

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO

DARLAN PAULO LORENZETTI

**A FUNDAMENTAÇÃO DA NULIDADE ONTOLÓGICA DO MAL
NO PENSAMENTO DE AGOSTINHO DE HIPONA**

Porto Alegre
2020

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

DARLAN PAULO LORENZETTI

**A FUNDAMENTAÇÃO DA NULIDADE ONTOLÓGICA DO MAL
NO PENSAMENTO DE AGOSTINHO DE HIPONA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre
2020

DARLAN PAULO LORENZETTI

**A FUNDAMENTAÇÃO DA NULIDADE ONTOLÓGICA DO MAL
NO PENSAMENTO DE AGOSTINHO DE HIPONA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Porto Alegre
2020

Dedico este trabalho a todos aqueles e aquelas que
ao longo da história ao tomarem a educação e a
filosofia como tarefas de vida, conduziram a
humanidade ao encontro do sentido, constituindo-se
assim, como artífices de novos mundos.

AGRADECIMENTOS

A construção de um trabalho, tal qual a dissertação de mestrado, configura-se, em muitos momentos, como um exercício exigente, resignado e naturalmente solitário e desafiador. Por assim dizer, ao ter apenas a companhia dos livros e do computador, o estudante vê-se obrigado, por que não, a realizar um encontro consigo mesmo. A dinâmica na qual o texto vai sendo construído acaba por ilustrar com fidelidade a natureza da filosofia enquanto tarefa. Contudo, no ínterim das primeiras intuições, até a apresentação do resultado final, são diversos os atores que contribuem – ainda que de maneira indireta – para a realização dos objetivos inicialmente idealizados. Em razão disso, gostaria de prestar os devidos e indispensáveis agradecimentos a uma série de pessoas e instituições que, de uma maneira ou de outra, acompanharam-me, tanto no decorrer destes dois anos de mestrado – e em especial ao longo do período de construção deste trabalho dissertativo – quanto em minha caminhada ao longo da vida:

Em primeiro lugar, a meu orientador, Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich, pelas preciosas sugestões e ensinamentos, pela atenção e rigor com os quais guiou-me no processo de escrita e “lapidação” do texto, bem como pela presença amiga e, sobretudo, inspiradora no âmbito acadêmico e intelectual;

Aos professores Dr. Draiton Gonzaga de Souza e Dr. Alfredo Santiago Culleton, pela gentileza e solicitude em lerem o texto e participarem da banca de avaliação;

Aos meus pais, Celso e Nilce Lorenzetti, que em sua simplicidade sempre me incentivam a buscar mais e a ser mais, vibrando por cada passo por mim dado;

A todos os professores(as) que estiveram comigo durante minha trajetória de estudos, em especial os/as que inspiraram em mim o amor à sabedoria filosófica e o apreço pela pesquisa científica, seja ao longo da graduação em filosofia no Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE) ou do mestrado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS);

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela concessão da bolsa de estudos, por meio da qual pude dar continuidade à minha formação acadêmica, realizando-a, por conseguinte, em uma universidade de excelência como a PUCRS.

Ao Me. Pe. Anderson Faenello, amigo de longa data, pela rigorosa e atenta correção ortográfica e gramatical;

À Diocese de Erechim, que quando de minha estada no Seminário no decurso dos anos de 2010 a 2016, possibilitou-me realizar um processo integral de formação humana, contribuindo de forma determinante em minha constituição enquanto pessoa;

A meu amigo e mestre Prof. Dr. Irio Conti, que acreditando em minha potencialidade e me acolhendo em Porto alegre no ano de 2017, possibilitou a abertura de um verdadeiro mundo de oportunidades em minha vida, além de ensinar-me que é preciso sempre sonhar;

Aos amigos Rodrigo Parmeggiani e Pe. Lucas André Stein, por praticamente uma década de amizade, companheirismo e aprendizado recíproco;

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, em especial Giovane Martins Vaz, Marcos Messerschmidt e André Neiva, pelo incentivo e encorajamento no âmbito acadêmico, assim como pela amizade construída no decorrer dos últimos dois anos.

Tão grande é a beleza da justiça,
tão grande o encanto da luz eterna,
isto é, da Verdade e da Sabedoria imutável,
que mesmo que não nos fosse permitido gozar delas,
a não ser pelo espaço de um único dia,
em troca ter-se-ia plenamente razão
em menosprezar por elas inumeráveis anos desta vida,
embora repletos de delícias e transbordantes de bens temporais.

Pois o salmista não se enganou ao dizer com tanto fervor:

“Um só dia em teu santuário vale mais
do que mil anos longe de ti” (Sl 83,11)

lib. arb. III, 25, 77

RESUMO

O objetivo central da presente dissertação é examinar o processo de fundamentação da nulidade ontológica do mal empreendido pelo filósofo cristão Agostinho de Hipona (354-430) no contexto da filosofia Patrística. Num primeiro capítulo, o trabalho reconstitui basicamente os aspectos gerais da cosmologia agostiniana, com ênfase nos conceitos de: *creatio ex nihilo* (criação a partir do nada), criação simultânea, matéria informe, *rationes seminales* (razões seminais) e ordem. A exposição do capítulo subsequente busca elucidar os fundamentos da noção ontológica de Bem. Em razão disso, toma o conceito agostiniano de Deus e estabelece uma correlação do mesmo para com a ideia de Sumo Bem. Em seguida, aborda o conceito de natureza, intentando, concomitantemente, realizar uma distinção entre dois níveis, isto é, a natureza divina e a natureza criada. Explora o tema da fundamentação antropológica da vontade livre, qualificando-a como um bem. No terceiro e último capítulo, a explanação tem como foco a apresentação do cerne da teodiceia agostiniana, ou seja, a tese acerca da nulidade ontológica do mal e a definição deste como *privatio* (privação). Expõe as categorias de amor e liberdade da vontade, assim como a hierarquização dos bens criados inerentes à ontologia de Agostinho. Trabalha, finalmente, o conceito de livre-arbítrio, situando e compreendendo o mal desde uma perspectiva moral e, portanto, relativa ao agir humano, definindo-o como consequência do uso desregrado da vontade livre.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona. Criação. Deus. Livre-arbítrio. Mal. Vontade.

ABSTRACT

The main objective of the present dissertation is to examine the process of grounding the ontological nullity of the evil undertaken by the Christian philosopher Augustine of Hippo (354-430) in the context of patristic philosophy. In the first chapter, we reconstitute the general aspects of Augustinian cosmology, with emphasis on the concepts of: *creatio ex nihilo* (creation of nothingness), simultaneous creation, informal matter, *rationes seminales* (seminal reasons) and order. In the following chapter we seek to elucidate the foundations of the ontological notion of Good, taking the Augustinian concept of God and establishing a correlation between it and the idea of the Supreme Good. Next, we approach the concept of nature, trying at the same time to make a distinction between two levels, that is, divine nature and created nature, exploring the theme of the anthropological foundation of free will, qualifying it as a good. In the third and last chapter, we concentrate our attention on the presentation of the nucleus of Augustinian theodicy, that is, the thesis on the ontological nullity of evil and its definition as *privatio* (deprivation), in addition to exposing the categories of love and freedom of the will, as well as the hierarchy of created goods inherent in Augustine's ontology. Finally, we work on the concept of free will, placing and understanding evil from a moral perspective and, therefore, relative to human action, defining it as a consequence of the unregulated use of free will.

Keywords: Augustine of Hippo. Creation. God. Free Will. Evil. Will.

LISTA DE ABREVIATURAS

As abreviaturas das obras de Agostinho de Hipona são citadas conforme à padronização adotada por Cornelius Mayer no *Corpus Augustinianum Gissense*. A tradução portuguesa dos títulos latinos corresponde precisamente à que é oferecida pelas respectivas edições utilizadas.

beata u. - *De beata uita liber unus/Sobre a vida feliz*

c. ep. Man. - *Contra epistulam Manichaei quam uocant fundamenti liber unus*

c. Fel. - *Contra Felicem Manichaeum*

ciu. - *De ciuitate dei libri uiginti duo/A cidade de Deus*

conf. - *Confessiones/Confissões*

doctr. chr. - *De doctrina christiana libri quattuor/A doutrina cristã*

Gn. adu. Man. - *De Genesi aduersus Manicheos libri duo/Sobre o Gênesis, contra os maniqueus*

Gn. litt. - *De Genesi ad litteram libri duodecim/Comentário literal ao Gênesis*

Gn. litt. inp. - *De Genesi ad litteram liber unus imperfectus/Comentário literal ao Gênesis, inacabado*

lib. arb. - *De libero arbitrio libri tres/O livre-arbítrio.*

mor. - *De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*

nat. b. - *De natura boni liber unus/A natureza do bem*

ord. - *De ordine libri duo/Diálogo sobre a Ordem*

trin. - *De trinitate libri quindecim/A Trindade*

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| INTRODUÇÃO..... | 11 |
| 1 O CONCEITO DE CRIAÇÃO NA OBRA DO JOVEM AGOSTINHO..... | 15 |
| 1.1 ASPECTOS GERAIS DA TEMÁTICA DA CRIAÇÃO NAS PRIMEIRAS OBRAS DE AGOSTINHO..... | 15 |
| 1.2 “NO PRINCÍPIO DEUS CRIOU O CÉU E A TERRA” (<i>Gn</i> 1,1) – COMO DEUS CRIA?..... | 26 |
| 1.3 O CONCEITO DE ORDEM NA COSMOLOGIA AGOSTINIANA – COMO DEUS TUDO GOVERNA?..... | 34 |
| 2 A FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA DO BEM..... | 43 |
| 2.1 O CONCEITO ONTOLÓGICO DE DEUS – O SUMO BEM..... | 43 |
| 2.2 DISTINÇÕES DO CONCEITO DE NATUREZA DIVINA E NATUREZA CRIADA.... | 51 |
| 2.3 A FUNDAMENTAÇÃO ANTROPOLÓGICA DA VONTADE LIVRE..... | 58 |
| 3 A INEXISTÊNCIA ONTOLÓGICA DO MAL E SUA CONDIÇÃO DE NÃO-SER..... | 68 |
| 3.1 A NULIDADE ONTOLÓGICA DO MAL..... | 68 |
| 3.2 OS CONCEITOS DE AMOR E DE LIBERDADE DA VONTADE..... | 75 |
| 3.3 O LIVRE-ARBÍTRIO: O FATOR GERADOR DO MAL..... | 84 |
| CONCLUSÃO..... | 91 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 94 |

