivo diante do todo criado, material e espiritual. Deus, o autor eterno, observa da eternidade a criação temporal e vê que tudo é bom, pois estabeleceu uma hierarquia ordenada para a qual distribuiu um grau de ser à cada criatura, “porque não as criastes todas iguais, cada uma em particular existe porque é boa, e tomadas em conjunto, são muito boas” (AGOSTINHO, 1997, p. 117). Isso elimina a possibilidade do mal ontológico, como conclui Agostinho (1997, p. 117): “aquele mal, cuja origem eu procurava, não é uma substância. Porque se o fosse, seria uma bem. Na verdade, ou seria substância incorruptível, e, portanto, um grande bem”. Consonante a tal conclusão, assim afirma Gilson (1995, p. 152):

Notou-se sem dúvida o otimismo metafísico em que essa doutrina da criação se inspira. Por mais profundamente que tenha sofrido a influência do platonismo, Agostinho não admitiu um só instante que a matéria fosse ruim, nem que a alma fosse unida ao corpo em castigo do pecado. Uma vez liberto do dualismo gnóstico dos maniqueístas, nunca mais tornou a cair nele.

Dessa forma, com a contribuição da doutrina da criação *ex nihilo*, Santo Agostinho orienta seu pensamento à uma perspectiva diversa tanto da substancialidade do mal (como postulava o materialismo radical de Mani) como da metafísica plotiniana, que situa a matéria como um quase não-ser (fonte e possibilidade para o mal), apesar de essas duas correntes de pensamento permanecerem como “vestígios” nas obras de Agostinho. Dessa forma, acercando-nos da negação ontológica do mal, devido à rejeição de um duplo princípio para a realidade e ao situar a matéria como parte da criação *ex nihilo*, ainda assim, o mal permanece como uma “realidade”, ou um fenômeno, perceptível pelos homens. Por isso, nas seções seguintes tratar-se-á, a partir da argumentação de Evódio e Agostinho no “Livre-arbítrio”, como racionalmente se pode chegar à concepção de Deus como o Sumo Bem, distribuidor dos diversos graus de ser e como a degeneração dos bens se deve ao movimento da vontade ao se afastador do Ser.

2 O ARGUMENTO METAFÍSICO

“Em meu coração dediquei-me a conhecer, a raciocinar e a pesquisar a sabedoria e a reflexão, para reconhecer o mal como algo insensato e a insensatez como uma tolice”.
(Ecl 7, 26)

2.1 A EXISTÊNCIA DE DEUS: A VERDADE, O SER E O BEM

Para o escopo ontológico do presente trabalho, é oportuno verificar a compreensão agostiniana de Deus como o Ser, o Sumo Bem e a Verdade transcendente a toda mutabilidade, como apresentado no livro *De libero arbitrio*. Tal tratamento da questão também se alinha ao que é proposto por Gilson (2010, p. 271), pois toda a consideração do Bem e do mal “depende essencialmente da metafísica, pois a vontade humana é apenas um fragmento da ordem universal. Para resolvê-lo é necessário partir da consideração do ser”. Assim, no primeiro momento deste capítulo, caminhar-se-á de modo similar pela senda percorrida por Evódio no livro segundo da referida obra, em que Agostinho o guia em um diálogo a fim de expor sua demonstração da existência de Deus¹¹ e que, segundo Copleston (2021, p. 547), constitui “a prova central da existência de Deus formulada por Agostinho, e a sua favorita, fosse a que parte do próprio ato de pensar, fundando-se, assim, numa experiência interior”. A inserção desse argumento na problemática examinada se dá:

[...] como forma de complementar a análise de Agostinho sobre a questão do mal e da liberdade humana, por meio da existência de um Deus verdadeiro, que se aceita por meio da fé, mas que, contudo, é necessário demonstrar, agora, pela razão (MARTINS, 2009, p. 81).

Através de uma ascensão até o mais alto grau de ser (aquela realidade superior ao que há de mais elevado no homem), graças a uma divisão tripartida dos seres (a hierarquia ordenada estabelecida no cosmos), os dois interlocutores se propõem a averiguar pela via da razão aquele dado indubitável da fé que Agostinho não cogitou

¹¹ Boehner e Gilson (2012, p. 157) chamam atenção para a natureza dessa prova agostiniana: “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. Agostinho não prova a necessidade da existência de Deus: contenta-se com chamar a atenção para o fato de sua existência”.

duvidar¹²: a existência de Deus. Nas “Confissões”, quando fala da confiança que aumentara e passara a depositar nas Escrituras, pode-se ouvir de Agostinho que, apesar dos extravios intelectuais durante seus estudos e de sua busca pessoal pela Verdade, a existência de Deus não foi algo duvidoso para ele:

E isso se adequava tanto melhor à minha crença, quanto é certo que nenhum argumento, por mais capcioso que fosse, de tantos filósofos que discordavam entre si, cujos livros estudei, tinham podido arrancar do meu coração a fé na tua existência, apesar de ignorar o que eras e desconhecer que o governo das coisas humanas pertence a ti. Na realidade, a esse respeito era a minha fé ora mais forte ora mais fraca. Mas sempre acreditei que existes e que cuida de nós, embora não soubesse que ideia devesse ter de tua natureza, ou que caminho nos levaria ou reconduziria a ti (AGOSTINHO, 1997, p. 95).

Na composição do “Livre arbítrio”, a demonstração da existência de Deus se dá devido à falta de concretude no conhecimento de Evódio sobre a doação de todos os bens da parte do Criador e de sua existência, “não que não tenha compreensão sobre isto, mas que não a tem plenamente e, por isso, sua afirmação é feita com base na fé inconcussa que possui” (JORDÃO, 2018, p. 57), a despeito de sua fé em Deus pela autoridade dos textos da Revelação. Dessa forma, para cumprir o objetivo pretendido no diálogo, “saber e entender aquilo em que cremos” (AGOSTINHO, 1996, p. 57), Agostinho e Evódio procuram evidências racionais para a existência de Deus, a fim de constatar a procedência divina de todos os bens.

Tal empenho racional é característico da fé no pensamento agostiniano. Isso posto, pode-se dizer que “uma fé inabalável não dispensa a razão de exigir argumentos evidentes” (GILSON, 2010, p. 35), como ressalta o comentador em consonância com Santo Agostinho (1996, p. 57), pois, “não se pode considerar como encontrado aquilo em que se acredita sem entender. E ninguém, se torna capaz de encontrar a Deus se antes não crer no que há de compreender”. De modo especial, essa deficiência de compreensão, da parte de Evódio, concentrava-se na vontade livre como um dom para que o homem faça e viva no bem, embora abra a possibilidade corrente de, por meio da vontade, praticar atos maus. Por conseguinte, em suas próprias palavras, “se é incerto ela nos ter sido dada, para agirmos corretamente,

¹² De acordo com Gilson (2010, p. 31): “De início, está claro que para santo Agostinho a idéia de Deus é um conhecimento universal e naturalmente inseparável do espírito humano. Contudo, se nos esforçamos para definir sua característica, ela se oferece a nós sob um aspecto contraditório, pois o homem não pode ignorá-la, mas, ao mesmo tempo ele não pode compreendê-la, de modo que ninguém conhecerá Deus tal como ele é, e, contudo, ninguém pode ignorar sua existência”.

tampouco é certo que seja um bem ela nos ter sido dada. Por aí, não é igualmente certo que seja Deus o doador” (AGOSTINHO, 1996, p. 56), da vontade livre como meio de se fazer o bem.

Assim, o “ponto de partida desta prova está na apreensão de verdades necessárias e eternas pela mente [...]” (COPLESTON, 2021, p. 547). Todavia, para avançar na investigação, os dois interlocutores adotam as seguintes regras: “1º) aquilo que inclui certas outras perfeições, sem estar incluído nelas, é mais perfeito que estas; 2º) aquilo que julga de outras coisas é mais perfeito que as coisas sujeitas ao seu julgamento” (BOEHNER; GILSON, 2012, p. 154). Desse modo, o início da demonstração, conforme a opção de Agostinho, configura-se na fundamentação segura de uma verdade manifesta, que segundo Mattos (2013, p. 62), começa “com o chamado cogito agostiniano, de uma verdade imediatamente evidente e de ordem espiritual”, sem chance de equívoco racional, a partir da qual se poderá construir todo o edifício argumentativo que ascenderá à Deus:

O primeiro passo de sua razão será afirmar-se a si mesma provando que é possível saber de alguma coisa. Assim, antes de estabelecer a certeza da existência de Deus, Agostinho estabelece a possibilidade da certeza em geral, e o faz ao apoderar-se da primeira de todas as certezas, aquela que as dúvidas mais extravagantes dos cétricos não poderiam abalar: sua própria existência (GILSON, 2010, p. 35).

Agostinho faz uso do funcionamento da dúvida para comprovar a evidência da existência via o pensamento, como exemplifica o trecho a seguir: “[...]eu te perguntaria, primeiramente, se existes. Ou, talvez, temas ser vítima de engano ao responder a essa questão? Todavia, não te poderias enganar de modo algum, se não existisses” (AGOSTINHO, 1996, p. 58). Para que fosse possível o engano na afirmação da existência de si mesmo, seria preciso “[...] um eu que se enganasse, e neste passo, com efeito, estaria ratificada a evidência da própria existência” (SILVA, 2020, p. 21), tornando a existência evidente ao pensamento.

Amparada por aquela certeza primeira, da consciência da própria existência, a inquirição se desenvolve no estabelecimento de três realidades perceptíveis pelos homens, nomeadamente, o ser, o viver e o compreender, pois o homem “não se apreende somente como sendo, ele se sabe vivente; e como para saber que é e que vive é necessário conhecer [...]” (GILSON, 2010, p. 36). O homem, por ser racional, apreende e distingue essa tríade de perfeições, conseguindo ainda perceber a

hierarquia entre elas e o modo como na natureza elas estão distribuídas. Evódio traz o exemplo da pedra, que existe, mas não vive; dos animais, que existem e vivem, mas não raciocinam; e do homem, o vivente racional capaz de refletir sobre si mesmo. Tal análise e conseqüente distinção não é arbitrária, pois “Agostinho pretende não apenas alistar instâncias constatadas pelo exercício racional, mas especialmente organizá-las para possibilitar o movimento ascendente que estabeleceu para chegar até Deus” (JORDÃO, 2018, p. 158). Portanto, no raciocínio de Evódio:

[...] o ser que possui essas três realidades é melhor do que aquele que não possui senão uma ou duas delas. Porque, com efeito, o ser vivo por certo também existe, mas não se segue daí que entenda. Tal é, como penso, a vida dos animais. Por outro lado, o que existe não possui necessariamente a vida e a inteligência (AGOSTINHO, 1996, p. 58).

Semelhante exposição é seguida por uma investigação epistemológica sobre os sentidos (que extrapola os limites do presente trabalho), como ocorre nas sensações, e sobre a faculdade do sentido interior dentro da alma. Porém, ainda em nosso intento, é relevante perceber o papel proeminente da faculdade racional, pois a “intelecção não só julga sobre o que é da ordem dos sentidos externos como também da ordem do sentido interior” (MARTINS, 2009, p. 85), consonante ao que diz Jordão (2018, p. 159), já que a “razão é dotada de distinção nesta hierarquia, pois não se encontra algo na natureza do homem que julgue ou exerça uma atividade governadora sobre ela: é pela própria razão que o homem percebe que possui uma razão”. As asserções anteriores são respaldadas pelo próprio Agostinho (1996, p. 61): “[...] acaso essa razão compreende a si mesma por meio de outra faculdade que não seja ela mesma? Saberias que possuis razão, caso não percebesses a mesma razão?”, pois é ela que distingue as sensações, percebe o sentido interior e a si mesma:

Com efeito, para todas as realidades inferiores a ela: os corpos, os sentidos exteriores e o próprio sentido interior, quem, pois, a não ser a mesma razão nos declara como um é melhor do que o outro, e o quanto ela mesma ultrapassa-os a todos? E quem nos informará sobre isso a não ser a mesma razão? De nenhum modo poderia fazê-lo, se tudo não estivesse submetido a seu juízo (AGOSTINHO, 1996, p. 64).

Nessa via ascensional, o homem se encontra no cume da hierarquia, por ser uma natureza que existe, vive, e compreende essas realidades¹³. Dessa maneira, se for evidente a existência de algo acima da razão humana, por certo isso poderia ser tomado como Deus, como interroga Agostinho (1996, p. 65): “se não encontrasses nada acima de nossa razão a não ser o que é eterno e imutável, hesitarias chamá-lo de Deus?” Pois, se o conhecimento intelectual de uma realidade superior é possível, ele deve ser superior ao devir do mundo sensível, à mutabilidade dos corpos dos seres vivos, e até mesmo à razão, porque nem sempre ela atinge a verdade, “por vezes a atinge e por vezes, não” (AGOSTINHO, 1996, p. 65)¹⁴. Isso decorre da inconstância tanto dos objetos exteriores percebidos pelo homem, como da própria mudança ocorrente nele, em seu aparelho perceptível¹⁵.

Eis o momento do salto transcendental da razão para alcançar algo mais elevado que ela, capaz de julgá-la, visto que ela se encontra como a realidade mais excelente da alma humana, pois “o que julga de outro, sem ser julgado por ele, é superior e mais perfeito que este outro” (BOEHNER; GILSON, 2012, p. 155). Tal forma de conhecimento deve ser comum a todos os seres dotados de razão, faculdade superior às percepções sensíveis exclusivas daqueles que as percebem (como o paladar e o tato), e, apesar de ser acessível a todos os que raciocinam, quando é usada não perde nenhuma de suas qualidades, permanecendo inalterável. Agostinho interroga Evódio se tal objeto existe, o qual responde da seguinte maneira:

Eu vejo muitas coisas dessa natureza. Basta lembrar a razão e a verdade dos números. Apresentam-se à ela todos os que raciocinam, de tal forma que aqueles que fazem cálculos, cada um baseado em sua própria razão e inteligência, esforçam-se para adquiri-la. Uns conseguem-no mais facilmente, outros mais dificilmente; outros ainda não o conseguem de modo algum. Todavia, ela mostra-se igualmente a todos os que são capazes de captá-la.

¹³ No livro “A verdadeira religião”, uma concepção similar pode ser percebida quando o hiponense diz que é “lei da natureza que a substância viva tenha prioridade sobre a substância sem vida. Ninguém contesta que os animais irracionais vivem e sentem. Do mesmo modo é aceito ser superior a eles a alma humana. Não pelo fato de ela perceber o sensível, mas pelo poder que ela tem de julgar” (AGOSTINHO, 2002, p. 55).