INTRODUÇÃO

Caso lancemos um olhar retrospectivo sobre o todo da tradição filosófica ocidental, isto é, aos últimos 2500 anos, veremos que a mesma foi sedimentada através de um núcleo basilar. Tal ponto de sustentação é, pois, a noção de problema. Com efeito, a filosofia é um construto que historicamente se edifica a partir das grandes questões, que por assim dizer, “intrigaram” e “desafiaram” a capacidade de compreensão e deciframento por parte do imaginário humano. Neste sentido, pode-se afirmar que o movimento intelectual do filosofar irrompe invariavelmente como tentativa de resposta a uma interrogação. De fato, a “razão de ser” da filosofia parece estar intimamente atrelada a esta dimensão de “embate” entre o intelecto humano e determinada problemática.

Algumas questões, entretanto, atravessam, por assim dizer, toda a história da filosofia, isto é, persistem no íterim que corresponde aos seus primeiros passos na Grécia Antiga até as suas expressões contemporâneas. Em meio a este conjunto de problemas centrais, é necessário, seguramente, situar a questão do mal. Ao longo de toda história, dada sua aparente incompreensibilidade por parte da razão humana, o mal constituiu-se com um verdadeiro e intrigante mistério. O esforço de resolução de tal problemática consistiu, em grande medida, no enfrentamento de paradoxo à razão: como conciliar a existência de um Deus todo-poderoso e bom com um mundo no qual impera o mal. Tal “enigma” foi objeto tanto da filosofia como da literatura universal. O célebre escritor russo Fiódor Mikhailovitch Dostoiévski (1821-1881) muito possivelmente tenha imortalizado e resumido, através das palavras do personagem Ivan Fiodorovitch Karamazov no romance *Os Irmãos Karamazov*, o sentido desta milenar querela: “Aceito Deus, mas não posso conformar-me a aceitar o mundo por ele criado”¹.

Os diversos empreendimentos em vista da justificação racional de Deus perante o mundo resultaram no produto teórico denominado Teodiceia. Ao longo deste estudo nos debruçaremos atentamente sobre um destes projetos em particular. Elucidaremos, deste modo, os diversos pontos do processo de fundamentação da nulidade ontológica do mal na Teodiceia de Agostinho de Hipona (354-430). A resultante deste itinerário conceitual será a demonstração dos pressupostos que, segundo o filósofo em questão, fazem com que o mal não possua consistência e substancialidade ontológica, constituindo-se apenas como uma privação do bem. Assim sendo, Deus não poderia ser responsabilizado pelo mal no mundo.

¹ DOSTOIÉWSKI, Fiódor Mikhailovitch. *Os Irmãos Karamazov*. Trad. Boris Solomov. Martin Claret: São Paulo, 2003, p. 241.

No primeiro capítulo, a elucubração versará basicamente a respeito do conceito de criação a partir do nada (*creatio ex nihilo*). Para tanto, será realizado um recorte temporal específico, garantindo um enfoque seletivo no que toca às obras de Agostinho. Tal seleção englobará somente obras cujo o início da elaboração se deu ainda em sua juventude. De forma mais atenta e analítica tomaremos, então, os seguintes textos: *Diálogo sobre a Ordem*, *Comentário ao Gênesis* e *Confissões*.

Em um primeiro momento, apresentaremos aspectos gerais da cosmologia agostiniana. Para isso, lançaremos mão de uma metodologia comparativa e revisional, trazendo à discussão dois modelos cosmológicos que historicamente precedem Agostinho: a demiurgia platônica e o emanacionismo plotiniano. Por um viés, clarificaremos os influxos recepcionados por parte de Agostinho em relação a Platão e Plotino; por outro, situaremos os eixos fundamentais pelos quais sua concepção cosmológica distancia-se, sobremaneira, dos dois antecessores.

Num segundo tópico, nos dedicaremos propriamente à elucidação de toda a dinâmica a respeito da gênese do universo e, conseqüentemente, da ação criadora de Deus neste processo, segundo o entendimento sugerido por Agostinho. Desta maneira, procuraremos repor os diversos elementos da resposta agostiniana à pergunta “Como Deus cria?”. Por esta via, a criação será analisada levando-se em consideração a divisão metodológica segundo a qual Agostinho constrói seu arcabouço teórico acerca do tema, isto é, estabelecendo uma divisão (do ponto de vista lógico e não cronológico) em três momentos.

Tal “roteiro” conceitual inicia pela chamada criação primeira (*creatio prima*). Neste “momento” Agostinho trabalha basicamente com a tese da *creatio ex nihilo* e com a noção de criação simultânea. Através destas, oferece refutação às demais posições filosóficas que conjecturavam a eternidade da matéria e do mundo, isto é, tanto a demiurgia platônica e o emanacionismo plotiniano quanto o dualismo radical dos maniqueus. A criação segunda (*creatio secunda*) consiste, pois, no “momento” no qual ocorre a “informação” da matéria até então informe e criada a partir do nada. A terceira e última etapa consiste naquela em que o Criador rege, ou, em outros termos, “exerce o governo” sobre a obra criada. Neste ponto, exploraremos a explicação agostiniana ao fenômeno da multiplicidade das formas de vida e a confrontação com a teoria da evolução, por meio do conceito de *rationes seminales*. Aqui o conceito de ordem é central, na medida que sua compreensão se dá mediante o entrelaçamento com as noções de perfeição, congruência e harmonia entre a parte e o todo. A presença da ordem no cosmo, por sua vez, afasta a possibilidade de existir, no plano ontológico, o mal enquanto ente criado.

Em Agostinho, o mal é descortinado segundo uma análise precisa das possíveis interdependências reinantes entre o Criador e a obra criada. Assim sendo, se no decorrer de todo o primeiro capítulo a atenção estará concentrada de modo muito particular nos diversos pormenores inerentes ao problema da criação, o segundo se concentrará, propriamente, na fundamentação ontológica da noção de Bem e, em decorrência disso, no conceito de Deus.

A partir daqui, tomando como fundamento sobretudo fragmentos da obra *O livre-arbítrio*, Agostinho será, de maneira mais intensa, colocado em interlocução com o seu grande oponente intelectual no que tange à controvérsia em torno do mal: o maniqueísmo. Levando em conta uma herança de matriz tipicamente platônica, o conceito Agostiniano de Deus é construído em direta e intrínseca associação com a ideia do Sumo Bem. Desta forma, a perfeição constitui-se como um atributo inalienável do Criador. Portanto, há, por parte do filósofo, uma contundente recusa ao postulado dos maniqueus a respeito da existência de um princípio criador ontologicamente associado ao mal.

Dando prosseguimento ao percurso teórico pelo qual nos propomos refletir sobre a relação entre Criador e criatura, buscaremos apresentar uma clara distinção entre os conceitos de natureza divina e natureza criada. O intuito é enfatizar, sobretudo, a condição de dissociação radical entre Deus e matéria no que concerne à discussão em torno da substancialidade. Agostinho, ao contrário dos maniqueus, por completo rejeita a hipótese da consubstancialidade entre Deus e mundo. Apesar desta enfática diferenciação, o filósofo não atribui à natureza criada qualquer *status* ontológico que a classifique como algo diferente de um “bem”. Uma vez que foram feitas por Deus, que é, com efeito, o Sumo Bem, todas as naturezas criadas são, por conseguinte, boas. A partir desta discussão a respeito do sentido metafísico dos “bens”, é que se introduz o tema da vontade livre. Demonstraremos, então, como Agostinho a compreende como um “bem médio”, utilizando-se deste conceito para situar toda a problemática do mal no âmago do agir humano. Sendo assim, o mal enquanto realidade pode ser pensado não em uma perspectiva ontológica, mas sim moral.

O terceiro e último capítulo será uma espécie de “núcleo duro” deste estudo. Nele explicitaremos os pressupostos pelos quais Agostinho erige a conclusão da inexistência ontológica do mal e como consequência da mesma, sua condição de “não-ser”. Não sendo uma natureza criada e, em razão disso, não possuindo qualquer substancialidade metafísica, a única possibilidade de pensar-se o mal é situá-lo como ausência/afastamento do Bem, isto é, como uma *privatio* (privação).

Todavia, se em termos ontológicos o mal “não existe”, como explicar sua presença aparentemente incontestável no mundo? Como suprarreferido, a discussão em torno do mal é

alocada no plano do agir humano, isto é, como decorrência do uso inadequado da vontade livre. Neste sentido, se fará indispensável atentar para os conceitos de amor e de liberdade da vontade, buscando, assim, compreender como se dá o movimento volitivo realizado pela alma humana. Desde esta perspectiva, o amor é, de maneira invariável, concebido como uma potência para o agir, ou seja, uma potência ativa e direcionadora. Da mesma forma que o amor, a liberdade é uma condição inerente à vontade. Ao passo que pensar a vontade dissociada da liberdade é um ato inconcebível, todo ato volitivo passa a ser um ato moral. Isto posto, infere-se que o agir humano passa a ser carregado de responsabilidade moral.

Concomitantemente, se fará mister expor a hierarquia de bens edificada pela ontologia agostiniana. Tal divisão se dá precisamente em: bens superiores, bens médios e bens inferiores. Esta compreensão é fundamental ao passo que a gênese do mal no plano moral passa de modo direto pelo uso desregrado das faculdades volitivas da alma humana. Aqui, uma categoria é central e determinante: o livre-arbítrio. O mal reside, pois, nos equívocos eletivos de uma vontade que, sendo livre, volta-se para os bens inferiores e materiais em detrimento dos bens superiores e espirituais. Sendo Deus o Bem Supremo e excelso, ao deliberar e deixar-se “capturar” pelos bens inferiores, o homem distancia-se deste mesmo bem, permitindo, assim, a gênese do mal.

1 O CONCEITO DE CRIAÇÃO NA OBRA DO JOVEM AGOSTINHO

Este primeiro capítulo tem como intuito explicitar os elementos centrais da cosmologia agostiniana, fazendo-o a partir da análise do conceito de criação nas principais obras do jovem Agostinho. Em vista disso, recupera primeiramente dois modelos cosmológicos que historicamente o precedem e com os quais o filósofo estabelece importante interlocução: a demiurgia platônica e a o emanacionismo plotiniano. Num momento seguinte procura, com base nas premissas agostinianas, responder à seguinte pergunta: “Como Deus cria?”. Em razão de tal interrogação, apresenta as noções de *creatio ex nihilo* (criação a partir do nada) e criação simultânea, evidenciando então a recusa por parte de Agostinho à tese da eternidade da matéria, assegurada por Platão, Plotino e também pelo Maniqueísmo. Por fim, debruça-se sobre a questão “Como Deus tudo governa?”, detendo-se sobretudo nos conceitos de *rationes seminales* (razões seminais) e ordem.

1.1 ASPECTOS GERAIS DA TEMÁTICA DA CRIAÇÃO NAS PRIMEIRAS OBRAS DE AGOSTINHO

A problemática do mal no âmago da obra agostiniana é circundada por um conjunto significativo de conceitos aos quais encontra-se intimamente atrelada. Neste sentido, seu projeto de teodiceia retém na ideia de “criação” um dos fundamentos pelos quais Agostinho procura conferir-lhe robustez e estabelecer “[...] os níveis de coerência de sua argumentação”². Como demonstraremos mais adiante, sua cosmologia está calcada na tese de que o mundo não é eterno, mas “[...] criado intencionalmente por um ser voluntarioso que atua em sua conservação e desenvolvimento – Deus”³. Simo Knuuttila adverte que “Não há nada radicalmente novo na concepção agostiniana da criação”⁴. Acentua, inclusive, que já “Os teólogos do final do segundo e do início do terceiro século começaram a enfatizar a ideia do a partir do nada, e ela se tornou uma doutrina padrão da Igreja”⁵.

² WAHL, Matheus Jeske. *Considerações sobre as implicações éticas do criacionismo segundo o pensamento de Agostinho*. Controvérsia, São Leopoldo, v. 14, n. 1, p. 52-64, Jan./Abr. 2018, p. 52.

³ Ibid.

⁴ KNUUTTILA, Simo. Time and creation in Augustine. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge U.P., 2001, p. 103, tradução nossa. “The was nothing radically new in Augustine’s conception of the creation”.

⁵ Ibid. “Late second and early third-century theologians began to stress of the idea out of nothing, and it became a standar doctrine of the Church”.

Como é sabido, as questões a respeito da origem do mundo, isto é, os problemas de natureza cosmológica, não estão limitados historicamente às abordagens empreendidas pela filosofia e pela teologia cristã. Pode-se afirmar, inclusive, que esta é uma constante que não só perpassa, mas conduz todo o pensamento grego. Assim, a temática da criação é por si recorrente. Gillian Evans atesta tal anterioridade e lembra que, da mesma maneira que os filósofos antigos, “Os cristãos foram confrontados [...] com o problema de explicar como um Deus de absoluta bondade e simplicidade poderia ser o Criador de um universo tão diferente de si mesmo, tão variado e cheio de multiplicidade e corrupção”⁶.

Do ponto de vista das influências filosóficas, a doutrina agostiniana da *creatio ex nihilo* (criação do nada), sob determinados aspectos (que adiante serão decifrados), bebe das fontes do platonismo e do neoplatonismo (sobretudo através de Plotino). Entretanto, como é de se imaginar, Agostinho assume um núcleo fundamental, pelo qual não apenas afasta-se, mas entra em direta e evidente confrontação com Platão e Plotino. Analisaremos brevemente tais paradoxos existentes entre os postulados agostinianos e os elaborados por tais filósofos.

No que concerne à relação de Agostinho para com Platão, um primeiro aspecto a se ressaltar é o fato de que o pensador grego não concebe a noção de um Deus criador e onipotente. A divindade é identificada e caracterizada na figura de um Demiurgo. Estando estruturada de acordo com uma natureza modeladora/ordenadora (jamais criadora), a ação demiúrgica realiza um movimento de passagem do *χάος* (*chãos*) para o *κόσμος* (*kósmos*):

Na verdade, o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida do seu poder, não existisse nada imperfeito. Deste modo, pegando em tudo quanto havia de visível, que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma ordem por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela. Com efeito, e ele, sendo supremo, foi e é de justiça que outra coisa não faça senão o mais belo⁷.

Assim sendo, “Segundo Platão, o mundo sensível não foi criado, mas moldado pelo demiurgo, pois o mundo já existia na completa informidade e caos”⁸. Platão afirma a existência de ideias eternas independentes e superiores ao Demiurgo. Conforme Giovanni Reale, o “Deus”

⁶ EVANS, G. R. *Philosophy and Theology in the Middle Ages*. London and New York: Routledge, 1994, p. 67, tradução nossa.

⁷ *Timeu* 30a.

⁸ BRANDÃO, Ricardo Evangelista. *A criação e as formas arquetípicas divinas: o exemplarismo em Santo Agostinho*. *Civitas Augustiniana*, Porto, v. 7, p. 43-54, 2018, p. 48.

que em geral encontramos nos gregos é um Deus inteiramente submetido a um conjunto de regras externamente determinadas⁹.

Um segundo ponto a ser considerado e pelo qual Agostinho distancia-se de modo considerável de Platão, versa a respeito da eternidade do mundo e da matéria. Com efeito,

Platão afirma no *Timeu* que Deus trabalhou com matéria e forma pré-existentes para criar o mundo. Esta era uma visão inaceitável para Agostinho, que lidou com firmeza com a questão, e insistiu que Deus havia feito o mundo do nada. Esta se tornou a posição cristã padrão para estudiosos ocidentais¹⁰.

De modo semelhante ao que ocorre no sistema platônico, em Plotino também não é possível identificar componentes que atribuam um sentido criacionista à sua teoria acerca da origem do mundo. Deparamo-nos, pelo contrário, com uma filosofia com forte acento no conceito de emanção¹¹. O eixo central de sua cosmologia é uma herança da metafísica grega, particularmente de Platão e Aristóteles, versando assim a respeito das relações entre o inteligível e o sensível. Em outras palavras, Plotino busca responder “[...] como se dá a passagem do Uno, perfeito e imutável, do mundo espiritual à multiplicidade, imperfeita e mutável do mundo material”¹².

Ambicionando superar o dualismo metafísico inerente aos modelos platônico e aristotélico, Plotino formula uma espécie de metafísica do Uno. Para Costa, trata-se de “[...] um monismo radical em que há uma passagem natural de um mundo ao outro por emanções ou processos¹³. Concomitantemente, não deixa de beber sob certo aspecto do platonismo ao

⁹ “Deus, para os gregos, tem acima de si, do ponto de vista hierárquico, uma regra ou algumas regras supremas, às quais deve referir-se e que deve cumprir. Justamente nesse sentido o deus Platônico, a inteligência suprema, tem acima de si hierarquicamente uma regra ou regras às quais deve ater-se [...], e o mundo das ideias no seu complexo constitui como a totalidade das regras”. REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Trad. Marcelo Perine; Henrique Cláudio de Lima Vaz. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2, p.150.

¹⁰ EVANS, G. R. *Philosophy and Theology in the Middle Ages*. London and New York: Routledge, 1994, p. 71, tradução nossa. “Plato says in the *Timaeus* that God worked with pre-existing matter and form to create the world. This was a view unacceptable to Augustine, who had dealt firmly the question, and insisted that God had made the world from nothing. That became the standard Christian position for Western scholars”.

¹¹ Lupi e Gollnick elencam quatro características fundamentais pelas quais o emanacionismo de Plotino distingue-se de teorias criacionistas adotadas por autores como Agostinho: “Dentre elas Destacamos: a) a simplicidade do Uno, em virtude da qual é indiscutível a impossibilidade de uma ação desse princípio animador; b) a continuidade e a eternidade da relação entre a causa animadora e seu efeito; c) a importância que o filósofo dá à relação entre essa causa e seu efeito necessário, o que fica evidenciado nas explicações sobre a processão; e d) o Uno é potência de tudo”. LUPI, João Pinto Basto; GOLLNICK, Silvania. *A Teoria Emanacionista de Plotino*. *Scintilla*, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 13-30, Jan./Jun. 2008, p. 13.

¹² COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O uno e o múltiplo na cosmologia de Plotino*. *Symposium*, Recife, ano 3, n. especial, p. 12-24, Dez. 1999, p. 12.