¹⁴ A mesma ideia é apresentada no “A verdadeira religião”: “Se a alma racional julga conforme as suas próprias normas, não haverá nenhuma natureza que lhe seja superior. Todavia, vemos que ela é evidentemente mutável, pois ora é douta, ora ignorante. Julga tanto melhor quanto mais for instruída” (AGOSTINHO, 2002, p. 56).

¹⁵ Sobre a instabilidade do conhecimento sensível, afirma Silva (2020, p. 24): “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*”.

E quando alguém a percebe, ninguém a transforma nem a converte em si mesmo, como se fosse algum alimento. E caso alguém se engane a seu respeito, ela não fica desvirtuada. Permanece em toda sua verdade e integridade (AGOSTINHO, 1996, p. 69).

Assim, as leis dos números e as verdades matemáticas se apresentam a todos os homens, apesar dos números serem apreendidos pelas sensações em um primeiro momento, superam-nas; isto é: “a razão [...] é imutável (não sofre alterações quando é sentida pelas diferentes pessoas a quem está disponível) e incorruptível (mesmo diante de eventuais erros daqueles que os utilizam, permanece íntegra)” (JORDÃO, 2018, p. 160). Por isso, a respeito dos números pode-se dizer que se encontram no espírito as leis evidentes que os regem e permitem a consonância de todos quanto a eles. “Em outros termos, o objeto da matemática transcende os sentidos” (BOEHNER; GILSON, 2012, p. 155), e, ainda segundo o Hiponense, “[...] todo aquele que reflete sobre a verdadeira noção de unidade constata que ela não pode ser captada pelos sentidos corporais” (AGOSTINHO, 1996, p. 70).

Para o nosso filósofo, no mesmo plano das verdades matemáticas está a sabedoria almejada por todos os homens e por todos os filósofos, pois ainda “que homens distintos possam ter conceitos distintos sobre o que é o sumo bem (*summum bonum*), isso não exclui a possibilidade de que a sabedoria da qual se utilizam para buscá-lo seja única e comum” (JORDÃO, 2018, p. 160). Isso é possível justamente porque, como o número, os ideais de sabedoria e de felicidade estão inscritos no espírito humano (BOEHNER; GILSON, 2012), e as próprias Escrituras testemunham tal realidade, como cita o filósofo, de acordo com a tradução grega dos Setenta: “Explorei, igualmente, o meu próprio coração para conhecer, examinar e escutar a sabedoria e o número” (AGOSTINHO, 1996, p. 72). Sobre a evidência dessas verdades imutáveis comuns a todos, assim diz o Hiponense:

Consequentemente, de modo algum poderias negar a existência de uma verdade imutável que contém em si todas as coisas mutáveis e verdadeiras. E não poderás considerar como sendo tua ou como exclusivamente minha, nem de ninguém. Pelo contrário, apresenta-se ela e oferece-se universalmente a todos os que são capazes de contemplar realidades invariavelmente verdadeiras (AGOSTINHO, 1996, p. 78).

Assim, a sabedoria é igual “a verdade, na qual se contempla e se possui o sumo Bem” (AGOSTINHO, 1996, p. 72), e o número, podem ser considerados como uma realidade única e eterna, dirigindo-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” (SILVA, 2020, p. 27), evidenciando a existência de verdades imutáveis, superiores à razão e reguladoras da mesma, comuns a todos e agindo “como um mestre interior, que torna melhor todos aqueles que a contemplam” (MATTOS, 2013, p. 69)¹⁶. Tal constatação atende às premissas anteriores, de modo que aquilo que julga é mais elevado que o que é julgado, e que, se encontrássemos uma realidade acima da razão, esta poderia ser considerada divina. Eis porque a existência das verdades matemáticas e da sabedoria atestam a realidade da existência de Deus:

A verdade é, pois, sem contestação superior e mais excelente do que nós, porque ela é uma 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 (AGOSTINHO, 1996, p. 82).

De acordo com Ayres (2019, p. 881), a identificação do Ser com a Verdade é a herança neoplatônica mais assimilada por Agostinho em suas leituras, percebendo “Deus enquanto luz imutável da Verdade, que brilha na alma e além dela”. Consoante ao argumento ontológico oferecido por Agostinho, e em conformidade com a busca de Evódio, se alcança a noção de Deus como a realidade na qual se reúnem “tanto uma categoria ontológica — o Ser Supremo, a Verdade transcendente — quanto uma categoria de valor — o sumo Bem” (SILVA, 2020, p. 27), superior à razão ao mesmo tempo em que se faz acessível a todos os homens. Na seção seguinte se dará prosseguimento à averiguação de que todo ser provém de Deus e, fundamentado nessa origem, é um bem, por ser constituído de ordem, medida e número.

2.2 A CRIAÇÃO: DO NADA PARA O SER

Com respaldo nas passagens do “Livre-Arbítrio” e, posteriormente, de trechos extraídos das “Confissões”, perceber-se-á a vinculação ontológica existente entre o Ser e os seres, ou seja, entre o Criador e sua criação, reafirmando o caráter positivo da existência contingente justamente por ser criada pelo Sumo Bem e dele depender

¹⁶ Uma conclusão análoga é expressa no seguinte trecho do *De vera religione*: “[...] é incontestável que aquela natureza imutável que se acha acima da alma racional é Deus. Aí se encontra a primeira vida, a primeira essência. Aí está a primeira Sabedoria. É a Verdade imutável, justamente chamada a lei de todas as artes e a Arte do onipotente Artífice” (AGOSTINHO, 2002, p. 58).

para subsistir, pois, como o filósofo expõe em “A natureza do Bem”: “[...] todas as coisas boas, quer grandes ou pequenas, em qualquer dos seus graus, não podem existir senão por Deus e toda a natureza, enquanto natureza, é um bem” (AGOSTINHO, 1992, p. 37). Tal vinculação não consiste em uma consubstancialidade da criatura com Deus¹⁷, já que, como vimos no primeiro capítulo e como também esclarece Erculino (2014, p. 6), “Deus não gerou as coisas, nem fabricou o mundo: Ele criou. A geração de algo deriva da substância de quem cria; a fabricação de algo se dá a partir da matéria já existente; e a criação das coisas ocorre a partir do nada”, o que ressalta o bem que é existir, pois ser só é possível porque o Bem, a Forma por excelência, confere medida, número, ordem e forma à criação, sustentando-a no devir do tempo:

Portanto, sejam quais forem os seres mutáveis que vês, não os podes perceber, nem pelos sentidos corporais, nem pela aplicação do espírito a não ser que eles recebam certa perfeição própria dos números, sem a qual recairiam no nada. Logo, não duvides que existe uma forma eterna e imutável, em virtude da qual esses seres mutáveis não se desfazem, mas antes, com seus movimentos compassados e grande variedade de formas compõe uma espécie de poemas temporais (AGOSTINHO, 1996, p. 86).

Na reflexão agostiniana, o “Supremo Bem, acima do qual nada existe, é Deus” (AGOSTINHO, 1992, p. 37), e toda a compreensão da realidade se constrói sob a ótica de uma ontologia onde Deus é o Ser, a Verdade e o Bem imutável, dando-se no entendimento da relação entre o Criador e a criatura, entre o Ser por excelência e aquilo que é por ter nele a sua fonte, sua origem, pois “a descoberta do Ser por Agostinho inclui também a descoberta da criação dos seres pelo Ser mesmo, de quem os primeiros se esqueceram” (AYRES, 2019, p. 881). Na argumentação agostiniana, a imbricação do Bem, da imutabilidade e da perfeição em Deus são dados axiomáticos quando se reflete sobre o Ser, pois:

Deus é, por definição e em virtude das provas que estabelecem sua existência, o soberano bem. Sendo o bem supremo, não há nenhum bem acima ou fora dele. Assim, Deus não pode mudar uma vez que, não havendo qualquer bem a ser adquirido, ele não tem nada a perder nem a ganhar. Isso

¹⁷ Tal concepção também pode ser encontrada na obra “A natureza do Bem”, expressa nos seguintes termos: “Todos os outros bens têm nele a sua origem, mas não participam dele. O que é da sua natureza é ele mesmo; as coisas que foram criadas têm nele a sua origem, mas não são o que ele é. Por conseguinte, se só ele é imutável, todas as coisas que criou, pelo fato de as criar do nada, são mutáveis. Porque ele é tão onipotente é que pode fazer do nada, do que de facto nada é, coisas boas, grandes e pequenas, celestes e terrenas, espirituais e corpóreas” (AGOSTINHO, 1992, p. 37).

é o que exprimimos dizendo que Deus é imutável e eterno (GILSON, p. 271-272).

Por sua vez, as criaturas são mutáveis e não subsistem em si mesmas. Sua existência é conferida por Deus quando Ele atribui a elas o que Agostinho denomina como ordem, medida¹⁸ e número. De acordo com a elucidação de Moreschini (2013, p. 467), essa “tríade aparece no *Livre-arbítrio* (II 16, 41-42; 20, 54): as coisas existem porquanto possuem essas três qualidades, ao passo que o mal e a imperfeição dependem da condição de criatura”, enquanto não iguais a Deus e criadas do nada, porém, perfectíveis. A proveniência de todos os seres da parte do Ser e a mutabilidade perfectível das criaturas aparecem claramente no seguinte trecho da referida obra:

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 três elementos, nele nada restará, absolutamente. Porque, mesmo se nele permanecesse um começo qualquer de perfeição, desde que aí não encontres mais a medida, nem o número, nem a ordem: visto que em toda parte onde se encontrarem esses três elementos existe a perfeição plenamente realizada – tu deverias retirar mesmo um início de perfeição que parecesse até ser apenas certa matéria oferecida ao artífice para que trabalhe com ela e a aperfeiçoe (AGOSTINHO, 1996, p. 93).

A presença, ainda que seja ínfima, de um desses atributos, atesta a bondade da existência da criatura. Existir é um bem, diferente do Bem pleno e imutável como Deus é, mas ordenado, distribuído e medido conforme sua sabedoria em cada ser “dado que toda natureza consiste em três perfeições, toda natureza é boa por definição” (GILSON, 2010, p. 273) – nesse caso, o termo natureza como sinônimo do ser da criatura. Logo, “se a perfeição em sua realização completa é um bem – o começo dessa perfeição já é certo bem” (AGOSTINHO, 1996, p. 93), também a perfectibilidade presente na mutabilidade aponta para a bondade da criatura, formada com medida, ordem e número, e sem a efetuação destes por meio da ação do Ser, nada mais seriam, como confirma a seguinte passagem do “*Livre-arbítrio*”:

¹⁸ Ainda conforme o comentário de Moreschini (2013, p. 466), a “noção de unidade e medida deriva de Platão e dos pitagóricos. Nas *Leis* de Platão, o deus, na polêmica com Protágoras, é chamado de ‘medida de todas as coisas’, mas no mesmo contexto se diz que o homem, por ser amigo de deus, deve ter medida. Já em Platão, portanto, estão presentes as duas acepções, ontológica e ética, do termo ‘medida’. A unidade é princípio, de ser, de conhecimento e de valor, coincide com a ideia do Bem e é definida, na *República* e no *Filebo*, limite e medida”.

Contempla o céu, a terra, o mar e todos os seres neles contidos, brilhando nas alturas ou rastejando a teus pés, voando ou nadando. Todos possuem beleza, porque têm seus números. Suprima-os e eles nada mais serão. Logo, de onde vêm eles, a não ser daquele de onde procede todo número? Visto que o ser que neles está não existe a não ser na medida que realiza os números que possui (AGOSTINHO, 1996, p. 85).

No livro “A verdadeira religião”, Agostinho diz que todo o espetáculo da natureza “não é feito para exercermos sobre ele vã e transitória curiosidade, mas para nos elevar gradualmente até as realidades imperecíveis e permanentes” (AGOSTINHO, 2002, p. 55). Sobre as três qualidades constituintes e conferidas por Deus ao todo de sua bela criação, esquematiza Gilson (2010, p. 272): “Se essas três perfeições forem grandes, a criatura que as possui será um bem grande; se forem modestas, essa criatura será apenas um bem pequeno; se forem nulas, a criatura não será nenhum bem”. Isso de tal modo que, se faltar o mínimo de ordem, medida e número¹⁹, não há ser que subsista, pois, “se acontecesse a supressão total do bem, o que restaria não é um quase nada, mas sim um absoluto nada” (AGOSTINHO, 1996, p. 93). Deus capacita o homem, por meio das leis numéricas impressas em seu interior (na razão), a perceber que tudo é constituído pelo número, é harmonioso, e convida ao conhecimento do eterno por excelência:

Efetivamente, em qualquer lugar que olhares, a sabedoria te fala pelos vestígios que imprimiu em todas as suas obras. E quando recais de novo no amor às coisas exteriores, é valendo-se da própria beleza dos seres exteriores que ela te chama a teu interior. E isso a fim de que, vendo tudo quanto te encanta nos corpos e te seduz, através dos sentidos corporais, reconheças que está repleto de números (AGOSTINHO, 1996, p. 84).

De tudo o que foi criado, em suas diversas gradações de ser, só se pode dizer que são e não são, simultaneamente, pois, “volvendo o olhar às realidade empíricas, verificamos que todas são mutáveis: tendem, sem exceção, à degeneração e ao nada” (BOEHNER; GILSON, p. 174), e tal devir atesta que a criatura é e não é, “por sua própria mutabilidade, as coisas não cessam, pois, de proclamar: não nos fizemos nós

¹⁹ Agostinho se refere uma tríade similar, ordem, modo, e espécie, na seguinte passagem do “A natureza do Bem”: “De facto, as coisas são tanto melhores quanto mais moderadas, mais especiosas e mais ordenadas forem, por outro lado, quanto menos modo, menos espécie e menos ordem têm, menos boas são. Assim, estes três aspectos, o modo, a espécie e a ordem (para não falar dos muitos outros que se demonstra dependerem desses três). esses, repito, o modo, a espécie e a ordem, são como que bens genéricos nas coisas feitas por Deus, quer no espírito quer no corpo. Por isso, Deus está acima de todo o modo, de toda a espécie e de toda a ordem da criatura. Não está acima no sentido de distância local, mas sim pelo seu inefável e singular poder, do qual provém todo o modo, toda a espécie e toda a ordem” (AGOSTINHO, 1992, p. 41).

mesmas, foi Ele que nos fez” (GILSON, 2001, p. 151). Isto posto, para Agostinho a criatura não é o Ser por excelência, “as coisas não podem ser como Deus, na medida em que não são o que Deus é enquanto Ser em si” (AYRES, 2019, p. 881), mas devem receber (ou participar) de um grau determinado de ser²⁰. Como Santo Agostinho expressa nas “Confissões”, se assim não fosse, seria reduzida instantaneamente ao nada, pois as criaturas:

Por um lado, existem, pois provêm de ti; por outro não existem, pois não são aquilo que és. Só existe realmente aquilo que permanece imutável. “Bom para mim é apegar-me com Deus”, porque, se eu não permanecer nele, tampouco poderei permanecer em mim mesmo. “Ele, imutável em si mesmo, renova todas as coisas” (AGOSTINHO, 1997, p. 116).