¹³ *Ibid.*

postular a perfeição do ser como Uno. Sua compreensão “[...] é de que toda a multiplicidade emana do Uno, do Ser que é Uno.”¹⁴. Assim o diz no *Tratado das Enéadas*:

É pelo Uno que todos os seres são seres: tanto os seres que são seres no sentido do termo, quanto tudo o que se diz fazer parte dos seres, de qualquer maneira que seja. Pois não há exército se ele não for uno, não há coro nem rebanho se não forem unos. Mas também não há casa ou navio, se não possuírem unidade. Se é verdade que a casa é una e que o navio é uno, se essa unidade lhes for tirada deixa de haver casa e navio. É evidente que as grandezas contínuas deixariam de existir se a unidade não estivesse presente nelas. Em todo caso, se são divididas e perdem a sua unidade, mudam de ser¹⁵.

Este movimento de passagem da unidade para a multiplicidade é, pois, um processo derivativo que se dá por meio de desdobramentos do Uno. Plotino estabelece, assim, uma hierarquia de graus de perfeições. A tais graus designa como *hypostasis* (*ὑπόστασις*). Por meio da emanação, o Uno origina um segundo e terceiro nível, a Inteligência e a Alma¹⁶.

A constituição do múltiplo por meio da emanação do Uno remete-nos para uma caracterização deste como “potência produtora”¹⁷. A introdução da noção de potencialidade permite inferir que o Uno, em sua essência de perfectibilidade, já contém em si a multiplicidade. Ele é, conforme Cristina D’Ancona Costa, “[...] responsável pela existência da matéria e pela existência da multiplicidade. O Uno é responsável não só pela unidade de todas as coisas que, na medida em que são, participam da unidade, mas também pela sua própria multiplicidade”¹⁸.

Tal participação, como referida pela comentadora, demonstra um pressuposto basilar da cosmologia plotiniana. A multiplicidade é constituída da mesma matéria e substância do Uno¹⁹.

¹⁴ CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. *Dialética para principiantes*. 3 ed. São Leopoldo: Unisinos, 2002, p. 242.

¹⁵ PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. Trad. Américo Sommerman. 1 ed. São Paulo: Polar Editorial, 2000, p. 121.

¹⁶ John Bussanich salienta a proeminência e a centralidade do conceito de Uno no que concerne à estruturação de monismo plotiniano: “Dos três princípios ou hipóstases, Uno, Inteligência e Alma, o Uno ou Bem é o mais difícil de conceber e o mais central para entender a filosofia plotiniana. É tudo e nada, em todo lugar e em nenhum lugar. O Uno é a fonte (*archê*) de todos os seres e, como o Bem, o objetivo (*telos*) de todas as aspirações, humanas e não humanas [...] O Uno é o centro de uma concepção vibrante da realidade, em que muitas das facetas resistem à análise filosófica. Esforços para entender ou definir a natureza do Uno, acredita Plotino, estão condenados a ser inadequados”. BUSSANICH, John. Plotinu’s metaphysics of the One. In: GERSON. Lloyd P. *The Cambridge to Plotinus*. Cambridge: Cambridge U. P., 1996, p. 38, tradução nossa. “Of the three principles or hypostases, One, Intellect, and Soul, the One or Good is the most difficult to conceive and the most central to understanding Plotinian philosophy. It is everything and nothing, everywhere and nowhere. The One is the source (*archê*) of all beings and, as the Good, the goal (*telos*) of all aspirations, human and non-human [...] One is the center of a vibrant conception of reality many of whose facets resist philosophical analysis. Efforts to understand or to define the nature to the One, Plotinus believes, are doomed to be inadequate”.

¹⁷ LUPI, João Pinto Basto; GOLLNICK, Sylvania. *A Teoria Emanacionista de Plotino*. *Scintilla*, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 13-30, Jan./Jun. 2008, p. 24.

¹⁸ D’ANCONA COSTA, Cristina. Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle. In: GERSON. Lloyd P. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge U.P., 1996, p. 368, tradução nossa.

¹⁹ “Na teoria emanatista de Plotino, o mundo se apresenta como procedendo de algum modo de Deus, sem que com isso diminuísse nem se alterasse Deus em modo algum, mas para Plotino Deus não atua livremente (posto

Veremos posteriormente que este é precisamente um dos pontos pelos quais Agostinho, através de sua doutrina da *creatio ex nihilo*, distancia-se de Plotino. Para este, o Uno por meio da emanção, configura-se como causa eficiente de tudo:

A causalidade eficiente - do lado do efeito - é a passagem de (i) inexistência para existência e (ii) potencialidade para atualidade. À causalidade eficiente do Uno pode-se aplicar o condicional contrafactual: sem a causa o efeito não teria ocorrido [...] Mais importante ainda, o simples e não-composto é concebido como a causa da existência de todas as coisas complexas e compostas²⁰.

Tal qual denotamos no início desta explanação, a doutrina agostiniana da criação é um dos esteios de sua teodiceia. Se, por um lado, no pensamento de seus antecessores Plotino e Platão há uma intrínseca e indissociável correlação entre o princípio ordenador e o mundo a partir dele gerado, Agostinho, por sua vez, empreende notável esforço intelectual em distinguir ontologicamente o Criador de sua criação. Neste sentido, o tema da criação é desenvolvido a partir de um arcabouço teórico e metodológico tipicamente cristão. Nota-se aqui a flagrante confluência de elementos de ordem teológica e filosófica. Segundo o filósofo da religião Alvin Plantinga, “Algo que claramente entra na filosofia cristã, pensada ao modo agostiniano, é a teologia filosófica, que é uma maneira de pensar sobre as doutrinas centrais da fé cristã a partir de uma perspectiva filosófica e empregar os recursos da filosofia”²¹.

O conjunto de textos agostinianos a respeito da criação apresentam componentes de caráter fortemente apologético. Seguindo ainda o entendimento de Plantinga em relação ao que significa tal apologética, pode-se compreender Agostinho como um “apologeta negativo”. Ora, a “[...] apologética negativa visa defender o cristianismo contra os ataques de seus detratores”²².

Conforme adentra-se ao núcleo temático da criação, faz-se mister ter presente os diversos fatores de ordem contextual que por assim dizer “motivam” os escritos agostinianos. A querela em torno da questão acerca da origem do mal é, seguramente, uma das mais

que tal atividade significaria, em sua opinião, mutabilidade em Deus), senão *necessitate naturae*, já que o bem se difunde necessariamente”. In: COPLESTON, Frederick. San Agustín. In: _____. *Historia de la filosofía: de San Agustín a Escoto*. Traducción Eugenio Trías. Barcelona: Editorial Ariel, 1983, v. 2, p. 81.

²⁰ BUSSANICH, John. Plotinu’s metaphysics of the One. In: GERSON, Lloyd P. *The Cambridge to Plotinus*. Cambridge: Cambridge U. P., 1996, p. 46, tradução nossa. “Efficient causality - from the side of the effect - is passage from (i) nonexistence to existence and (ii) potentiality to actuality. To the One’s efficient causality can be applied the counterfactual conditional: without the cause the effect would not have occurred [...] Most importantly, the simple and noncomposite One is conceived as the cause of the existence of all complex and composite things”.

²¹ PLANTINGA, Alvin. Augustinian Christian Philosophy. In: MATTHEWS, Gareth B. *The Augustinian Tradition*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999, p. 2, tradução nossa. “Clearly one thing that goes into Christian philosophy, thought of in Augustinian fashion, is philosophical theology, which is a matter of thinking about the central doctrines of the Christian faith from a philosophical perspective and employing the resources of philosophy”.

²² Ibid. “[...] negative apologetics aims to defend Christianity against attacks from its detractors”.

eminentes disputas teóricas de toda tradição filosófica ocidental. No contexto do baixo Império Romano (século III a V) tal embate filosófico se deu de forma especialmente contumaz. Nesse espectro, a compreensão ao redor do processo da criação é medular e está imbricada ao âmago de toda e qualquer explicação a respeito do que vem a ser o mal.

Um traço significativo e característico da filosofia patrística no contexto dos primeiros séculos do Cristianismo é a tentativa de formulação de uma síntese entre elementos da Revelação Bíblica com os pressupostos racionais da filosofia grega. Em consonância com esta postura, Agostinho “[...] acolheu a tese da Criação *ex nihilo*, utilizando o livro Escriturístico do Gênesis, para dar fundamento revelacional, e a Filosofia Neoplatônica Plotiniana, para dar suporte filosófico à referida tese”²³.

Ao converter-se ao Cristianismo no ano de 385 d.C., Agostinho vislumbra no maniqueísmo²⁴ o grande oponente intelectual de sua nova religião. No que tange à sua controvérsia com os maniqueus, o núcleo de contestação destes estava afirmado na inaceitabilidade do testemunho da Sagrada Escritura (particularmente do livro do Gênesis) acerca da narrativa da criação. Agostinho, ao debruçar-se sobre estes textos em vista de uma justificação racional dos mesmos, contribuiu para a construção de um marco divisor na história das ideias. Ao mesmo tempo, colaborou sobremaneira para com a configuração do imaginário cristão e ocidental em torno da problemática da criação do mundo. Com efeito, pode-se afirmar que “[...] a cosmogonia resultante das interpretações clássicas de Gênesis 1-3” é um “[...] dos pontos nodais da civilização ocidental”. Além disso, “As imagens que brotam destes capítulos tiveram papel chave na história cultural do Ocidente, de modo que é difícil, para não dizer impossível, tentar compreender esta sem aquelas”²⁵.

Em linhas gerais, os mais específicos e, por conseguinte, os mais densos escritos agostinianos no tocante às “discussões filosóficas e teológicas sobre sua cosmologia”, podem

²³ COSTA, Marcos Roberto Nunes; BRANDÃO, Ricardo Evangelista. *A Teoria da Criação, segundo Santo Agostinho*. Ágora Filosófica, Recife, v. 1, n. 1, p. 7-26, Jan./Jun. 2007, 2007, p. 7.

²⁴ “Maniqueísmo (in. *Manicheism*; fr. *Manichéisme*, ai. *Manichüismus*; it. *Manicheismo*). Doutrina do sacerdote persa Mani (lat. *Manichaeus*), que viveu no séc. III e proclamou-se o Paraclito, aquele que devia conduzir a doutrina cristã à perfeição. O M. é uma mistura imaginosa de elementos gnósticos, cristãos e orientais, sobre as bases do dualismo da religião de Zoroastro. Admite dois princípios: um cio bem, ou princípio da luz, e outro do mal, ou princípio das trevas. No homem, esses dois princípios são representados por duas almas: a corpórea, que é a do mal, e a luminosa, que é a do bem. Pode-se chegar ao predomínio da alma luminosa através de uma ascese particular, que consiste em três selos: abstenção de alimentar-se de carne e de manter conversas impuras (*signaculum oris*); abstenção da propriedade e do trabalho (*signaculum nianus*); abster-se do casamento e do concubinato (*sig*)iaculum sinus). O M. foi muito difundido no Oriente e no Ocidente; aqui durou até o séc. VII. O grande adversário do M. foi S. Agostinho, que dedicou grande número de obras à sua refutação”. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 641.

²⁵ RODRIGUES, Maria Paula. Introdução. In: SANTO AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005, p. 9.

ser encontrados, segundo Knuuttila, em três fontes: “[...] em seus comentários ao Gênesis (*De Genesi contra Manicheos, De genesi ad litteram imperfectus liber, e Genesi ad litteram libri duodecim*) nos últimos três livros das *Confessiones*, e nos livros XI e XII do *De Civitate Dei*”²⁶. Como neste estudo nos deteremos somente à análise das obras do “jovem Agostinho”, isto é, textos elaborados nos anos seguintes à sua conversão, adotamos como limite temporal de corte o *Comentário Literal ao Gênesis*, obra iniciada em 401 d.C. Assim sendo, não nos ocuparemos de investigar aspectos referentes às páginas de *A cidade de Deus*.

No que concerne ao conjunto de comentários *Sobre o Gênesis*, cronologicamente, o primeiro deles é *Sobre o Gênesis, contra os Maniqueus*, texto este escrito entre os anos de 388 d.C. e 389 d.C., período em que Agostinho regressou de Roma para a África. Conforme Abbud

A estrutura de *Sobre o Gênesis, contra os Maniqueus* consiste em citar a narração bíblica, apresentar a explicação equivocada dos maniqueus e, finalmente, propor uma interpretação mais correta. O autor dispõe os temas sem encadeamento argumentativo, mas seguindo à letra o texto bíblico; não obstante, pincela o horizonte de uma exegese sobre a criação sabidamente polêmica. Esse comentário, composto de dois livros, consagra-se principalmente a interpretar o relato bíblico sobre a criação divina. No livro primeiro [...] Agostinho debruça-se sobre os seis dias da criação e o descanso sabático de Deus (*Gn* 1,1 a 2,3); o segundo prossegue comentando outra narrativa atinente à mesma temática (*Gn* 2,4 a 3,24). Naquele, entrevemos que a especulação sobre o relato da criação nasce vinculada à clara insinuação da ação criadora da Trindade²⁷.

O percurso argumentativo traçado por Agostinho visa oferecer respostas de modo objetivo às confrontações nos maniqueus. A primeira delas - e, portanto, central - é “O que fazia Deus antes da criação do mundo, e por que de repente lhe aprouve criar o mundo?” (*Gn. adu. Man. I, 2*). A isto, ele de imediato responde, garantindo que:

Ainda que acreditemos que Deus fez o céu e a terra no princípio do tempo, devemos, por outro lado, entender que antes do princípio do tempo não havia tempo, quando Deus nada ainda havia feito. Pois como poderia existir o tempo que Deus não havia feito, sendo ele o criador de todos os tempos?²⁸.

Em fragmentos seguintes do livro I, Agostinho reforça: a perfeição inerente a toda obra criada por Deus e o sentido eminentemente livre desta vontade criadora (*Gn. adu. Man. I, 2, 4*); a nulidade ontológica das trevas, na medida em que estas “nada são” ou então mera “ausência

²⁶ KNUUTTILA, Simo. Time and creation in Augustine. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge U.P., 2001, p. 103, tradução nossa.

²⁷ ABBUD, Cristiane Negreiros. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007, p. 25-26.

²⁸ *Gn. adu. Man. I, 2, 3*. SANTO AGOSTINHO. *Sobre o Gênesis, contra os maniqueus*. In: _____. *Comentário ao Gênesis*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005b. p. 499-592.

de luz” (*Gn. adu. Man.* I, 4, 7); a matéria informe a partir da qual todas as coisas foram criadas “procede do nada”, (*Gn. litt.* VI, 6, 9); o sentido das palavras “muito bom” enquanto denotação da ordem e perfeição das quais todas as coisas criadas são dotadas (*Gn. adu. Man.* I, 21, 32). Note-se que Agostinho empenha-se em afastar por completo qualquer hipótese que valide a existência do mal enquanto princípio ontológico positivo.

No livro II, é preciso acentuar dois aspectos que são caros à nossa discussão. O primeiro é a ênfase de Agostinho à noção de criação simultânea: “Pois, Deus criou simultaneamente todo o tempo com todas as criaturas temporais, e essas criaturas visíveis são designadas pelos nomes de ‘céu e terra’”²⁹. O segundo é uma espécie de refutação geral e definitiva do maniqueísmo através da garantia da não existência de nenhum mal natural. Esta é a conclusão de Agostinho: “Eles dizem que existe a natureza do mal, à qual Deus foi obrigado a entregar parte de sua natureza para ser atormentada. Nós dizemos que mal nenhum é natural, mas que todas as naturezas são boas”³⁰.

O *Comentário Literal ao Gênesis, inacabado* em ordem cronológica, é o segundo dentre os três textos que compõem o *Comentário ao Gênesis* e também o de menor extensão. Trata-se de uma obra redigida no ano de 393 d.C., portanto cerca de quatro anos após o *Sobre o Gênesis, contra os Maniqueus*.

A obra [...] é uma tentativa de explicar literalmente os primeiros capítulos do Gênesis. Para Agostinho, o Gênesis é um livro histórico, cujos detalhes relatam acontecimentos reais, e no qual tudo tem valor de *res gesta* - conceito chave para compreendermos como Agostinho chama de literal um comentário que tenderíamos a caracterizar como alegórico. De fato, a criação é a *res gesta* por excelência e em sentido primordial, porque o mundo começou quando foi feito por Deus a partir do nada e porque, a partir desse acontecimento primordial, todas as criaturas são o que são³¹.

Os temas aqui abordados, quando comparados com o *Sobre o Gênesis, contra os Maniqueus*, são em grande medida recorrentes: a *creatio ex nihilo* ocorreu de tal forma que as criaturas de Deus não lhe são consubstanciais e coeternas (*Gn. litt. inp.* 1, 2); a correlação entre o mal e o pecado humano (*Gn. litt. inp.* 1, 3); Deus enquanto “Princípio sem princípio” (*Gn. litt. inp.* 3, 6); a informidade da matéria como sinônimo do *chaos* grego (*Gn. litt. inp.* 4, 12); as trevas enquanto ausência de luz e ente não criado, mas apenas ordenado, isto é, separado da luz (*Gn. litt. inp.* 5, 23); o ordenamento do “nada” (*Gn. litt. inp.* 14, 51).

²⁹ Ibid. II, 3, 4.

³⁰ Ibid. II, 29, 43.

³¹ ABBUD, Cristiane Negreiros. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007, p. 53.

Por fim, temos o *Comentário literal ao Gênesis*, por sinal o mais extenso e, na ótica de Abbud, “[...] o mais elaborado dos três comentários agostinianos ao Gênesis”³². Uma das peculiaridades da obra, composta de 12 livros e que foi construída ao longo de 14 anos, é que seu processo de escrita sofreu diversas interrupções. “De acordo com a pesquisa de datação elaborada por Agaëse e Solignac, os nove primeiros livros são redigidos até 410 [...] Finalmente, em 414, a obra é concluída e rapidamente publicada”³³.

Os temas abordados aqui por Agostinho, em grande medida, já foram objeto de sua investigação nos escritos anteriores. De acordo com o comentário introdutório de Rodrigues, “Uma das principais preocupações da obra é defender o método da ação divina, particularmente no que concerne aos atos da criação, do aperfeiçoamento e da manutenção das criaturas”³⁴. O eixo central da reflexão é, pois, o “ato criador”. Parte significativa das questões às quais Agostinho busca oferecer resposta, refere-se à ação de Deus nos textos de Gênesis 1-3. Há, portanto, um forte acento no sentido relacional da criação.

Mantendo a posição apresentada nas obras aqui analisadas, Agostinho entende a criação como o momento inicial da relação entre Deus e algo diverso de si mesmo, a saber, a feitura da criatura. Ora, se Deus e Trindade, cada uma das três pessoas divinas se envolve na criação; e se a criatura resulta de uma ação trina, então traz indícios da mesma Trindade³⁵.

No que concerne aos pressupostos da doutrina da *creatio ex nihilo*, que de fato são os pontos pelos quais temos aqui maior interesse, já o livro I traz uma abordagem significativa e rica. A ideia de criação a partir do nada apresenta-se aqui de maneira entrecruzada com o conceito de matéria informe. O filósofo sustenta, pois, a máxima teórica de que tudo o que existe deriva de uma matéria inicialmente desprovida de forma. Por conseguinte, toda matéria deriva, por meio de um ato criador, de Deus. De forma assertiva e contundente, afirma o então bispo de Hipona: “[...] é evidente que tudo o que é mutável é formado de alguma informidade [...] não pode haver matéria de qualquer natureza, senão mediante Deus que começou e criou todas as coisas, não só as formadas, mas também as que podiam receber formas”³⁶.