Assim ocorre, de acordo com o argumento do comentador, porque a criatura, feita do nada, participa não somente do Ser, mas também daquele absoluto nada, do qual Deus criou a materialidade e a forma, “logo, nas criaturas há uma falta original, que, por sua vez, engendra a necessidade de adquirir, e conseqüentemente, de mudar” (GILSON, 2010, 272). Então, a mutabilidade sem fim da criatura só encontra repouso (e preenche seu anseio infinito) no Ser eterno e perfeito de Deus. Tal afirmação encontra respaldo na seguinte passagem do “Livre-arbítrio”, em que Agostinho discorre sobre a mutabilidade humana que só recebe de Deus sua perfectibilidade, pois Ele é o verdadeiro Ser, perfeito e imóvel: “a alma e o corpo devem receber sua perfeição de outro ser [...] visto que todas as realidades que existem recairiam completamente no nada, caso fossem privadas de sua perfeição própria” (AGOSTINHO, 1996, p. 87). Isso também está expresso em “A natureza do Bem”, ao afirmar que “todas as naturezas corruptíveis não seriam propriamente naturezas se não existissem por Deus, e não seriam corruptíveis se fossem de Deus já que então confundir-se-iam com ele próprio” (AGOSTINHO, 1992, p. 47). Os conceitos acima referidos são formulados com maestria por Gilson, no livro “A filosofia na Idade Média”, clarificando essa relação Criador-criatura:

Ele é a *essentia* cuja existência os outros seres atestam, a imutabilidade que a mudança requer como causa. Ora, como dissemos, mudar é ser e não ser,

²⁰ Para não evocar uma participação na substância divina quando se usa o termo “participar”, assim explica Ayres (2019, p. 881): “A explicação dos graus de ser dada por Agostinho não repousa sobre a hipótese de que a participação no ser resulta do fato de que se partilha a substância ou a natureza de Deus [...]. Ao contrário, participamos do ser na medida em que o próprio Deus o concede à criação. A existência e a força de todas as coisas manifestam a atividade criadora contínua e gratuita de Deus”.

ou não é ser totalmente o que se é. Como o que não é verdadeiramente poderia se dar o ser? E que mais, além desse “que é verdadeiramente” poderia ser a causa disso? [...] Contudo, visto que é de Deus que elas recebem tudo o que têm de ser, não têm em si mesmas mais que sua incapacidade própria de existir, que é o não-ser; portanto, elas nada têm a ver com a sua existência; em suma, foram feitas por Deus a partir de nada, e é isso que se chama criar (GILSON, 2001, p. 151).

A criação e as criaturas são devir constante, mas em virtude de seu Criador, e enquanto existentes nele, são boas, pois “é por sua Perfeição (Forma) que puderam se formar todas as coisas que nos rodeiam, ajustarem-se e serem produzidas conforme os números próprios, de acordo com seu gênero no tempo e no espaço” (AGOSTINHO, 1996, p. 86). Então, onde e como situar o mal naquilo que foi criado bom? Para Agostinho, a possibilidade de a criatura ser corrompida não atesta a maldade da obra divina, pelo contrário, indiretamente dá testemunho de sua bondade, pois só é possível deteriorar algo que antes foi bom, “toda a natureza que pode ser corrompida é também um certo bem; na verdade, a corrupção não poderia prejudicar a não ser retirando ou diminuindo o que é bom” (AGOSTINHO, 1992, p. 45). Nem mesmo a corrupção mantém poder absoluto para reduzir ao nada a criatura, pois, mesmo deteriorada, a criatura continua existindo, e enquanto existente, só o é por conta do vínculo com o Ser – o Criador – que a sustenta. Assim, toda criação, mesmo tendendo ao nada (corrupção), é boa:

Vi claramente que as coisas corruptíveis são boas. Não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, ou se não fossem boas. Se fossem absolutamente boas, não seriam corruptíveis. E se não fossem boas, nada haveria a corromper. A corrupção de fato é um mal, porém, não seria nociva se não diminuísse um bem real. Portanto, ou a corrupção não é um mal, o que é impossível, ou – e isto é certo – tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem (AGOSTINHO, 1997, p. 117).

Assim, as criaturas, apesar de serem tiradas (criadas) do nada, são chamadas ao ser (chamadas à existência), e nem sua mutabilidade nem a possibilidade de corrupção atestam sua maldade. Como afirma Agostinho (1997, p. 117), “fora da tua criação nada existe que possa invadir ou corromper a ordem por ti estabelecida”, e mesmo as desordens e os males são reordenados e reinseridos na totalidade do cosmos para concorrer ao bem e à harmonia, pois “também o mal, tanto ontológico como o ético, é reinserido na ordem, faz parte da ordem: Deus não ama o mal, mas o leva à unidade” (MORESCHINI, 2013, p. 472). Na seção seguinte, dar-se-á continuidade ao argumento iniciado, visto que a maldade não se encontra em Deus

de nenhum modo e nem nas criaturas por Ele feitas, pelo que a análise do mal tende a afirmar a sua nulidade ontológica.

2.3 A NULIDADE ONTOLÓGICA DO MAL E O AFASTAMENTO DO SER

De acordo com o teor das passagens abordadas na seção anterior, aproximamo-nos mais nitidamente da negação ontológica do mal, visto que a existência de todas as criaturas é boa em si devido à sua proveniência – o Sumo Bem, o Ser em si – e à sua constituição – ordem, medida e número –, pois nenhum “ser é sem alguma *species*, e toda beleza pressupõe algum *modus*, e o *modus* pressupõe algo bom” (MORESCHINI, 2013, p. 471), evidenciando que até mesmo a corrupção só é possível porque acontece em um bem, as coisas “recebem o ser de Deus, mas estão atreladas ao mutável” (COPLESTON, 2021, p. 554), já que são criadas do nada, como explica a seguinte passagem da obra “A natureza do Bem”:

[...] todas as naturezas corruptíveis não seriam propriamente naturezas se não existissem por Deus, e não seriam corruptíveis se fossem de Deus já que então confundir-se-iam com ele próprio. Donde portanto, elas terem um modo, uma espécie e uma ordem, porque foram feitas por Deus, mas também não serem imutáveis, porque foram feitas a partir do nada (AGOSTINHO, 1992, p. 47).

Na mesma senda da passagem anterior, a afirmação de Lorenzetti esclarece o sentido da proposição de Agostinho na tradução que usamos acima, pois, sobre as criaturas, embora “saibamos que é por meio de Deus que elas existem, elas não são parte do ser num sentido de identidade. Evidentemente se fossem elas idênticas a Deus, já não seriam criaturas” (LORENZETTI, 2018, p. 184). Desse modo, dá-se o prosseguimento ao fio condutor do presente argumento, para esclarecer a nulidade ontológica do mal e, em seguida, situá-lo como decorrência da escolha livre. É preciso estabelecer a afirmação da bondade de Deus e de suas criaturas, como foi analisado na seção anterior, apesar da substância não ser a mesma entre o Criador e a criatura, e da última estar suscetível à corrupção das perfeições que possui. Santo Agostinho, em consonância com o cristianismo, “não está de acordo com a ideia de que possa haver outro princípio além de Deus, de onde outra natureza pudesse provir” (COYLE, 2018, p. 690); ou seja, o Sumo Bem imutável é o único princípio do Cosmos, é o “Deus, absolutamente bom, que fez todas as coisas boas. Ele é o Sumo Bem, uno, perfeito,

imaterial, eterno; não está limitado ao tempo e ao espaço” (ERCULINO, 2014, p. 5-6), no qual nenhuma corrupção ou degradação é possível, como elucida a citação a seguir:

Na realidade, ele é, verdadeiramente, porque é imutável. E toda a mudança faz com que o que era deixe de ser. Portanto ele é, verdadeiramente, o Ser imutável. As restantes coisas que por ele foram feitas, dele receberam o seu ser, segundo o seu modo próprio. Portanto, àquele que é, no grau supremo, nada pode opor-se como contrário senão o que não é. E, em consequência disto, tal como tudo o que existe por Ele é bom, tudo o que existe naturalmente também existe por ele, pois tudo o que existe naturalmente é bom (AGOSTINHO, 1992, p. 55).

Por isso, o mal, conforme essa formulação agostiniana, não pode ser outro princípio objetivo (como postulavam as seitas gnósticas)²¹, mas somente “pode existir senão como dano” (MORESCHINI, 2013, p. 471) em algum bem, como “a privação de um bem que um sujeito deveria possuir, uma falta de ser o que ele deveria ser e, por conseguinte, um puro nada” (GILSON, 2010, p. 273). Também Lorenzetti (2018, p. 186) concorda com tais proposições, quando afirma que o “mal aparece numa dimensão necessariamente relacionada ao bem, isto é, o mal só pode ser pensado a partir do bem. O mal constitui-se enquanto *privatio*”. Para elucidar esses conceitos, pode-se pensar na relação que ocorre entre a luz e as sombras, ou a fonte de calor e o frio. O que há objetivamente e substancialmente é a luz e o calor (por exemplo, o Sol ou o fogo), enquanto o frio e as sombras só surgem devido a obstáculos que impedem o alcance pleno da luz emanada ou o afastamento desordenado de um objeto dessa fonte primeira. Essa analogia encontra respaldo no livro “A natureza do Bem”, em uma passagem em que Agostinho discorre sobre a privação ôptica e diz que mesmo as “coisas obscuras têm, contudo, alguma luz já que, se dela carecessem em absoluto, seriam trevas ou ausência de luz, tal como o silêncio é uma ausência de voz” (AGOSTINHO, 1992, p. 51); e também em um trecho do livro de Evans (1995, p. 16), com as seguintes palavras: “Onde brilha a luz, não pode haver trevas. Quando vem a luz, torna-se claro que as trevas não passaram de ausência de luz. Onde existe o bem, o mal foi lançado fora; está claro que não passou de ausência de bem”.

²¹ Sobre a superação e refutação das teses maniqueístas, o comentador enfatiza que “não basta admitir que os maniqueus erraram ao considerar o mal como um ser, visto que é uma pura ausência de ser; é preciso ir mais longe e dizer que, sendo nada por definição, o mal sequer pode ser concebido fora de um bem. Para que haja um mal, é necessário que haja privação; portanto, é necessário que haja uma coisa privada. Ora, enquanto tal, essa coisa é boa e somente enquanto privada é má” (GILSON, 2010, p. 273).

Assim, visto que o Bem (a Luz) cria e confere vida ordenadamente à sua obra, tudo que é constituído por Ele é um bem, e enquanto alinhado à ordem estabelecida por Ele, encontra sua realização, de maneira análoga à dependência que existe entre a vida na Terra e a luz que provém do Sol. O Bem e a ordem são harmônicos, enquanto o mal “é uma ausência de harmonia entre uma parte da criação e uma outra, mas os elementos são todos bons em si” (MORESCHINI, 2013, p. 473). A seguinte citação auxilia na elucidação da identificação de Deus como o Bem, ordenador da vida e das criaturas, bens enquanto ordenados a Ele, porém, suscetíveis a serem corrompidos:

Deus é o bem a que todas as criaturas e todos os outros bens estão ordenados. Mais que isso, Deus é o autor de todos os bens – particularmente a medida, a forma, e a ordem – compartilhados entre as criaturas. As criaturas racionais podem ser corrompidas pelo pecado, mas isso não muda sua essência; iníquas ou não, as criaturas conservam a natureza que receberam originalmente. Essa é a expressão da imagem de Deus no homem (COYLE, 2019, p. 690).

A criação é ordenada por Deus, sua estrutura e forma são conferidas pelo próprio Ser, e se afastar delas é a condição de possibilidade para o surgimento de males (as sombras, como denominados em nossa analogia). Isso porque não “exibir essas qualidades é ser no sentido de existir, mas não para demonstrar os bens do ser na medida querida por Deus” (AYRES, 2018, p. 881). Tal distanciamento leva à não realização de um bem, pois longe de sua origem, aumenta-se a privação das qualidades conferidas por Deus, e, por conseguinte, tornam-se mais corrompidas as suas perfeições, já que o mal é a degeneração das qualidades criadas e conferidas por Deus. Os conceitos tratados até aqui sobre a corrupção das perfeições das criaturas e a privação da realização de um bem são organizados pelo comentador da seguinte maneira:

[...] o mal só pode ser a corrupção de uma das perfeições na natureza que as possui. A natureza má é aquela em que medida, forma ou ordem estão corrompidas, e ela é má somente na exata proporção do grau de sua corrupção. Não corrompida, essa natureza seria toda ordem, forma e medida, quer dizer, boa; mesmo corrompida, ela permanece boa enquanto natureza e é má apenas no tanto em que é corrompida. Essa relação do mal com o bem num sujeito é exprimida ao se dizer que o mal é uma privação (GILSON, 2010, p. 273).

Dessa forma, na ontologia agostiniana “Deus é a única essência e todas as coisas são substâncias boas, logo o mal não possui existência por si como matéria.

[...] Deus é e faz as outras coisas serem” (ERCULINO, 2014, p. 4). O Bem é identificado com o Ser, a falta de ser é identificada com a nulidade ontológica, ou seja, o mal, configura uma diminuição de um bem²², a degradação de uma das perfeições conferidas por Deus, e não subsiste em si mesmo, pois não é uma substância, e somente algo que existe pode vir a ter alguma degeneração (GILSON, 2010), como é o caso das criaturas. Tal proposição se alinha com o argumento oferecido pelo Bispo de Hipona nas “Confissões”, ao discorrer como teve a clareza de que os danos sofridos pelos bens por conta da corrupção não conseguiam eliminar totalmente a presença do bem na existência da criatura, como está expresso na seguinte passagem:

[...] privadas de todo o bem, deixariam inteiramente de existir. Se de fato continuassem a existir sem que pudessem corromper-se, seriam melhores, porque permaneceriam incorruptíveis. Mas haverá maior absurdo do que afirmar que as coisas se tornariam melhores perdendo todo o bem? Portanto, se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existem, são boas. Portanto, todas as coisas, pelo fato de existirem, são boas. E aquele mal, cuja origem eu procurava, não é substância. Porque, se o fosse, seria um bem. Na verdade, ou seria substância incorruptível, e portanto um grande bem; ou seria substância corruptível, e então, se não fosse boa, não se poderia corromper (AGOSTINHO, 1997, p. 117).