³² Ibid., p. 113.

³³ Ibid.

³⁴ RODRIGUES, Maria Paula. Introdução. In: SANTO AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005, p. 13

³⁵ ABBUD, Cristiane Negreiros. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007, p. 116.

³⁶ *Gn. litt.* I, 14, 28. SANTO AGOSTINHO. *Comentário literal ao Gênesis*. In: _____. *Comentário ao Gênesis*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005a. p. 15-498.

A defesa da teoria da criação simultânea é outro ponto fundante e destacado nas páginas iniciais do *Comentário literal ao Gênesis*. Assim, Agostinho defende no capítulo 15 do livro I:

A matéria informe não é anterior às coisas formadas no tempo. Ambas foram criadas ao mesmo tempo: a matéria de onde tudo foi criado e também o que foi criado [...] assim Deus Criador não fez a matéria informe num primeiro momento e a formou segundo a ordem de cada natureza, como que numa segunda determinação. Criou, pois, a matéria já formada [...] a Escritura pôde separar por tempos de falar o que Deus não separou por tempo de fazer [...] Assim, não se há de duvidar que esta matéria informe era de qualquer modo próxima do nada, de modo a não ser feita senão por Deus, e foi criada junto com as coisas que dela foram formadas³⁷.

Agostinho também concentra-se de modo intenso, além de dedicar páginas consideravelmente extensas, em tecer uma discussão de caráter exegético ao redor do conceito de “princípio”. A hipótese julgada como verdadeira é aquela em que cogita-se que este princípio “[...] se trata do Filho unigênito de Deus-Pai - opção autorizada pelo Evangelho de João e adotada por Agostinho. O Filho é o princípio de todas as criaturas, mas não do Deus-Pai. ‘Deus’ é sinônimo de ‘Pai’, aspecto criador ou potência de fazer algo distinto de si mesmo (criar)”³⁸. Perceba-se o sentido eminentemente relacional intrínseco ao ato criador.

Por fim, temos aquela que, do ponto de vista do existencial e biográfico, é sua obra-prima: as *Confissões*. “As *Confissões* foram redigidas em dois blocos: os nove livros iniciais datam dos anos 397 e 398 e os três últimos escritos em 400 ou 401. Seu término coincide com a época em que Agostinho escrevia os primeiros livros do *Comentário Literal ao Gênesis*”³⁹.

Agostinho dá início à escritura da obra, portanto, poucos anos após se tornar bispo. Este dado de sua biografia é um aspecto salutar⁴⁰, ao passo que um dos requisitos essenciais para o

³⁷ Ibid. I, 15, 29.

³⁸ ABBUD, Cristiane Negreiros. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007, p. 116-117.

³⁹ Ibid., p. 78.

⁴⁰ A respeito das motivações de cunho pessoal e existência que conduziram Agostinho a escrever as *Confissões* Strefling apresenta diversos apontamentos interessantes: “Deve-se perguntar: em que ocasião se escreveram as Confissões? Sua finalidade original deve ter sido a de descrever a conversão de Agostinho do maniqueísmo ao cristianismo católico, tendo em conta as acusações donatistas de que ele seguia sendo um maniqueu disfarçado, uma acusação errônea que o pelagiano Juliano de Eclano reavivou uns trinta anos mais tarde, e que seguem mantendo ainda alguns críticos do século XX. Conforme outra teoria, Agostinho, nessa obra, faz referência às origens do monacato africano. Paulino de Nola solicitou a Alípio, amigo de Agostinho, uma breve história das origens do monacato africano. A humildade de Alípio é bem conhecida e, portanto, o pedido pode ter sido levado a Agostinho. Fragmentos dessa história podem ser encontrados em alguns parágrafos dos livros 6 e 8 das Confissões. O fato de a obra ter sido escrita pouco depois de *Ad Simplicianum* (396), nos oferece uma chave direta ao menos para compreender a razão que teve o próprio Agostinho para escrever as Confissões. Em *Ad Simplicianum*, Agostinho reconheceu plenamente, ao responder às questões colocadas por Simpliciano acerca da Epístola aos Romanos 9, o papel dominante da graça divina na salvação humana. Nas Confissões, utiliza episódios de sua própria vida para ilustrar essa postura teológica. Essa razão biográfica, na mesma medida que qualquer outra, proporciona a ocasião para a obra. Contudo, vários fatores puderam induzir Agostinho para escrever suas Confissões”. STREFLING, Sérgio Ricardo. *A Atualidade das Confissões de Santo Agostinho*. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 37, n. 156, p. 259-272, Jun. 2007, p. 261.

bom exercício do ministério episcopal era, na sua visão, o conhecimento e a correta compreensão dos textos sagrados. Peter Brown salienta que a relação do então bispo para com o estudo das Escrituras acabou por se constituir em “[...] um tema constante em todo o texto das *Confissões*. Sua conversão ao maniqueísmo, por exemplo, é hoje diagnosticada não como uma preocupação filosófica com a origem do mal, mas como uma impossibilidade de aceitar a Bíblia”⁴¹.

Como já referido por meio da citação de Knuuttila, os temas acerca da criação nas *Confissões* estão concentrados nos livros XI, XII e XIII. Seu conteúdo, profundamente exegético, ao ser comparado com o *Comentário Literal ao Gênesis* (obra escrita concomitantemente) denota, contudo, uma maior interpretação de cunho alegórico. Sucintamente, torna-se oportuno trazer e referendar duas ideias trabalhadas e expostas de modo enfático por Agostinho nas partes finais da obra. A primeira delas, desenvolvida no livro XI (que de modo geral é dedicado à problemática do tempo), versa a respeito da origem da matéria. Assim diz Agostinho:

Nem criastes o Universo no Universo, porque antes de o criardes não havia espaço onde pudesse existir. Nem o tínheis à mão matéria alguma com que modelásseis o céu e a terra. Nesse caso, donde viria essa matéria que Vós não criáveis e com a qual pudésseis fabricar alguma coisa? Que criatura existe que não exija a Vossa existência? Portanto, é necessário concluir que falastes e os seres foram criados. Vós os criastes pela vossa palavra⁴².

Este fragmento atrai a atenção para dois aspectos muito particulares. Primeiramente, deve-se atentar à análise acerca da origem da matéria e à refutação da hipótese de eternidade desta. Agostinho, ao concluir que a matéria não existe desde sempre, tendo sido criada por meio da ação de um agente que lhe é externo, distancia-se tanto da demiurgia platônica e do emanacionismo plotiniano, quanto do dualismo radical do Maniqueísmo. Em segundo lugar, o atrelamento da ação criadora à “palavra” ou então ao “Verbo” de Deus (em última análise, à pessoa trinitária do Filho), novamente demarca o seu forte sentido relacional.

O outro fragmento, cuja direta referência faz-se salutar ao propósito de exemplificação e de síntese, está localizado no capítulo 28 do livro XII (cujo nome é inclusive “A criação”). Aqui Agostinho dirige suas palavras a Deus através de uma espécie de oração de louvor:

⁴¹ BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. 7 ed. Rio de Janeiro: Record, 2012, p. 199.

⁴² *conf.* XI, 5. SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. 9. ed. Trad. J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988.

[...] ó Deus [...] não há criatura temporal que não seja obra Vossa [...] a Vossa vontade, que se confunde convosco, criou as coisas, sem sofrer mudança alguma ou impulso que antes não estivesse nela. Com um ato de vontade, criastes todas as coisas, tirando de Vós, não um modelo que fosse a forma substancial de todos os seres, mas sim, tirando do nada uma matéria informe que não fosse igual a Vós”⁴³.

Aqui, conforme vemos, a sustentação da doutrina da *creatio ex nihilo* está deflagrada. Dada toda a carga de intertextualidade contida nestas linhas, vê-se Platão, Plotino e os maniqueus receberem, ainda que de modo implícito, palavras de refutação. Isso se dá, por um lado, na recusa à admissibilidade da eternidade da substância material; na negação da hipótese de que a matéria criada seria consubstancial ao seu princípio criador; finalmente, na conclusão de que tudo o que existe deriva de uma causa (apesar de relacional) única, afastando assim a conjectura relativa à existência de dois princípios ontológicos antagônicos e conflitantes.

1.2 “NO PRINCÍPIO DEUS CRIOU O CÉU E A TERRA” (Gn 1,1) – COMO DEUS CRIA?

No item anterior apresentamos, em linhas gerais e de forma sintética, a relevância da problemática cosmológica da origem do mundo na tradição filosófica que antecede Agostinho. Ao voltarmos o olhar em particular para duas figuras iminentes do pensamento clássico, isto é, Platão e Plotino, podemos melhor compreender com quais bases históricas e teóricas o autor está diretamente dialogando. Como já salientado, a cosmologia agostiniana, comparada às que a antecederam, apresenta alguns aspectos que a distingue.

Tal diferenciação é flagrante, em grande medida, pelos acentos de uma matriz essencialmente judaico-cristã e que por conseguinte são pontos basilares de toda a obra de Agostinho. Azcona bem sintetiza esta diferenciação: “[...] O Cristianismo defende que o mundo foi criado, vale dizer, sua origem não se encontra em um ser preexistente e independente de Deus, mas no nada”⁴⁴. Para Charles Boyer, a defesa da ideia de criação é uma espécie de núcleo duro do pensamento agostiniano: “O mundo foi criado. Santo Agostinho o repete sem cessar, com uma confiança tranquila: é que nesta afirmação repousam os princípios mais fundamentais de sua filosofia”⁴⁵.

⁴³ Ibid. XII, 28.

⁴⁴ AZCONA, José Luis. A importância da natureza como lugar da ação de Deus: noção de criação em Santo Agostinho. In: *Simpósio de reflexão sobre a ecoteologia agostiniana a partir da América Latina*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 30.

⁴⁵ BOYER, Charles. *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1920, p. 110, tradução nossa. “Le monde est créé. Saint Augustin le répète sans cesse, avec une confiance tranquille: c'est que cette affirmation repose sur les principes les plus fondamentaux de sa philosophie”.

Para além da originalidade cristã a partir da noção de *creatio ex nihilo*, é perceptível neste modelo cosmológico um “protagonismo” inerente à ação divina. Faz-se necessário compreender o ato da criação como fenômeno resultante de uma ação volitiva de Deus para consigo mesmo. Tal processo é entendido pelo teólogo reformado alemão Jürgen Moltmann como uma “autodeterminação de Deus como Criador”⁴⁶.

O capítulo 2 do livro I do comentário *Sobre o Gênesis, contra os Maniqueus* é um dos trechos que iluminam e conferem solidez à leitura de Agostinho como defensor da hipótese da autodeterminação. O filósofo assegura a existência de uma relação de causação entre a origem do mundo e um movimento volitivo de Deus. Agostinho constrói o raciocínio como resposta às indagações de seus adversários maniqueus. Vejamos:

Portanto, se eles disserem: “Por que aprouve a Deus criar o céu e a terra?”, deve-se responder-lhes que primeiramente aprendam o poder da vontade de Deus. Se procuram conhecer a causa da vontade de Deus, a vontade de Deus é a causa de todas as coisas. Com efeito, se a vontade de Deus supõe uma causa, há de ser algo que anteceda à vontade de Deus; e isso não se deve pensar. Portanto, àquele que diz: “Por que Deus fez o céu e a terra?”, deve-se responder: porque quis. Pois a vontade de Deus é a causa do céu e da terra e, por isso, a vontade de Deus é maior que o céu e a terra. Aquele que diz: “Por que quis criar o céu e a terra?”, está à procura de algo maior que a vontade de Deus; entretanto, nada maior se pode encontrar que ela”⁴⁷.

Perceba-se que não há uma distinção de caráter ontológico entre Deus e a vontade de Deus, pois trata-se de um princípio unitário, isto é, a força volitiva é inerente ao ser divino⁴⁸. Outrossim, o fato de existir uma vontade criadora tampouco representou qualquer mutabilidade ao ser de Deus. Louis Berkhof lembra que Agostinho “[...] argumentava que a criação esteve eternamente na vontade de Deus e, portanto, não produziu mudança nele. Antes da criação o tempo não existia, dado que o mundo foi trazido à existência juntamente com o tempo”⁴⁹.

⁴⁶ “Se Deus cria céu e terra, então ele se determinou a si mesmo como criador do céu e da terra. A criação se fundamenta em seu decreto de criação e este se refere tanto a Deus mesmo quanto à sua criação. Ele é um ato da vontade direcionado tanto para fora quanto para dentro. Nisso, o ato direcionado para dentro precede, praticamente a ação de Deus direcionada pra fora: Antes de Deus criar o mundo, ele se autodetermina como criador do mundo. Esta autodeterminação pode ser reconhecida na estrutura reflexiva da resolução existencial da vontade e da decisão pessoal: Deus se decide a criar um mundo”. MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação: Doutrina ecológica da criação*. Trad. Haroldo Reimer; Ivoni Richter. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 126-127.

⁴⁷ *Gn. adu. Man.* I, 2, 4.

⁴⁸ No livro XI das *Confissões* Agostinho enfrenta os questionamentos (no seu entender pueris) dos maniqueus no que se refere a existência da vontade de Deus. Vejamos: “[...] “Se existiu em Deus um novo movimento, uma vontade nova para dar o ser a criaturas que nunca antes criara, como pode haver verdadeira eternidade, se n’Ele aparece uma vontade que antes não existia?” A vontade de Deus não é uma criatura, pois nada seria criado se antes não existisse a vontade do Criador. Essa vontade pertence à própria substância de Deus que antes lá não estivesse, não podíamos, com verdade, chamar a essa substância eterna” (*conf.* XI, 10).

⁴⁹ BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. Trad. O. de Olivetti. 4 ed. Campinas: Luz Para o Caminho, 1996, p. 127.

Os maniqueus, todavia, defendiam a existência de dois mundos coeternos originados a partir dos princípios do Bem e do Mal. Assim, sustentam que os mundos são, na verdade, produto das emanações coeternas destes dois princípios e não de um ato criado. Agostinho no *Contra Felicem Manichaeum* (obra do ano 398 d.C.) debate com o maniqueu Félix a respeito destas questões, evidenciando as discordâncias doutrinárias entre Cristianismo e Maniqueísmo:

Félix responde: “Você pergunta, portanto, a respeito daquela terra em que Deus habita, se ela foi criada por ele ou gerada, ou se ela é coeterna para ele. Eu também digo que, da mesma forma que Deus é eterno, não há coisa criada com ele, e que tudo é eterno.” Agostinho responde: “Então ele não gerou, nem criou?” Félix responde: “Não, de modo que ela lhe é coeterna.” Agostinho responde: “Se ao invés disso ele a tivesse gerado, ela não seria coeterna.” Félix responde: “O que nasce tem um fim: o que não nasce, não tem fim.”⁵⁰.

Segundo a interpretação de Costa, ao rechaçarem o postulado de que o mundo foi criado por um único Deus e adotarem uma explicação baseada nos conceitos de emanação e engendração, “[...] os maniqueus acabam enveredando por um panteísmo grosseiro, ao afirmarem que o mundo é da mesma substância de Deus, ou melhor, dos deuses”⁵¹. Com efeito, Agostinho, no capítulo 25 do *Contra Epistolam Manichaei Quam Vocant Fundamenti* (texto de 396 d.C.), é enfático: “Quem não admite criação do nada necessariamente cai em opiniões sacrílegas”⁵². Além de ressaltar o pressuposto da criação *ex nihilo*, contraria e julga como estulta a tese maniqueia de que existiriam naturezas más:

Portanto, se você está persuadido de que o Deus Todo-Poderoso pode criar algo de bom do nada, venha à Igreja Católica; e aprenda que todas as naturezas que Deus criou e fundou, ordenadas por graus de importância, das elevadas às mais baixas, são boas, mas algumas são melhores que outras [...] Ou se você não quer admitir que Deus criou esta terra de luz do nada, não haverá saída através da qual você não se confunda com tais opiniões torpes e sacrílegas⁵³.

⁵⁰ *c. Fel. I, 18*, tradução nossa. “Felix dixit: Respondeo. Et adiecit: Dixisti ergo de terra illa in qua Deus habitat, an facta est ab illo, an generavit illum, an coaeterna illi est. Et ego dico, quia quomodo Deus aeternus est, et factura apud illum nulla est, totum aeternum est. Augustinus dixit: Non illum ergo genuit, neque fecit? Felix dixit: Non, sed est illi coaeterna. Augustinus dixit: Si autem genuisset illum, non illi esset coaeterna. Felix dixit: Quod nascitur, finem habet; quod innatum est, non habet finem.” AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Contra Felicem Manichaeum*. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/control_felice/index2.htm.

⁵¹ COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: Edipucrs; Recife: Unicap, 2002, p. 229.

⁵² *c. ep. Man. XXV, 27*, tradução nossa. “*Ex nihilo creari per Omnipotentem bona alia aliis inferiora*”. AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Contra Epistolam Manichaei Quam Vocant Fundamenti*. Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/control_lettera_mani/index.htm.

⁵³ *Ibid.* “*Quare, si vobis iam persuadetur posse aliquid boni omnipotentem Deum de nihilo facere, venite in Catholicam; et discite, omnes naturas quas fecit Deus et condidit, excellentiae gradibus ordinatas, a summis usque ad infimas, omnes bonas, sed alias aliis esse potiores [...] Aut si nec de nihilo istam luminis terram Deum fecisse vultis fateri, non erit exitus quo tantas turpitudines et tam sacrilegas opiniones evadatis*”.

Cabe aqui desdobrar a semântica residente na expressão *ex nihilo*. E nisso Moltmann nos auxilia mais uma vez. Para ele, a possibilidade de Deus de fato criar algo a partir do “nada” mantém uma relação de necessidade para com sua autodeterminação. Ou seja, “Antes de Deus sair de si de forma criadora, ele atua para dentro sobre si mesmo, na medida em que ele se resolve, ele se decide, ele se determina”⁵⁴. Trata-se de um movimento de “autocontração de Deus”. Essa introjeção de Deus para dentro de si possibilita a presença de um “*nihil*” por meio do qual a *creatio ex nihilo* se dá.

Uma das principais razões para a resistência do maniqueísmo à aceitação de que as coisas existentes possam ter sido criadas do nada reside na questão da mutabilidade e da corrupção. Sendo premissa incontestável de que o mundo está em perene transformação, não era capaz de explicar a mudança das criaturas sem apelar para a dedução de que a natureza ontológica de seu criador, era também ela mutável. Étienne Gilson, recorda que a origem das criaturas “[...] é totalmente outra. Criadas, elas foram tiradas do nada por ele. Ora, o que vem do nada não participa somente do ser, mas do não-ser. Logo, nas criaturas há um tipo de falta original que engendra a necessidade de adquirir e, conseqüentemente, de mudar”⁵⁵.