Dessa maneira, na concepção agostiniana, quando se pensa ou se menciona o mal, mesmo que não se tenha a intenção, está contida ali a ideia de que há ou houve um bem impedido – em decorrência de uma escolha – de alcançar sua plena realização, algo que faltou para ser bom e belo, pois o “mal não é somente uma privação, é uma privação que reside num bem como em seu sujeito” (GILSON, 2010, p. 273- 274). Para atuar, o mal depende e precisa inteiramente de um bem, um sujeito possuidor de medida e forma²³, a fim de agir como um parasita em algo que antes era saudável, tornando-o adoecido; ele não é ontologicamente positivo porque não subsiste em si mesmo, pois, “[...] o mal sumo não tem nenhuma medida, porque está

²² Posteriormente, Agostinho retornaria com essa concepção no livro “A natureza do Bem”, ao afirmar que quando “se trata de procurar onde está o mal, deve primeiro investigar-se o que seja o mal. Ele não é mais do que a corrupção do modo, da espécie ou da ordem natural. Assim, diz-se má a natureza que está corrompida, pois que a natureza incorrupta é boa. Mas, mesmo a natureza corrompida, enquanto natureza, é boa, só enquanto corrompida é que é má” (AGOSTINHO, 1992, p. 43).

²³ Moreschini ressalta que é possível encontrar um esboço ou ensaio dessa metafísica na obra “Várias questões, em número de 83”, pois lá “as categorias da *species* e do *modus* são pela primeira vez postas uma ao lado da outra, como dois elementos constitutivos do ser. Nenhum ser é sem alguma *species*, e toda beleza pressupõe algum *modus*, e o *modus* pressupõe algo bom” (MORESCHINI, 2013, p. 471).

privado de toda bondade. E não tendo nenhuma forma, também não tem existência” (MORESCHINI, 2013, p. 471). Portanto, o estatuto ontológico do mal é nulo, e não se configura como uma substância, como é o caso do Bem.

Tal constatação aproxima a filosofia de Agostinho de suas fonte neoplatônicas, alcançando seu intento de isentar Deus como a fonte positiva do mal; Ele, como Sumo Bem eterno e imutável, confere ordem à sua criação temporal e mutável, pois todo “ser criado, independentemente de sua natureza, deve manter-se mediante a ordem na natureza” (MENDES, 2020, p. 64) e, mesmo que ocorra um desvio da parte de sua criatura livre, de algum modo, não deixa de reordenar a fim de que se estabeleça a harmonia na totalidade do cosmos, visto que se “a coisa for totalmente corrompida, recairá no nada e deixará de existir. Assim, para Agostinho, Ser e Bem estão ligados ontologicamente; é condição de existência de um ser que ele seja um bem” (ERCULINO, 2014, p. 9). Porém, a percepção de que há males no mundo não desaparece ao se negar a existência do mal substancial: percebe-se a desarmonia, a violência, as más e torpes ações. Conforme o comentador, Santo Agostinho:

[...] não se contentou em afirmar essa tese geral, ele aplicou-a especificamente ao caso do mal voluntário, que é o pecado. Com efeito, o ato voluntário e livre pode ser assimilado por uma substância qualquer, que seja dotada de medida, de forma e de ordem. Se essas perfeições não são o que deveriam ser num ato determinado, então, ele se ocorre imperfeito, portanto, mau (GILSON, 2010, p. 274).

No próximo e último capítulo desta investigação, a análise voltar-se-á para o âmbito ético da questão do mal, já que ao “mal atribui-se então um forte sentido ético e antropológico. Isto porque deriva dos atos morais humanos” (LORENZETTI, 2018, p. 190), inclusive, a corrupção de algo bom é apenas consequência de uma escolha desordenada. Como já se pode entrever do que foi aqui exposto, a não existência de um mal ontológico para o pensamento agostiniano não exime a totalidade do mal, presente à existência. Isso porque existe “unicamente o mal moral, que é uma desarmonia, um turvamento do discernimento humano que, pelo mau uso de seu livre-arbítrio, se desvia daquilo a que deve se conduzir” (COELHO, 2013, p. 18). Situar-se-á o livre-arbítrio como aquele que torna possível a existência de um mal moral, pois, se na especulação metafísica agostiniana o mal “é a privação do ser e, portanto, a privação da bondade e da beleza, o tender ao nada, o mal é, no âmbito da ética, a livre escolha da vontade, que quer violar a ordem e rebaixar-se à realidade sensível”

(MORESCHINI, 2013, p. 472), submetendo-se às paixões e subvertendo a ordem estabelecida pelo Criador por meio do abuso do livre arbítrio e da fruição dos bens.

3 O ARGUMENTO MORAL

“Fazer o que se quer é o conceito hedonista ou infantil de liberdade. Fazer o que não se quer é o exercício maior de dizer à nossa vontade que ela tem um desejo, mas que não vamos atendê-lo”
(KARNAL, 2018, p. 36).

Até o presente momento da pesquisa, tratamos a problemática do mal sob o viés da ontologia, segundo a qual somente o Bem é substancial, e todas as suas criações são boas devido ao fato de provirem dele, o Sumo Bem, e possuírem número, medida e ordem. Tal proposição se coaduna com o pensamento de Agostinho que, com “[...] o auxílio do neoplatonismo, [...] chega à conclusão de que o mal não é substância, mas o contrário a uma substância” (BELLEI, 2010, p. 84). Logo, no plano da ontologia não há o mal. O mal seria o desvio da realização de um ser e a privação de um bem, como as sombras são ausência da luz e a doença a ausência da saúde. Igualmente, o mal não pode ser tomado como um ente igual ou criado por Deus, visto que não “há mal algum na natureza cósmica, porque ela é o resultado de uma ordem divina, isto é, de uma beleza, de uma harmonia natural e bela” (MARTINS, 2012, p. 559).

Nesse capítulo faremos o tratamento da questão sob a perspectiva humana, sem romper com o escopo dessa pesquisa, mas, ao contrário, como um desdobramento da questão investigada, pois, se o mal é “uma defecção, um nada ou uma não substância, sua origem não está no cosmos ou em Deus, mas sim no homem, onde se situa a raiz do mal moral” (BELLEI, 2010, p. 84). Assim, trataremos da maneira de agir do homem, olhando o aspecto moral e as escolhas como condição de realidade do mal no mundo, não como um ente ou uma coisa em si, mas como “deficiência da vontade ou livre-arbítrio que desvirtua a ordem divina” (ERCULINO, 2014, p. 4). A fonte do mal não seria um Deus antagonista ao Bem ou o próprio Deus benigno, mas cada ser humano que escolhe e age, por meio de seu livre-arbítrio, em uma atitude contrária ao bem e em detrimento do próprio Bem em si, causando o desvio e a privação sinalizados nos capítulos anteriores.

3.1 O LIVRE-ARBÍTRIO: UMA POSSIBILIDADE PARA O BEM E PARA O MAL

A escolha do mal implica ir contra a finalidade do dom de ser, que consiste na busca do próprio bem e da felicidade de cada ser humano (MÚGICA, 2004). Sobre a origem individual dos atos maus, atesta Agostinho (1996, p. 21) no seguinte no seguinte fragmento:

[...] o mal não poderia ser cometido sem ter algum autor. Mas caso me perguntes quem seja o autor, não o poderia dizer. Com efeito, não existe um só e único autor. Pois cada pessoa ao cometê-lo é o autor de sua má ação. Se duvidas, reflète no que já dissemos acima: as más ações são punidas pela justiça de Deus. Ora, elas não seriam punidas com justiça, se não tivessem sido praticadas de modo voluntário.

Na discussão inicial do “Livre-arbítrio”, Agostinho defende a posição de que o dom do livre querer está intimamente entrelaçado à justiça de Deus, pois ele é o Sumo Bem, mas também é a justiça perfeita. Não seria justo para com os homens se esses agissem por obrigação e sem autonomia, sem terem consciência e sem decisão livre em seus atos, em uma espécie de ação automática. Como o homem poderia alcançar a felicidade sem a autonomia e a consciência para fazê-lo? Gilson oferece pistas para esse questionamento ao dizer que é “verdade que toda liberdade encerra um perigo, mas a nossa é também a condição necessária para o maior dos bens que pode nos acontecer: a beatitude” (GILSON, 2010, p. 277).

E assim procede a justiça divina, honrando com a verdadeira felicidade aqueles homens que souberam usar de seu livre-arbítrio, optando pelo bem, e fazendo vir o castigo, como uma consequência inaugurada pela cadeia de más escolhas, que deturpam a finalidade primeira do dom da vontade, ou seja, escolher o bem. Em seus estudos, Erculino ressalta a importância do livre-arbítrio sobre a responsabilidade e autonomia de cada ser humano em seus atos:

Assim, para Agostinho, o livre-arbítrio incumbe o homem do encargo moral de seus atos, permitindo o julgamento divino. É a liberdade individual que possibilita a ação ética, a valoração moral e a responsabilidade pelo ato, cujos critérios de valoração são dados pelas diretrizes divinas (ERCULINO, 2014, p. 11).

Dessa forma, o livre-arbítrio é a condição para que o homem seja justo, feliz e honrado por suas ações. Porém, para seu interlocutor, Evódio, esses não seriam

argumentos suficientes e razoáveis para localizar o livre-arbítrio como algo bom entre as coisas que o Criador confere aos homens, acrescentando mais um obstáculo e sugerindo mais um problema para a análise do problema, pois a intensão de Agostinho era afastar Deus de alguma possível relação causal com o mal, ou seja, retirar de Deus a responsabilidade dos males que ocorrem no mundo; o livre-arbítrio como possibilidade para o mal está muito próximo de Deus, pois foi Ele quem decidiu fazer o homem com esta capacidade, de acordo com Evódio:

Mas quanto a esse livre-arbítrio, o qual estamos convencidos de ter o poder de nos levar ao pecado, pergunto-me se Aquele que nos criou fez bem de no-lo ter dado. Na verdade, parece-me que não pecaríamos se estivéssemos privados dele, e é para se temer que, nesse caso, Deus mesmo venha a ser considerado o autor de nossas más ações (AGOSTINHO, 1996, p. 45).

Após a interpelação de Evódio, a discussão se encaminha para tornar evidente dois importantes pressupostos para a compreensão da questão: a existência de Deus e a procedência divina de todos os bens. Tal argumentação foi reconstruída no capítulo anterior desta pesquisa, alcançando proximidade com as conclusões de Agostinho e Evódio, quais sejam: Deus, o Sumo Bem, existe e é a Verdade eterna; todos os seres – os que possuem existência, aqueles que vivem e existem, e aqueles que existem, vivem, e possuem a faculdade do intelecto – provêm de Deus e são constituídos com número, medida e ordem. Portanto são bens, devido ao seu autor²⁴. Para Evódio, restava questionar se a vontade livre deveria ser contada entre tais bens. Agostinho o responde da seguinte forma:

[...] deverias ter notado que também esta, a terceira, está resolvida. Pois parecia a ti, como dizias, que o livre-arbítrio da vontade não devia nos ter sido dado, visto que as pessoas servem-se dele para pecar. Eu opunha à tua opinião que não podemos agir com retidão a não ser pelo livre-arbítrio da vontade. E afirmava que Deus no-lo deu, sobretudo em vista desse bem. Tu me respondeste que a vontade livre devia nos ter sido dada do mesmo modo como nos foi dada a justiça, da qual ninguém pode-se servir a não ser com retidão (AGOSTINHO, 1996, p. 88).

²⁴ Ainda sobre essa tríptica categoria elaborada por Agostinho, Étienne Gilson explica que são nessas perfeições que a vontade livre pode atuar, tanto para realiza-las como para corrompê-las: “o ato voluntário e livre pode ser assimilado por uma substância qualquer, que seja dotada de medida, de forma e de ordem. Se essas perfeições não são o que deveriam ser num ato determinado, então, ele se ocorre imperfeito, portanto mau. Mas, aqui também, a malícia do ato está somente nisso de que ele se encontra privado; se ele não fosse nada, não estaria privado de nada” (GILSON, 2010, p. 274).

Para Agostinho, a precedente argumentação revela que na hierarquia da criação, a natureza espiritual – dotada de inteligência – é mais elevada em relação à natureza corporal e “daí se seguir que o espírito é um bem maior que o corpo” (AGOSTINHO, 1996, p. 89). Partindo do prognóstico segundo o qual todos os bens vêm de Deus, inclusive o corpo, percebe-se que no ser humano há bens no nível corporal que podem vir a ser usados de modo inconveniente, mas nem por isso deixam de ser bens. O Filósofo de Hipona dá o exemplo das mãos: “[...] vês que grande privação é para o corpo não ter as mãos, e, contudo, acontece que há quem use mal das próprias mãos” (AGOSTINHO, 1996, p. 89), usando-as em atos de crueldade ou em tantas outras espécies de ações perniciosas contra a ordem estabelecida pelo Criador, caindo na imoralidade.

Outro exemplo interessante trazido por Agostinho é os dos olhos corporais, pois com eles é possível contemplar a luz e conhecer a variedade de seres e formas presentes no mundo. Para ele, até mesmo o fato dos olhos se localizarem no topo do corpo, no ápice da fronte, é um sinal do grande bem que eles possibilitam ao homem. Entretanto, os mesmos olhos que podem contemplar a luz do Sol também podem ser janelas para os deleites das paixões, tornando-os servos de ações deturpadas. Dirigindo-se ao seu interlocutor, Agostinho o provoca: “compreendes quão precioso bem falta ao rosto quando lhe faltam os olhos. Todavia, se eles existem, quem no-lo deu a não ser Deus, o dispensador de todos os bens?” (AGOSTINHO, 1996, p. 89).

O que ocorre com os bens do corpo também ocorre, de maneira similar, aos bens do espírito (GILSON, 2010). Da mesma forma como se pode abusar do dom da visão, pode-se abusar do livre-arbítrio, distorcendo sua finalidade, porém, sem retirar o caráter de ser um bem doado por Deus, pois “a vontade é um dom recebido do Criador, ainda que o homem possa abusar desse bem” (NUNES, 2009, p. 83). O livre-arbítrio, porém, possui uma singularidade a mais dentre os bens, pois, “o homem pode viver sem um determinado atributo corporal e ainda assim proceder justamente [...], porém, sem o livre-arbítrio não se pode qualificar a ação como moral ou imoral, justa ou injusta [...]” (ERCULINO, 2014, p. 12), evidenciado a necessidade desse dom na composição das ações humanas. Conforme Agostinho (1996, p. 89), não é correto imputar culpa a Deus ou ao livre-arbítrio pelo seu mau uso, mas “condenar aqueles que abusam desse bem, em vez de dizer que o doador não deveria tê-lo dado a nós”.

Na continuidade do argumento, Santo Agostinho propõe mais uma tríplice distinção, desta vez a respeito dos bens conferidos por Deus. As virtudes são consideradas por ele como os bens mais excelentes, pois delas não é possível fazer mau uso, “ninguém poderá abusar da prudência, nem da força, nem da temperança” (AGOSTINHO, 1996, p. 89). Isto ocorre porque nessas virtudes, em especial na justiça, a razão ordenada é quem governa a ação, e não é possível aplicar erroneamente uma reta razão.

Como as virtudes são necessárias para alcançar e viver no Bem, não podem ser desvirtuadas. Por conseguinte, são bens excelentes. A segunda distinção proposta por Agostinho refere-se aos bens médios, que ele denomina “forças do espírito, sem as quais não se pode viver de modo honesto” (AGOSTINHO, 1996, p. 90). Nessa categoria, será localizada a faculdade da vontade livre. Por fim, há os bens menores, as variadas formas e espécies de seres corporais, que não influenciam imperiosamente a retidão e o bem viver do homem.

Só se pode abusar dos bens médios e dos mínimos, pois das virtudes é impossível abusar, já que “o bom uso nunca pode ser um abuso” (AGOSTINHO, 1996, p. 91), e a finalidade delas é justamente o Bem em si, o bem nas ações e de todas as outras coisas que também podem ser corrompidas. Nesse sentido, “a vontade é um valor neutro, pois podemos utilizá-la tanto para o bem como para o mal. [...] Na hierarquia dos valores ela medeia entre o sumo bem e os bens inferiores” (BOEHNER; GILSON, 2012, p. 191).

A vontade livre é, pois, um bem intermediário entre as categorias de bens; está “entre as substâncias corporais que são bens mínimos e as virtudes da alma que são bens superiores” (ERCULINO, 2014, p. 12), podendo aderir tanto ao bem excelente como aos bens passageiros, e isto qualificaria a sua perversão e mau uso, podendo “escolher, por seu atributo de ser livre, entre permanecer voltada às coisas inferiores, que lhe conferem uma felicidade imediata e passageira, ou utilizar e conhecer estes bens, mantendo o olhar voltado ao Bem supremo [...]” (NUNES, 2009, p. 88). Por outro lado, se a vontade opta pelos bens mais elevados e imutáveis, o homem atinge a almejada beatitude, pois aderiu ao Sumo Bem por meio das virtudes. Se a vontade opta pelo bem inferior, incorre no pecado, como explica Agostinho (1996, p. 92): “ela peca, ao afastar-se do Bem imutável e comum, para se voltar para o seu próprio bem

particular, seja exterior, seja interior”. Tal argumentação é sintetizada da seguinte maneira por Teske (2018, p. 609), ao dizer que o pecado é:

Movimento da vontade que se volta dos bens comuns e imutáveis para o próprio bem pessoal, no orgulho, ou para os bens exteriores, na curiosidade, ou para os bens mais baixos, na luxúria, com a precisão de que esse movimento da vontade, que é uma privação da ordem, não tem nem existência nem causa.

Voltar-se para um bem particular é querer para si a prerrogativa do senhorio da própria existência. Voltar-se para um bem exterior é querer para si e se apropriar de bens que não lhe pertencem, e o voltar-se para os bens inferiores é ceder às paixões, deixando-se levar pelo amor desordenado pelos bens corporais e seus deleites. Como sintetiza Reis (2010, p. 22), se “o desejo for pelas coisas temporais, é um mau desejo; entretanto, se o desejo for pelas coisas não-perecíveis, o desejo é bom”. Com a vontade orientada pelas paixões desordenadas, o homem leva uma vida de vícios, corrosiva para si mesmo, uma espécie de morte, quando contraposta com a superioridade de vida e de felicidade que ele poderia atingir se tivesse se convertido ao Bem imutável e às virtudes. Sobre a necessidade da inserção da vontade no projeto ordenado de Deus, Copleston (2021, p. 562) oferece-nos o seguinte comentário:

Tudo quanto tem ordem e medida é de Deus; na vontade, entretanto, que se afasta de Deus, há claramente a desordem. A vontade em si mesma é um bem, mas a ausência de ordem, ou sua privação, pelo qual o homem é responsável, é um mal. Em suma, o mal moral é a privação da reta ordenação da vontade criada.

Ao final da argumentação, o Doutor de Hipona recorda que os bens inferiores (o corpo e demais dons materiais) almejados pela vontade corrompida não são maus em si mesmos, como também a vontade não pode ser reputada como má, mas “[...] o mal consiste na aversão da vontade ao Bem imutável para se converter aos bens transitórios” (AGOSTINHO, 1996, p. 92). Assim, como a deturpação na escolha da ordem dos bens foi de livre e espontânea vontade, toda a responsabilidade por tais atos e a cadeia de consequências por ele inaugurada serão arcadas por seu autor. Na seção seguinte da investigação, o argumento concentrar-se-á no problema da definição do que vem a ser um ato mal, ou seja, um pecado. Tal questão envolve a submissão da vontade (inserida no poderio da razão) às paixões, que, repetidas vezes opta pelos bens inferiores em detrimento dos bens elevados.

3.2 O MAL MORAL: ENTRE A PASSIONALIDADE E A LEI

Para dar prosseguimento à investigação, retomamos a pergunta: de onde nos vem fazer o mal? A resposta de Agostinho “recai sobre a corrupção da vontade pelo pecado, pelo qual ela se torna serva do pecado e livre da justiça” (CRUBELLATE, 2011, p. 174). Nessa seção, buscar-se-á caminhar pela argumentação que levará a tal conclusão. Evódio tem por primeira intuição a possibilidade de o mal ser transmitido por meio do ensino de outrem, pois ele ignora “se existe alguém que chegue a pecar, sem antes o ter aprendido” (AGOSTINHO, 1996, p. 21).

Para Agostinho tal concepção é um equívoco, pois “irá afirmar que a instrução (*disciplina*) é uma coisa boa, pelo fato de depender daquilo que é o melhor do ser humano, a inteligência (*intellegentia*)” (REIS, 2010, p. 19). As más ações não podem ser matéria de ensino pois, “por meio da instrução não se pode aprender a não ser coisas boas” (AGOSTINHO, 1996, p. 22). Se o mal for objeto da verdadeira instrução, será apenas para ensinar os modos de como evitá-lo, e não de como praticá-lo. A palavra final de Agostinho à Evódio sobre a possibilidade de haver algum tipo de instrução que leve ao mal se expressa no seguinte argumento:

Logo, se toda inteligência é boa, e quem não usa da inteligência não aprende, segue-se que todo aquele que aprende procede bem. Com efeito, todo aquele que aprende usa da inteligência e todo aquele que usa da inteligência procede bem. Assim, procurar o autor de nossa instrução, sem dúvida, é procurar o autor de nossas boas ações. Deixa, pois, de pretender descobrir não sei que mau ensinante. Pois se, na verdade, for mau, ele não é mestre. E caso seja mestre, não poderá ser mau (AGOSTINHO, 1996, p. 22).

Dessa forma, Agostinho e Evódio prosseguem em sua análise sobre a causa do homem proceder de maneira má, já que esta não foi encontrada na instrução. Porém, de modo perspicaz e metodológico, antes de adentrar por inteiro em sua origem, o filósofo de Hipona busca examinar o que seja agir conforme o mal, requisitando inclusive alguns exemplos que, de acordo com Evódio, são más ações: “Os adultérios, os homicídios e os sacrilégios, sem falar de outros maus procedimentos, os quais não posso enumerar, por me faltar tempo e memória. Quem não considera aquelas ações como más?” (AGOSTINHO, 1996, p. 24).

Alguns possíveis motivos são levantados por Evódio para tentar imputar maldade aos atos citados, mas nenhum deles resiste, por se mostrarem apenas como

motivos de ordem exterior ao homem, e não elementos que motivassem sua própria decisão: “o ato exterior, por si só, não pode ser posto como objeto de condenação (considerado mau), dado que há vários atos condenados pelos homens que, na verdade, são boas ações” (REIS, 2010, p. 20). O adultério, o assassinato e o sacrilégio não são maus somente porque a lei dos homens e a sociedade assim definiram; também não o são porque os homens não gostam de sofrer na própria experiência os males que praticam com outros, pois as paixões deturpadas podem inspirar as mais depravadas ações, como exemplificado por Agostinho no diálogo, sobre a possibilidade de alguém “entregar sua própria esposa a outro, e de aceitar voluntariamente que ela fosse violentada, desejando ele, por sua vez, obter a mesma permissão em relação à esposa do outro [...]” (AGOSTINHO, 1996, p. 24).

Em certo sentido, Evódio cai novamente em sua primeira tentativa de reposta, pois pensa que uma ação é má por já ter visto inúmeras vezes homens sendo condenados por essas ações: “Parece-me ser o adultério ato mau, porque muitas vezes tenho visto homens serem condenados por esse crime” (AGOSTINHO, 1996, p. 24). Porém, claro está para Agostinho não ser a convenção de uma sociedade a determinação de um ato bom ou ilícito. Para assegurar a credibilidade de seu argumento, traz os exemplos da trajetória dos Apóstolos e dos primeiros Mártires, recordando sua condenação por outros homens pelo fato de professarem publicamente sua fé em Jesus Cristo. Ora, “se for mal tudo o que os homens condenam, segue-se que, naquele tempo, era crime crer em Cristo e confessar a própria fé” (AGOSTINHO, 1996, p. 25). Desse modo, se não é a convenção social o fator determinante para configurar uma má ação – novamente, um fator exterior à decisão do homem –, o que poderia ser?

Possivelmente, a argumentação que se segue é o cerne da concepção de Agostinho para o que seja o pecado – a má ação, o mal moral –, pois ele mesmo propõe essa chave de compreensão diante da falta de recursos argumentativos de Evódio, colocando em foco o dado interior e anterior à ação. O mal moral faz referência à ordem nuclear do homem, de seu mundo interno, e de como a ação e a intenção são intimamente entrelaçadas nesse mundo. Conforme Martins Filho (2018, p. 5), “a *intentio* é para Agostinho equivalente à *actio*, vez que ambas podem partilhar de um

mesmo princípio desvirtuado – isto é, desmedido”²⁵. Por isso, é má a ação quando seu princípio de ordem não está ordenado, ou seja, quando o imperativo não é a razão, mas sim a passionalidade, não sendo necessariamente preciso que o ato seja exteriorizado e concretizado, mas simplesmente uma concessão da racionalidade às paixões:

Talvez seja na paixão que esteja a malícia do adultério. Pois ao procurares o mal num ato exterior visível, caíste em impasse. Para te fazer compreender que a paixão é bem aquilo que é mal no adultério, considera um homem que está impossibilitado de abusar da mulher de seu próximo. Todavia, se for demonstrado, de um modo ou de outro, qual o seu intento e que o teria realizado se o pudesse, segue-se que ele não é menos culpado por aí do que se tivesse sido apanhado em flagrante delito (Mt 5, 28) (AGOSTINHO, 1996, 25).

Dessa forma, “a *intentio operantes* é o parâmetro definitivo de avaliação da bondade de uma ação, que, então, não pode ser julgada exteriormente” (ALICI, 2018, p. 557). Nesse sentido, o livre-arbítrio traz a responsabilidade moral não somente para as ações, mas também “face à intenção causadora de determinante ação. Ou seja, não se refere somente à ação, mas também à intenção pensada que, muitas vezes, pode nem sequer tornar-se ação” (NUNES, 2005, p. 112). A evidência de tal correlação esclarece cabalmente o interlocutor de Agostinho, convencido de que isso também se aplica aos outros delitos por ele mencionados (assassinato e sacrilégio), pois claro está que “em todas as espécies de ações más é a paixão que domina” a vontade (AGOSTINHO, 1996, p. 25). A centralização do critério de uma má ação no interior do homem é característica do agostinianismo, principalmente por levar em conta a centralidade do assentimento da vontade na ação boa (ordenada) ou má (desmedida):

Assim, todo movimento da alma tende ou na direção de um bem a ser adquirido ou conservado, ou para longe de um mal a se evitar ou descartar: o movimento livre da alma para adquirir ou para evitar algo é a vontade. Logo, todos os movimentos da alma dependem da vontade (GILSON, 2010, p. 253).

²⁵ O comentador ainda chama a atenção para os ecos do pensamento grego presentes nessa concepção agostiniana das más ações: “Quer de forma propositada ou não, isso reforça o entendimento já presente entre os gregos de que pensamento e ação são formas equivalentes de manifestação de uma mesma potência humana, não podendo ser desassociados. A perversão da razão que se desdobra em *actio* passa, incontornavelmente, pela *intentio*, imputando-lhe a mesma configuração de pecado” (MARTINS FILHO, 2018, p. 5).

É importante ressaltar que as paixões não são más em si mesmas, “desejar (*cupere*) não é sinônimo de ato mau. O que determinará se o ato do desejo é bom ou mal é o objeto apetecido pelo homem” (REIS, 2010, p. 21). Por isso, Agostinho conduz à compreensão de algumas nuances dos atos maus ao problematizar a questão das leis temporais – convencionadas pelos homens –, e da lei eterna – de ordem divina – e como as ações estão enquadradas nessas duas perspectivas, pois a lei divina é a medida para perceber se o objeto do desejo é bom ou desordenado²⁶. Assim Gilson esquematiza a presença da lei eterna no coração humano (lei natural) e a necessidade que a lei temporal tem dela para que seja justa:

Há, também em nós, como um tipo de lei, prescrições imperativas de nossa consciência, cujas regras são como evidências primeiras e que se nomeiam lei natural. Seu caráter de evidência deve-se a ela não ser diferente de um tipo de transcrição, em nossa alma, da lei eterna que subsiste imutavelmente em Deus. Assim, todas as prescrições particulares de nossa consciência moral, todas as legislações mutáveis que regem os povos, descendem de uma única e mesma regra, adaptada incessantemente às necessidades mutáveis e diversas, mas que, em si mesma, jamais muda (GILSON, 2010, p. 248- 249).

A polêmica ação examinada já não é o adultério – do âmbito conjugal, da moral sexual –, mas o homicídio, de modo mais específico, aquele cometido em autodefesa. Uma primeira distinção é feita entre a concupiscência e o medo. Inicialmente são tidos como sentimentos adversos, mas, posteriormente, podem ser interpretados como aspectos diferentes das paixões, pois a concupiscência tende diretamente ao seu objeto de desejo, já o medo tem como operação a fuga de um objeto que oferece risco²⁷. Assim o problema é desenhado: “Se um homem matar a outro, não pelo desejo de conseguir alguma coisa, mas pelo temor de que lhe suceda algum mal? Não seria

²⁶ Dougherty oferece-nos uma distinção oportuna sobre a lei eterna (também chamada de lei natural) e a lei temporal: “Como lei eterna, apresenta-se “inscrita no coração dos bons”, como a vontade do Deus Criador, como a ordem da natureza ou como a lei pela qual Deus rege toda a criação. Como “lei racional”, a lei natural pode ser conhecida pela razão, implantada na consciência e distinta das leis humanas ou temporais que são mutáveis. [...] Em cada evocação, a lei natural – ou lei eterna –, já que Agostinho usa alternativamente os termos nesses textos –, é distinta da lei humana, que se apoia no costume, e é limitada à regulamentação dos assuntos humanos” (DOUGHERTY, 2018, p. 600).

²⁷ Gilson inclui o medo e a concupiscência nas categorias das paixões, juntamente com a alegria e a tristeza: “Todos os movimentos sensíveis da alma se reportam às quatro paixões fundamentais: o desejo (*cupiditas*), a alegria (*laetitia*), o medo (*metus*) e a tristeza (*tristitia*). Ora, desejar é consentir ao movimento pelo qual a vontade se coloca em direção de um objeto; alegrar-se é se comprazer na posse do objeto obtido; temer é ceder ao movimento de uma vontade que recua diante de um objeto e dele se desvia; experimentar a tristeza, enfim, é não consentir a um mal efetivamente sofrido” (GILSON, 2010, p. 253).

esse homem homicida?” (AGOSTINHO, 1996, p. 25). Isso, pois, ao que parece, tal homicídio seria executado sem a influência da concupiscência e, portanto, não seria um ato mau:

[...] a sociedade civil tolera, em legítima defesa, que um viajante mate um possível assaltante; ou que uma mulher, às vias de ser estuprada, mate seu agressor; ou ainda, que um soldado mate seu inimigo em campanha. Excetuando-se, talvez, o exemplo do soldado em campanha, que está pautado por uma lei que pretende defender a sociedade, todos os outros exemplos levam em consideração um bem que se pode perder contra a vontade, seja a vida corporal, seja o pudor (REIS, 2010, p. 22).

Todavia, tirar a vida de alguém, sejam quais forem as circunstâncias, configura-se como uma agressão à lei eterna, mesmo que pela lei temporal não seja algo passível de condenação e previsto em nome da autodefesa (MARTINS FILHO, 2018). Agostinho e Evódio estão avaliando a própria justiça das leis humanas em comparação à lei divina, pois percebem que tais leis podem permitir delitos menores tendo em vista a preservação da ordem entre os homens, a despeito do fato de que, diante de Deus, continuam a configurar-se como atos ilícitos:

Parece-me, pois, que a lei escrita para governar os povos autoriza, com razão, atos que a Providência divina pune. Isso porque a lei humana está encarregada de reprimir crimes, em vista de manter a paz entre homens carentes de experiência, e o quanto estiver ao alcance do governo, constituído de homens mortais (AGOSTINHO, 1996, p. 28).

Desse modo, atos passionais – os crimes civis – podem vir a ser desculpados pela lei temporal, mas diante da lei eterna, a lei da Providência inerente à ordem da criação, não deixa de haver alguma culpa. “Ao extravasar-se da órbita de Deus, a vontade põe-se contra a lei divina, que se expressa na própria natureza humana, criada por Deus. Todos os homens, em alguma medida, estão cômnicos dos deveres morais” (COPLESTON, p. 560-561). Por exemplo, no derramamento de sangue humano, pois, de algum modo, todo ser humano tem consciência de que é algo desordenado um homem ferir a outro de morte.

Para Agostinho (1996, p. 29) a lei dos homens parece “tolerar e deixar impunes muitas ações que, não obstante serão punidas pela Providência divina, com razão. Isso é verdade, mas se a lei humana não faz tudo, não será por isso motivo de reprovação pelo que faz”, pois ela é útil à organização da sociedade humana, mutável e sujeita às mudanças dos tempos, e, para que seja minimamente fundamentada na

justiça, precisa conter elementos da lei eterna. Isso se explicita no seguinte comentário:

Quanto ao relacionamento entre a lei eterna e a temporal, esta tira toda sua força da participação daquela. Mas, por precisar se adaptar às realidades mutáveis, ela pode mudar em termos. Pois a lei temporal não procura senão um bem relativo e permite, por vezes, o que a lei eterna condena. Definitivamente, a ordem que Deus quer que reine na natureza humana está fundamentada na lei eterna e exige a subordinação das paixões à razão (ASSIS, 1996, p. 49).

Nesse sentido, a lei temporal não consegue abarcar toda a justiça, pois os homens e as sociedades são mutáveis; ora podem adquirir um bom senso de justiça, sendo moderados e colocando o bem comum acima do bem particular, ora podem se corromper e promulgar leis inadequadas, visando o bem próprio em detrimento do bem comum. Já a lei divina, “Razão suprema de tudo, à qual é preciso obedecer sempre e em virtude da qual os bons merecem vida feliz e os maus vida infeliz” (AGOSTINHO, 1996, p. 30), é imutável – pois advém do próprio Deus, justo e bom – e deve ser o fundamento inspirador para que uma lei humana seja o mais justa possível, pois tudo “o que há de legítimo no indivíduo e na cidade deriva dela; ela é verdadeiramente a lei das leis” (GILSON, 2010, p. 249).

Assim, as ações podem ser enquadradas por duas esferas balizadoras, a lei temporal e a lei eterna. A primeira coloca em evidência os crimes que ferem a ordem social, e a segunda, os princípios mesmos da justiça e do bem, sendo imutável. Ao encargo do homem está a ordenação de sua ação pela razão, e não pela passionalidade, ficando a cargo da consciência julgar desde qual das leis a ação se orienta. A respeito das leis, para Agostinho a lei eterna “é mais digna de confiança, graças ao seu caráter imutável, que garante mais credibilidade da parte de quem se empenha em segui-la” (MARTINS FILHO, 2018, p. 6). Enfim, para a última seção do capítulo, caberá a análise atenta da ação ordenada, orientada para o bem e sob o domínio da razão, constituindo a possibilidade para a vida feliz.

3.3 A ORDEM E A DESORDEM: A BOA E A MÁ VONTADE

Como foi adiantado no segundo capítulo desta pesquisa, a “ontologia de Agostinho consiste numa estrutura hierárquica da realidade, com Deus, seu criador,

no cume, e o mundo dos corpos, na base” (NASH, 2018, p. 858). Assim, na escala dos seres criados o homem pode-se encontrar em um lugar de distinção no *kosmos*. Isso devido ao fato de ser a integração entre corpo, vida e uma alma racional e, por meio dessa, ter consciência da existência e do sentir. Todavia, ser dotado de razão não implica instantaneamente uma superioridade em relação aos demais seres (aqui, entende-se superioridade como mais próximo à perfeição, mais próximo do Ser), pois o homem tem “muitos elementos comuns, não somente com os animais, mas também com as árvores e plantas, tais como: ingerir alimento, crescer, gerar, fortificar-se” (AGOSTINHO, 1996, p. 32-33). Também os animais conseguem perceber o mundo à sua volta com seus sentidos, em muitos casos com uma excelência superior à humana. Eles têm força, agilidade e são inclinados a buscar sua sobrevivência. Por isso, para Agostinho (1996, p. 33), “possuímos natureza genérica comum com os animais. Entretanto, a busca dos prazeres do corpo e a fuga dos dissabores constituem atividade da vida animal”.

Todavia, há no homem propriedades ausentes nos demais seres, que o distanciam dos animais e mais ainda das plantas. É curioso Agostinho sugerir que somente os homens são capazes da diversão e do riso, um elemento que geralmente é considerado menos importante sobre a natureza humana, mas que já o diferencia dos demais seres. Também é movido pela ambição, pela sede de poder e de domínio dos demais e pelo prazer em receber elogios. Tais elementos são as paixões humanas, e “não devemos nos julgar melhores do que eles por possuímos essas paixões. Pois tais inclinações, ao se revoltarem contra a razão, nos tornam infelizes” (AGOSTINHO, 1996, p. 33), caso a desordem impere no homem e o enquadrem na infelicidade. Então, no que consistiria, mais detalhadamente, a “superioridade” do homem dentro da hierarquia dos seres, senão na racionalidade ordenadora de todos esses impulsos? Quem nos responde é o próprio filósofo:

[...] só quando a razão domina a todos os movimentos da alma, o homem deve se dizer perfeitamente ordenado. Porque não se pode falar em ordem justa, sequer simplesmente ordem, onde as coisas melhores estão subordinadas às menos boas. [...] Então, quando a razão, a mente ou o espírito governa os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar na verdade no homem aquilo que precisamente deve dominar, em virtude daquela lei que reconhecemos como sendo a lei eterna (AGOSTINHO, 1996, p. 33).

Na concepção agostiniana, ordem é o “princípio pelo qual tudo o que Deus criou é movido para o seu fim e, ao mesmo tempo, disposição de coisas iguais e diferentes, que indica a cada uma delas seu verdadeiro lugar” (PACIONI, 2018, p. 723). Nessa obra do autor, a realização teleológica e ontológica do homem é justamente a ordenação integral do homem pela razão, governando a vontade e as paixões. Essa ordem é sinônimo da sabedoria adquirida e da felicidade; os sábios são aqueles que conseguiram submeter tudo à razão, pois “eles se submetem a um poder que lhes ultrapassa e encontram a felicidade na contemplação” (NASH, 2018, p. 858). Por sua vez, o estulto vive no regime do império das paixões, pois são essas as volições determinantes de suas ações, e não o critério racional que tem por finalidade, segundo a lei eterna, o governo do homem por inteiro. O estulto (ou insensato) colhe as consequências de tal desgoverno:

O homem fica cheio de temores, de desejos, de angústias. Atormenta-se quando perde algo que para ele era fonte de alegria, afadiga-se para conseguir o que não possui, encoleriza-se quando é ofendido e incita-se a buscar vingança. E fica ainda atormentado pela ambição, pela inveja, por sua infinidade de paixões. Tudo isso por ter abandonado a sabedoria, e assim não ter respeitado a ordem da lei eterna impressa por Deus em sua alma. A causa do mal moral neste mundo vem, pois, do pecado e de suas consequências (ASSIS, 1996, p. 50).

É por sua vontade livre que o homem prefere se submeter às paixões ao invés de optar pelo senhorio da razão. Isso porque os impulsos passionais não são mais fortes que a própria razão. Se o fossem, “seria a negação daquela ordem muito perfeita de que o mais forte mande no menos forte” (AGOSTINHO, 1996, p. 35). Seguindo esse princípio, a razão é necessariamente mais forte que a passionalidade, e é justo que ela seja a guia do homem. Assim, a alma virtuosa será forte contra a tentativa de dominação de uma alma viciada. Nessa concepção filosófica (de herança neoplatônica e sem perder de todo algum resquício do maniqueísmo) o espírito é sempre mais elevado e mais potente que o corpo, pois a vida procede dele, e a corporeidade somente a recebe. Isso não implica que o corpo é algo mal, pois também é uma obra de Deus, e, sem o corpo, não haveria ser humano.

Assim, o corpo, com suas paixões, é mais fraco em relação a uma alma virtuosa. Acima de tamanha nobreza, que é a mente racional, só pode estar aquele ser que denominamos como Deus, sendo ele mesmo a fonte de vida do espírito e, por conseguinte, do corpo. Toda essa argumentação tem em vista afastar (mais uma vez)

do Criador a responsabilidade dos males, pois esse raciocínio afasta a possibilidade de Deus forçar a humanidade a ceder às paixões e cometer o pecado. Visto que Ele é o Sumo Bem ordenadíssimo, se, hipoteticamente, obrigasse uma mente ordenada a tornar-se viciada, Ele mesmo decairia de sua justiça.

Ora, Deus é imutável tanto em sua justiça como em sua bondade. Dessa forma, se não é Deus, nem outra alma, nem o corpo que obriga a mente, a única possibilidade restante para a submissão da razão às paixões é o livre-arbítrio. De acordo com Assis (1996, p. 50), “nada existe que possa forçar fatalmente o homem e seu livre-arbítrio a obedecer às paixões: estas podem tentá-lo, seduzi-lo, fazer-lhe violência, mas não o violentar, irresistivelmente, para que sejam seguidas”. Tal comentário é corroborado pela seguinte afirmação do próprio Agostinho (1996, p. 36):

Se, de um lado, tudo o que é igual ou superior à mente que exerce seu natural senhorio e acha-se dotada de virtude não pode fazer dela escrava da paixão, por causa da justiça, por outro lado, tudo o que lhe é inferior tampouco o pode, por causa dessa mesma inferioridade, como demonstram as constatações precedentes. Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio.

À vontade inclinada ao Bem e, portanto, submissa à ordem da razão, Agostinho denomina como boa: “a boa vontade é a que nos faz viver com retidão e honestidade, estimulando-nos a alcançar o cume da sabedoria. Tal sabedoria é o reino da lei eterna em nós” (ASSIS, 1996, p. 51). Em outras palavras, é quando a vontade tem por intenção a verdadeira felicidade. Possuí-la vale muito mais que os bens materiais passageiros; o fato de tê-la no espírito já é motivo de grande alegria. É necessário notar que o único fator necessário para se ter a “boa vontade” é a própria faculdade volitiva: “depende de nossa vontade gozarmos ou sermos privados de tão grande e verdadeiro bem. Com efeito, haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade?”²⁸ (AGOSTINHO, 1996, p. 38). Nesse sentido, Martins Filho (2018, p. 9) oferece-nos o seguinte comentário:

²⁸ É importante acenar, embora ultrapasse os limites da problemática aqui trabalhada, que no contexto dessa obra, o argumento de Agostinho parece indicar que à vontade basta a si mesma para se determinar como boa ou má. Isso foi usado como argumento fortalecedor das posteriores ideias de Pelágio, que “afirmava que a natureza humana possui uma permanente capacidade de não pecar, e dessa natureza podem proceder tanto o querer como o agir” (TESSELLE, 2018, p. 768), defendendo assim, a autossuficiência humana em relação a graça. Todavia, nesse diálogo o problema central é buscar a origem do mal, e não propriamente as vias de retorno ao estado da criação (ASSIS, 1996).

Nem a vontade, nem o desejo, devem, por isso, serem tomados em sentido negativo ou positivo. São, ao contrário, imparciais, dependendo do uso que lhes der a razão. Será “boa vontade” ou vontade degenerada na medida em que o livre-arbítrio for empregado em sentido pleno.

O homem que opta por inclinar sua vontade para o Bem adquire, necessariamente, as quatro virtudes cardeais – prudência, fortaleza, temperança e justiça –, pois o ato da “boa vontade” é praticar tais virtudes: “a virtude tornou-se meio para alcançar a felicidade, cuja realização é a visão, a posse e o gozo de Deus” (BUSSANICH, 2018, p. 441). Aqui citamos especialmente a temperança, pois é ela o maior escudo contra as paixões: “Compreenderás que por ela, quem ama a ‘boa vontade’ resiste por todos os modos a essas paixões e opõe-se a elas. Por isso, tal pessoa é designada com razão de temperante” (AGOSTINHO, 1996, p. 40).

A vontade, enquanto faculdade, e a “boa vontade”, enquanto sua intenção, estão imbricadas uma na outra, pois escolher por ela já é o exercício da mesma: “aquele que quer viver conforme a retidão e a honestidade, se quiser pôr esse bem acima de todos os bens passageiros da vida, realiza conquista tão grande, com tanta facilidade que, para ele, o querer e o possuir serão um só e mesmo ato” (AGOSTINHO, 1996, p. 41). Assim, a vontade pode ser tomada como o núcleo onde se descobre a responsabilidade e a possibilidade para se alcançar a vida feliz ou a infelicidade, a ação reta ou o mal moral; por meio dela o homem determina se sua vontade será boa ou má. Pode pender tanto para a ordem como para a desordem da “má vontade”.

Todos os homens sentem o desejo pela vida feliz, a “busca pela felicidade é para o homem uma necessidade natural” (ASSIS, 1996, p. 52) e, a argumentação desenvolvida no diálogo aponta que basta a vontade querer o bem para se autodeterminar. Entretanto, um considerável problema decorrido de tal raciocínio é percebido pelo próprio Agostinho (1996, p. 41): “como se explica que os homens sofram voluntariamente uma vida infeliz, se de modo algum ninguém quer viver no infortúnio?”. Em outras palavras, por que o homem escolhe fazer o mal ao invés de fazer o bem quando isso depende somente de sua escolha?

Como a vontade de felicidade é inerente à natureza humana e, por conseguinte, é inseparável dela, pessoas boas ou pessoas más igualmente desejam a felicidade. Mas, no fim, somente os bons alcançam a verdadeira felicidade, porque só eles renunciam aos caminhos do mal, em vista de sua vontade de viver retamente. Os maus, por outro lado, devido à natureza

injusta de suas ações, conseguem uma falsa felicidade, fundada nos prazeres efêmeros da vida, que, inevitavelmente, abrem caminho para a dor e o sofrimento (DJUTH, 2018, p. 971).

Ora, todos desejam a felicidade, mas nem todos desejam o meio para atingi-la, isto é, a vida reta e ordenada. O sábio orienta sua vontade para o Bem imutável, praticando as virtudes, querendo o que se deve querer, amando o que se deve amar (GILSON, 2010) ou seja, está de acordo com a lei eterna; já o estulto deseja ser feliz orientando-se para bens inferiores e passageiros, portanto, apegado somente à lei temporal. A beatitude consiste no desejo de ser feliz, determinar a vontade segundo o Bem e, necessariamente, viver com retidão.

O homem ordenado ama sua “boa vontade” e, por conseguinte, ama a lei eterna à qual se submete, pois ela estabelece a ordem de preferir o bem imutável ao bem mutável, pois, para Agostinho “a orientação à Deus se inscreve no coração da *voluntas*; o desejo universal de verdade e de felicidade é vestígio dela” (BOCHET, 2018, p. 324). Por outro lado, o homem desordenado prefere os bens sujeitos ao tempo (dinheiro, glória, poder e toda sorte de bens que podem ser adquiridos ou não pela vontade e perdidos sem que a vontade o queira), fiando-se em coisas que não dependem da lei imutável para serem conservadas.

Dessa forma, ao estulto se impõe a lei temporal, “sobretudo para os que se encontram demasiadamente apegados aos bens materiais e às paixões” (MARTINS FILHO, 2018, p. 10), pois ela possibilita a aquisição e a manutenção, mesmo que temporária, de grande parte desses bens (a vida do corpo, a autonomia, a família, a pátria, a propriedade), tendo em vista a ordenação e a estabilidade nas sociedades. Ao homem, no entanto, é mais prudente viver sob a lei eterna, pois: “Os que se submetem à lei temporal não podem entretanto se isentar da lei eterna, da qual deriva, como dissemos, tudo o que é justo e tudo o que pode ser mudado com justiça” (AGOSTINHO, 1996, p. 43). Por fim, chega-se às consequências de tais raciocínios:

Com efeito, dissemos que o homem age segundo suas paixões, as quais, por sua vez, são apenas expressões diretas de seu amor. Então, se seu amor for bom, suas paixões e sua vontade serão igualmente boas; se for mau, elas, por sua vez, serão más. [...] É um erro acreditar que há paixões boas ou más em si mesmas, independentemente da intenção que as anima. Todos os homens, bons ou maus, provam todas elas, mas os bons têm paixões boas e os maus, más (GILSON, 2010, p. 258-259).

Logo, todas as coisas são boas, materiais e espirituais; o que muda é o modo como são usadas, segundo a “boa vontade” ou segundo a “má vontade”. Os que procedem de acordo com a primeira desfrutam de tudo ordenadamente, sem se apegar em demasia aos bens temporais, como se fossem parte de sua própria vida, pois eles possuem e conhecem o Bem imutável. Já os que procedem de acordo com a segunda são apegados ao que é passageiro, amando aquilo que na verdade deveria estar submisso a eles, sofrendo com a ameaça de sua perda. O mal moral é, portanto, “negligenciar as realidades eternas e se voltar para aquelas que são incertas e temporais” (TESKE, 2018, p. 609). Por isso, de acordo com Agostinho (1996, p. 44), não é preciso “condenar o ouro e a prata por causa dos avarentos; ou o vinho por causa dos que se embriagam; ou o encanto das mulheres por causa dos libertinos e dos adúlteros”, mas reprovar antes quem faz mau uso das coisas que, por elas mesmas, são boas. Na obra o “Livre-arbítrio” há, portanto, uma concepção positiva de todas as coisas que existem, enquanto obras de Deus e criadas ordenadamente. A maldade é localizada na escolha livre e desordenada do homem e enquanto uma consequência, que instaura a desordem ao optar por um dos bens menores ao invés de escolher pelo Sumo Bem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve por escopo a elucidação da explicação oferecida por Santo Agostinho de Hipona na obra “O Livre-arbítrio” ao problema do mal, haja vista o pressuposto de que Deus, o Criador de tudo que há, é sumamente bom e não poderia ser a origem dos males. Todavia, o ser humano tem a percepção de males à sua volta (violência, vícios e toda sorte de desordem moral) e também os pratica. Muitos poderiam ser os itinerários e perspectivas escolhidos para tratar tal assunto tendo por referência o filósofo de Hipona, pois vasta é sua obra, e seu pensamento sobre o assunto recebe diversas nuances (sem perder um liame de coerência) ao longo de sua vida. Para citar algumas das obras onde a problemática do mal aparece, temos o *De vera religione*, o *De ordine* e o *De Civitate Dei*. Aliás, mesmo que nossa concentração tenha particularizado o *De Libero Arbitrio*, algumas dessas também foram consultadas e citadas, a fim de se notar os pontos de encontro desse horizonte temático e alargar o contato com os textos do autor. A senda percorrida foi iluminada e trilhada pelo diálogo entre Evódio e Santo Agostinho, com o intuito de encontrar o entrelaçamento entre a estrutura ontológica e o atravessamento dessa visão de mundo até o agir humano. Dito de outro modo, do Ser Criador até o ser criatura, no intento de colocar em evidência a bondade de tudo que há, no plano ontológico e na esfera moral, por meio da nulidade da substância do mal e da ação desordenada como uma degeneração da finalidade da livre vontade concedida ao ser racional.

Para elucidar o caminho percorrido, a investigação por nós realizada ao longo desses três capítulos pode ser comparada a três grandes atos de uma sinfonia, com toda a variedade de instrumentos, executada por uma orquestra tão numerosa que muitos dos instrumentistas não conseguiam ver o maestro. Dentre o número de musicistas, encontramos o jovem Agostinho buscando situar-se em meio aos sons. O maestro é também o compositor da música e o artesão de todos os instrumentos, dados gratuitamente aos musicistas. No primeiro ato da música, o turbilhão sonoro tornava difícil aos músicos a percepção do ritmo, do andamento, do tom e da harmonia. Eles percebiam a confusão, mas não eram unânimes quanto à sua origem. Alguns dos integrantes da orquestra – os maniqueístas – sugeriam que havia dois maestros a reger e a dividir o numeroso grupo: um deles ordenava uma suave

melodia, composta com acordes maiores e quase etérea, pedindo somente a presença de instrumentos de sopro, de algumas cordas e de um tímido piano ao fundo; o outro, ordenava uma forte e pesada execução da parte dos metais, com acordes menores, tendendo a notas graves, com uma forte percussão descompassada. Parecia realmente haver dois maestros: a dualidade irreconciliável era palpável.

Em meio à balbúrdia, um grupo de violonistas – Plotino e Porfírio –, sugeriram um escutar fino e atento aos seus companheiros, pois eles conseguiram entrever de longe, por meio de uma atenção suprassensível, o único maestro (o Uno, o Ser, o Bem). Agostinho, guiado por alguns amigos, deu ouvido a eles. Assim, recomendaram que todos fechassem seus olhos por um instante, parassem de tocar seus instrumentos e percebessem o silêncio. Assim, todos notaram que o que existe é o som. O silêncio nada é. Quando os músicos das primeiras fileiras retornaram a tocar obedecendo a regência do único maestro, as fileiras seguintes, como o movimento das ondas do mar, seguiam a execução com a fina atenção aprendida. Agora, para todos era evidente que a música era ordenada e que fora criada pela mente do maestro, também compositor da grande sinfonia presenteada músicos pela via dos seus instrumentos (as faculdades da razão e da vontade).

No segundo ato, a maioria dos músicos estava concorde de que executavam uma música criada pelo único maestro. Porém, mesmo assim, em alguns momentos o silêncio parecia ser mais prolongado. Os acordes menores e pesados tinham vez. Com insistência, alguns instrumentistas queriam tocar ao mesmo tempo que outros, quando não era sua vez, causando confusão. Agostinho já tinha certa compreensão do que acontecia, porém, um amigo e discípulo seu queria entender o porquê de tais aparentes dissonâncias. Primeiramente, Agostinho demonstrou racionalmente que havia um maestro, todo bom e mestre na harmonia que criava, compondo com perfeita matemática, na medida certa e ordenadamente. Todas as suas melodias eram boas, pois ele mesmo era bom. Porém, a músicas não eram eternas, estavam sujeitas a ter um início, um meio e um fim, assim como a duração de cada nota executada. Elas estavam sujeitas a retornar ao silêncio, justamente por terem sido tiradas dele. Mas isso não implicava em maldade, muito pelo contrário. Cumprindo a ordem estabelecida pelo maestro, enquanto existiam, eram boas. Mesmo que não compreendamos completamente os silêncios, na totalidade da composição eles são

reintegrados, e até necessários, para a beleza e a exaltação da bondade e genialidade tanto de seu compositor como de sua música.

No terceiro ato, a atenção de Agostinho e de seu discípulo à música foi direcionada para a execução individual de cada instrumentista, a fim de perceber como cada um executava o que era prescrito. Ora, o maestro não pode forçar ninguém a obedecê-lo. À cada membro da orquestra é dada a livre escolha quanto à execução da melodia, e isso é algo benéfico, pois, como os músicos teriam consciência do que estão tocando se não pudessem escolher a música e a forma de tocar? Assim, tal oportunidade oferecida pelo maestro abria margem para que cada um optasse por colaborar com a boa execução da música, valendo-se da faculdade racional para orientar a escolha, ou pela desordem e má execução no tocar do próprio instrumento, cedendo ao desejo pessoal e ao juízo limitado que cada um tem sobre a melodia.

A felicidade ou perdição de cada músico em meio à orquestra dependia somente de sua escolha. Se preferissem guiar-se pela razão ordenadora do todo, alcançariam a virtude e participariam da alegria do maestro, vendo a beleza da música. Se preferissem orientar-se pelo desejo egóico de cada um, perderiam a melhor parte, pois estariam tomando como bens elevados as coisas que são boas (como seus instrumentos e suas próprias melodias), mas que fazem parte de uma ordenação hierárquica maior, pertencendo a uma classe inferior. De todo modo, a composição permanecerá sendo boa, na sucessão ordenada do toque dos vários naipes da orquestra, dos silêncios, dos acordes maiores, menores e dissonantes, pois aquele que rege e compõe somente o faz pelo bem. A cada músico cabe, por escolha própria, afinar o ouvido e a atenção para obedecer a ordem estabelecida, entrevendo o maestro por meio de sua composição, alcançando a felicidade por realizar a sua finalidade de artista, cooperando com o que é bom, justo e belo.

A fim de conhecer e perceber as bases primeiras do pensamento de Agostinho a respeito do mal, fez-se um resgate conceitual às correntes de pensamento que mais deixaram vestígios em suas próprias hipóteses. Do maniqueísmo percebemos como era fixada a questão da dualidade e da incessante peleja instaurada no mundo e no homem, desde os princípios ontológicos à divisão corpo-alma. Nessa lógica de mundo, a materialidade é tida como má, pois tende invariavelmente ao erro, aos pecados, à degeneração, e, em certo sentido, determina a ação do homem, transferindo sua culpa à condição que se encontra. À esfera boa do mundo cabia lutar

pela libertação da mescla entre mal e bem, na esperança da cisão e redenção final. O contato com algumas obras neoplatônicas ofereceu ao jovem Agostinho um olhar diferente para a concepção do que é a realidade do Ser, abrindo o horizonte para se pensar uma substância espiritual, postulando uma defesa da nulidade ontológica do mal. Por fim, a adesão ao cristianismo (corroborada pela escuta das reflexões de Ambrósio), solidificou em Agostinho a fé no pressuposto da criação *ex nihilo*, contrariando, assim, o Demiurgo platônico e as emanções do Uno de Plotino. Entre as conquistas dessa etapa inicial do trabalho, no tatear do que foram os conceitos que moldaram (e, por certo tempo, convenceram) Agostinho, temos a construção dos alicerces para o levantamento de suas hipóteses e possíveis soluções dentro da esfera filosófico-cristã. O coroamento desses passos primeiros é a contribuição da doutrina cristã ao problema, pois, ao postular a criação a partir do nada, ao mesmo tempo em que se afirma um único princípio para o mundo (O Ser onipotente e Bom), também se afirma a bondade de toda a criação, sem mescla de mal na matéria, no corpo ou no espírito, pois se boa é a origem, boa será a obra.

Ao adentrar a obra *De Libero arbitrio* (e amparados por outras obras que fazem coro a tal perspectiva da questão), passamos para o empenho de entender racionalmente aquilo que já fora aceito pela fé: Deus é bom, existe, e tudo criou. Então, de onde pode nos vir o mal? O primeiro grande feito elencado nesse momento é a demonstração racional para a existência de Deus formulada por Agostinho, partindo da percepção da própria existência por meio da dúvida, atravessando a hierarquia de todos os seres criados (existir, viver, saber que se vive), e a constatação de que o homem é o ser vivente racional capaz de perceber sua existência. Acima da faculdade racional, só poderia estar o próprio Deus, aqui, pensado enquanto Verdade e Sabedoria que julga a própria razão humana. Essa Verdade é acessível a todos os homens, iluminando a alma dos que usam ordenadamente as faculdades da razão e da vontade.

Após a reafirmação da existência de Deus por meio da racionalidade, averiguamos o vínculo entre o Ser e a sua criação tirada do nada. A criatura não compartilha da mesma substância divina, não sendo gerada (derivando da mesma substância) ou fabricada (de algo pré-existente): é criada do nada e constituída de número, medida e ordem. As coisas (criadas no tempo e no espaço, portanto, no devir) existem por terem essas três qualidades conferidas pelo próprio Ser (eterno,

imutável); se essa tríade for totalmente corrompida, isto é, retirada, a criatura perde aquilo que a constitui, ou seja, volta ao nada. Dessa forma, intui-se que a existência da criatura é um bem, diverso daquilo que é o Bem enquanto o próprio Deus, mas considerando sua capacidade de perfectibilidade e de realização dessas três qualidades. As criaturas estão na esfera da mutabilidade e só existem porque recebem esse determinado grau de ser (a tríade já citada). A corruptibilidade que poderia ser um argumento para apontar a maldade da criatura atesta, indiretamente, sua bondade, pois só se corrompe algo que antes tinha alguma bondade para ser corrompida. Mesmo que parte desse bem seja deteriorado, enquanto uma mínima existência restar, continua sendo um bem, sustentado pelo vínculo com o Ser e ainda capaz de restaurar uma maior integralidade de suas três perfeições constituintes.

A proposta de negar ontologicamente o mal é realizada quando a existência das coisas é coadunada com a bondade, isto não porque as criaturas têm substância igual ao que é Deus, mas por dependerem da constituição que ele confere a elas para poderem existir. Assim, já que não há outro princípio criador e sustentador das coisas, o mal só pode “existir” (ou acontecer) em um bem, na forma de uma privação, como propõe a analogia desenhada no título desse trabalho – da luz às sombras –, pois primeiro há a luz, e as sombras só acontecem aonde a luz não chegou ainda. Não existe origem positiva para as sombras, mas para a luz, existe. A privação consiste justamente na instauração de um desequilíbrio naquilo que foi criado ordenadamente, isto é, na corrupção da medida, do número e da ordem. Usar a palavra distanciamento para ajudar a elucidar essa privação não é apontar para uma distância espacial entre Deus e a criatura, mas um distanciamento de orientação e de intenção, resultando na falta de uma plena realização do bem conferido pelo Criador. Assim, o mal é ontologicamente nulo, pois não subsiste em si mesmo, não tem ordem nem medida.

Chegamos, enfim, à esfera moral do problema, pois o próprio itinerário ontológico caminhou para tal lugar ao apresentar o mal como a corrupção em um bem, e isso ocorre por conta das escolhas. Já que o mal não é substancial, não está e nem é feito por Deus. Ao oposto, é do agir de cada ser humano que provém sua própria corrupção e a desvirtuação da ordem instaura por Ele. Essa escolha depende do livre-arbítrio da vontade, não implicando diretamente que essa faculdade seja um mal, mas justamente o contrário: é um bem intermediário (entre as virtudes e os bens materiais), pois possibilita ao homem a autonomia para escolher o Bem, a felicidade e a justiça

conscientemente (e isso seria a plena realização de sua finalidade, optando pelo Bem), sem a coerção de terceiros. O problema é que, justamente por sua natureza, também pode ser usado na contrariedade de seu fim. Mesmo que ele possibilite, de algum modo, a realidade do mal no mundo, o livre-arbítrio é reiteradamente um bem, pois sem ele não seria possível agir com retidão. A argumentação de Agostinho estabelece que tudo que existe (na hierarquia pensada por Deus) é bom, tanto o espírito como o corpo, pois tudo é criação de Deus. Todavia, pode vir a ser usado para algo que não cumpre sua finalidade, sendo má a ação e a intenção, não a coisa. O mal moral seria, então, a escolha livre por bens menores ao invés do Bem supremo, usando de maneira indevida as coisas que em si são boas, como as mãos, os olhos, a inteligência, e o livre-arbítrio.

De maneira similar ao que foi encontrado no plano ontológico, também no plano moral ao buscar encontrar o que seria o mal moral, acaba-se por encontrar o bem e a ordem nas ações. Se o homem usa retamente a faculdade da livre-escolha, ordena todas as suas inclinações e paixões por meio da razão e determina sua vontade como boa. Nisto consiste a sua plena realização, já que, governando a vontade racionalmente, pode chegar ao deleite do Bem supremo, eterno e imutável, por meio da prudência, da fortaleza, da temperança e da justiça. Assim age o sábio, o homem verdadeiramente feliz que se ordenou rumo ao Bem. Por outro lado, o homem desordenado (o estulto) que tem uma má vontade, encontra-se em contínua aflição, pois também quer encontrar a felicidade, mas, porque quem o governa são seus impulsos, está confuso em seu discernimento quanto ao que é realmente o Bem. Ele faz escolhas por bens inferiores e particulares, desequilibrando a ordem e corrompendo-se cada vez mais, sem a disposição de renunciar ao que é passageiro e temporal para adquirir a felicidade eterna. Mais uma vez fica clara a bondade de todas as coisas; o mal é apenas uma má orientação da escolha por um bem momentâneo em detrimento do Sumo Bem perene.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Ivone Castilho Benediti. São Paulo: 1999.

AGOSTINHO, Aurélio. **O livre-arbítrio**. Tradução, organização e notas de Nair de Assis; revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1996. (Patrística)

AGOSTINHO, Aurélio. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997. (Patrística)

AGOSTINHO, Aurélio. **A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos**; Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística)

ALICI, Luigi. Intencionalidade. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Revisão de tradução: de Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 556-557. (Coleção Filosofia Medieval)

ASSIS, Nair. Introdução. In. AGOSTINHO, Aurélio. **O livre-arbítrio**. Tradução, organização e notas de Nair de Assis; revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1996. p. 15-20 (Patrística)

ASSIS, Nair. Notas. In. AGOSTINHO, Aurélio. **O livre-arbítrio**. Tradução, organização e notas de Nair de Assis; revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1996. p. 46-53 (Patrística)

AYRES, Lewis. Ser. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Revisão de tradução: de Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 881-883. (Coleção Filosofia Medieval)

BELLEI, Ricardo J. O livre-arbítrio e o mal em Santo Agostinho. **Mirabilia**, n. 11, p. 80-98, jun./ dez. 2010.

BEZERRA, Cícero Cunha. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

BEZERRA, Cícero Cunha. Agostinho de Hipona: Considerações neoplatônicas. **Basíliade – Revista de Filosofia**, v. 3, n. 5, p. 85-104, jan./jun. 2021.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BOAVENTURA. **Brevilóquio**. Tradução de Luis Alberto De Boni. Campinas: Ecclesiae, 2018.

BOCHET, Isabelle. Desejo. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Revisão de tradução: de Cristiane Negreiros Abbud,

Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 323-324. (Coleção Filosofia Medieval)

BOEHNER, Philoteus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOWERY, Anne-Marie. Plotino. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Revisão de tradução: de Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 789-792. (Coleção Filosofia Medieval)

BROWN, Peter Robert Lamont. **Santo Agostinho, uma biografia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2020.

BUSSANICH, John. Felicidade (Eudemonismo). In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Revisão de tradução: de Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 441-442. (Coleção Filosofia Medieval)

CARVALHO, Mário A. Santiago de. Introdução. In: AGOSTINHO, Aurélio. **A natureza do bem**. Introdução, tradução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1992. p. 9-35 (Mediaevalia)

COELHO, Cleber Duarte. A nulidade ontológica do mal em Agostinho. **Seara Filosófica**, n. 6, inverno, p. 13-20, 2013.

COEN, Monja; KARNAL, Leandro. **O inferno somos nós**. Campinas: Papyrus 7 Mares, 2018.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. A metafísica cosmológico- soteriológica dualista maniqueísta. **Princípios**, v. 9, n. 11-12, p. 219-238, jan./dez., 2002.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo**: história, filosofia e religião. Petrópolis: Vozes, 2003a.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. A influência do neoplatonismo na conversão de Santo Agostinho. **Sofia**, v. 11, n. 15-16, p. 215-238, 2006.

COSTA, Marcos Roberto Nunes; BRANDÃO, Ricardo Evangelista. A Teoria da Criação, segundo Santo Agostinho. **Ágora Filosófica**, ano 7, n. 1, p.7-26, jan./jun., 2007.

COPLESTON, Frederick. **Uma história da filosofia**: Grécia, Roma e filosofia medieval. Tradução de Augusto Caballero Fleck, Carlos Guilherme e Ronald Robson. Campinas: Vide Editorial, 2021.

COYLE, J. Kevin. Mani/ Maniqueísmo. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Revisão de tradução: de Cristiane

Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 625-629. (Coleção Filosofia Medieval)

CRUBELLATE, João Marcelo. O itinerário da vontade na antropologia de Santo Agostinho. **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**, v. 33, n. 2, p. 173-178, 2011.

DJUTH, Marianne. Vontade. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Revisão de tradução: de Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 970-973. (Coleção Filosofia Medieval)

DOUGHERTY, Richard J. Lei natural. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Revisão de tradução: de Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 599-601. (Coleção Filosofia Medieval)

ERCULINO, Siloe Cristina do Nascimento. As origens do mal em Agostinho. **Pensando** – Revista de Filosofia, v. 5, n. 10, p. 3-16, 2014.

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

EVANS, G. R. Mal. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Revisão de tradução: de Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p.622-625. (Coleção Filosofia Medieval)

FLETEREN, Frederick Van. Platão/ Platonismo. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Revisão de tradução: de Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 786-789. (Coleção Filosofia Medieval)

FLETEREN, Frederick Van. Matéria In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Revisão de tradução: de Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 648-649. (Coleção Filosofia Medieval)

FONTES FRANCISCANAS. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2004.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010.

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

JORDÃO, Thiago Paulino. A Racionalidade da Crença na Existência de Deus em Santo Agostinho. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, v. 5, n. 1, jul., p. 153-165, 2018.

LORENZETTI, Darlan. Privação e estado de nulidade: significações da ontologia do mal no pensamento de Agostinho de Hipona. **Revista Opinião Filosófica**, v. 9, n. 1, p. 174-193, 2018.

MARTINS, Manuela Brito Martins. A prova da existência de Deus em Santo Agostinho (*De libero arbitrio*) e em Santo Anselmo (*Proslogion*). **Philosophica**, 34, p. 75-91, Lisboa, 2009.

MARTINS, Manuela Brito Martins. Unde malum: O mal em Santo Agostinho. **Theologica**, 2ª série, n. 47, p. 541-560, 2012.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F. Do problema do mal à alegria de ser como dom: um comentário ao *De libero arbitrio*, de Agostinho. **Brasiliensis**, v. 7, n. 13, jan./jun., p. 49-92, 2018.

MASCHIO, E. A. Dal. **San Agustín: El Doctor de la Gracia contra el Mal**. Barcelona: Bonallettera Alcompas, 2015.

MATTOS, José Roberto Abreu de. **O problema do mal no Livre-arbítrio de Santo Agostinho**. Dissertação (Mestrado) – Curso de Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013. p. 146. [manuscrito]

MENDES, Makyl Angelo Xavier. **O problema do mal no pensamento de Agostinho**. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

MORESCHINI, Claudio. **História da filosofia patrística**. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MÚGICA, María del Carmen Dolby. La libertad agostiniana. **Revista Española de Filosofía Medieval**, n. 11, p. 49-66, 2004.

NASH, Ronald H. Sabedoria. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Revisão de tradução: de Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 858-859. (Coleção Filosofia Medieval)

NUNES, Mariciane Mores. **Livre-arbítrio e ação moral em Agostinho: um estudo a partir do *De Libero Arbitrio***. Dissertação (Mestrado) – Curso de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009. p. 149. [manuscrito]

PACIONI, Virgilio. Ordem. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Revisão de tradução: de Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 722-723. (Coleção Filosofia Medieval)

REALE, Giovanni. **Plotino e o neoplatonismo**. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

REIS, Émilien Vilas Boas. **A faculdade da vontade na polêmica antipelagiana em Santo Agostinho**. Dissertação (Doutorado) – Curso de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010. p. 2010. [manuscrito]

SILVA, Salomão Davi Xavier da. **Da ontologia em Santo Agostinho: Deus e o Mal**. João Pessoa, 2020.

TESSELE, Eugène. Pelágio/ Pelagianismo. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Revisão de tradução: de Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 766-772. (Coleção Filosofia Medieval)

TESKE, Roland J. De Libero Arbitrio. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Revisão de tradução: de Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 609-610. (Coleção Filosofia Medieval)

WILLIAMS, Rowan. Criação. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Revisão de tradução: de Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 299-302. (Coleção Filosofia Medieval)