Esta ideia de carência ou falta inerente à condição humana é desenvolvida por Agostinho, por exemplo, no início das *Confissões*: “Deus está no homem; o homem em Deus”. Tal enunciado, entretanto, não deve ser encarado como uma sugestão a um panteísmo, mas sim como reconhecimento da dependência ontológica e razão de ser da criatura em virtude do criador⁵⁶. Lembremos que a estrutura lógica da reflexão agostiniana a respeito da origem do mundo postula duas hipóteses básicas: 1) Deus o fez a partir do nada; 2) Deus o engendrou desde sua própria substância. Conforme atenta Gilson, a admissão da segunda conjectura é problemática e contraditória sob um aspecto em especial. Caso parte da substância divina pudesse vir a se tornar finita, mutável, corruptível... o próprio Deus em si mesmo deixaria de ser eterno, perfeito e imutável. Ora, isto é contraditório. Assim sendo, apenas a primeira hipótese é razoável. Estando solucionada esta primeira questão, Gilson põe outra igualmente instigante:

⁵⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação: Doutrina ecológica da criação*. Trad. Haroldo Reimer; Ivoni Richter. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 135.

⁵⁵ GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 272.

⁵⁶ “Será, talvez, pelo fato de nada do que existe poder existir sem Vós, que todas as coisas Vos contém? E assim, se existo, que motivo pode haver para Vos pedir que venhais a mim, já que existiria se em mim não habitásseis? [...] Por conseguinte, não existiria, meu Deus, de modo nenhum existiria, se não estivésseis em mim. Ou antes, existiria eu se não estivesse em Vós “de quem, por quem e em quem todas as coisas subsistem?” (*conf. I, 2*).

De início, o que significa criar do nada? 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*⁵⁷.

Temos até aqui concentrado esforços em descortinar o núcleo da compreensão agostiniana em torno do problema da criação a partir de uma pergunta: a partir “de que” Deus criou o mundo? Em razão disso, enfatizamos sobremaneira a noção de “nada”, procurando estabelecer um recorte suficientemente objetivo que possibilite diferenciar a posição de Agostinho das respostas ofertadas pelo neoplatonismo e pelo maniqueísmo. Nossa investigação, a partir de agora, passa a nortear-se substancialmente pela compreensão das condições nas quais Deus criou o mundo. Se até então nos preocupamos em responder “de onde” Deus criou o mundo, torna-se mister agora entender “como” ele o fez. No item anterior enfatizamos o sentido relacional do ato criador, denotado sobretudo no conceito de “Palavra/Verbo”. Indicamos também a relevância da noção de “princípio”. Agora, porém, intentaremos analisar duas ideias centrais da cosmologia agostiniana: a palavra criadora e a criação simultânea.

O livro XI das *Confissões* se constitui como um dos mais célebres e importantes tratados de toda a história da filosofia acerca da questão do tempo. Na obra agostiniana, é possível defini-lo como o “lugar” no qual o autor dedica maior atenção ao tema. Curiosamente, dentre os 31 capítulos que compõe o texto, Agostinho dedica os 10 primeiros a uma análise de cunho essencialmente semântico. Tomando como ponto de partida o primeiro versículo do Antigo Testamento (*Gn* 1,1), Agostinho clama a Deus: “Concedei-me que eu ouça e compreenda como ‘no princípio criastes o céu e a terra’”⁵⁸. Note-se a explícita preocupação com o correto entendimento da expressão “no princípio”, que, “[...] compreendido à luz do prólogo do evangelho de João (*Jo* 1, 1-18), remete ao Cristo-Verbo, visto como a medida pela qual todas as coisas foram feitas e pela qual também ganham sentido”⁵⁹. Ao contrário do que muitos imaginavam, tal expressão não possui, na narrativa do Gênesis, um sentido temporal e

⁵⁷ GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 272, p. 358.

⁵⁸ *conf.* XI, 3.

⁵⁹ WAHL, Matheus Jeske. *Considerações sobre as implicações éticas do criacionismo segundo o pensamento de Agostinho*. *Controvérsia*, São Leopoldo, v. 14, n. 1, p. 52-64, Jan./Abr., 2018, p. 55.

cronológico. Ela aponta, na realidade, para a indagação a respeito dos “meios” pelos quais Deus agiu e criou.

Sem dúvida, não fizestes o céu e a terra, no céu e na terra, nem no ar ou nas águas porque também estes pertencem ao céu e à terra. Nem criastes o Universo no Universo, porque antes de o criardes não havia espaço onde pudesse existir. Nem tínheis à mão matéria alguma com que modelásseis o céu e a terra. Nesse caso, donde viria essa matéria que Vós não criáreis e com a qual pudésseis fabricar alguma coisa? Que criatura existe que não exija a Vossa existência? Portanto, é necessário concluir que falastes e os seres foram criados. Vós os criastes pela vossa palavra!⁶⁰

Existe dessa maneira uma dimensão essencialmente criadora incrustada na natureza do Verbo divino. Segundo Saranyana Deus, na obra agostiniana, “[...] conhece todas as coisas desde a eternidade: as que fez, as que pode fazer e fará, e as que pode fazer e nunca fará. Esse conhecimento de Deus são as ideias divinas, que recebem o nome de razões eternas”⁶¹. É impossível olhar para as “ideias divinas” de Agostinho enquanto arquétipos perfeitos, eternos e imutáveis e não identificar um conteúdo metafísico cuja ancestralidade é uma matriz tipicamente platônica⁶². Victorino Capanaga afirma que “As ideias divinas, são certas formas originais ou modelos constantes e imutáveis de todas as coisas, as quais não sendo formadas são eternas e invariáveis estando contidas na inteligência de Deus [...] Todas as coisas particulares têm na mente divina sua ideia particular”⁶³.

Para Gilson, a interpretação alegórica/simbólica de Agostinho do termo “*principium*” representa uma passagem de uma “metafísica do tempo” para uma “metafísica das causas”. Desse modo, o eixo central da questão é deslocado e redefinido, uma vez que a “[...] sua

⁶⁰ *conf.* XI, 5.

⁶¹ SARANYANA, Josep-Ignasi. *La Filosofía Medieval*. EUNSA: Pamplona, 2003, p. 71.

⁶² “Apesar da clara aproximação de Santo Agostinho com os platônicos no referido assunto, não é justo afirmar que Agostinho fez uma simples acomodação do sistema platônico dos seres inteligíveis e entes sensíveis ao sistema cristão da criação, pois temos distinções que tornam a conceção agostiniana em alguns aspetos original. Segundo Platão, as ideias são paradigmas eternos usados pelo Demiurgo para modelar o caos do mundo sensível, que existem à parte do Demiurgo, de maneira autônoma, e hierarquicamente superiores ao próprio Demiurgo. Já segundo o pensador de Hipona, as ideias, embora existam como protótipos eternos de todas as criaturas, não existem de maneira autônoma, mas na mente ou no *Lógos* de Deus, como pensamentos de Deus. Sendo assim, as ideias estão para a criação como os pensamentos ou projeto intelectual está para a ação. Outro fator que distancia os dois pensadores está no fato de que em Platão as ideias são as essências de cada coisa existente, a ponto de que cada coisa sensível para ser o que ela é não só imita mas participa de sua essência eterna e imutável no mundo das formas inteligíveis [...] Já em Agostinho, esta participação dos entes sensíveis nos seres inteligíveis, embora percebida em suas obras, assume um caráter diferente, na medida em que as ideias não são essências autônomas, mas pensamentos de Deus, logo, podemos dizer que uma criatura para ser o que ela é ontologicamente depende de Deus, que em seu Verbo possui todas as criaturas”. BRANDÃO, Ricardo Evangelista. *A criação e as formas arquétipas divinas: o exemplarismo em Santo Agostinho. Civitas Augustiniana*, Porto, v. 7, p. 43-54, 2018, p. 48-49.

⁶³ CAPANAGA, Victorino. Introducción general: El universo Agustiniano. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. e notas de Victorino Capanaga. 6 ed. Madrid: BAC, 1994. v. 1, p. 56.

interpretação não designa uma ordem temporal em sentido restrito, mas um Princípio metafísico mediante o qual todas as criaturas recebem seu ser e podem ser compreendidas”⁶⁴.

É importante atentar para o fato de que dada a equivalência semântica entre o “*principium*” e o “*verbum*” (palavra) de Deus, tal princípio não é um ser ou uma criatura distinta de Deus. Há, pois, uma unidade ontológica⁶⁵ muito similar à existente entre Deus e a assim chamada “vontade de Deus”. No *Comentário Literal ao Gênesis* a pergunta pelo “*principium*” é posta de imediato já no segundo parágrafo do livro I. Ao mesmo tempo em que enfatiza a dimensão filial presente no Verbo de Deus⁶⁶, inclui a questão a respeito do significado do “céu e a terra”. Todavia, antes de nos atermos a estes conceitos, cabe examinar os aspectos centrais da, assim chamada pelos comentadores, criação simultânea.

Agostinho ocupa-se deste problema em todas as principais obras até aqui citadas. Exemplos disso são as passagens presentes em: *Sobre o Gênesis, contra os maniqueus* (*Gn. adu. Man.* II, 3, 4), fragmento este já referendado na seção anterior; *Comentário Literal ao Gênesis*, mais precisamente no trecho em que o filósofo indaga se “As obras de Deus foram criadas simultaneamente ou foram criadas uma a uma?” (*Gn. litt.* IV, 33, 51); *Confissões*, no final do livro XIII (portanto, nas últimas páginas da obra), trecho este que ao nosso entender é o que melhor sintetiza a opinião de Agostinho no que concerne à simultaneidade da criação:

Enalteçam-vos as Vossas obras, para que Vos amemos! [...] Elas têm princípio e fim no tempo, nascimento e morte, progresso e decadência, beleza e imperfeição [...] Foram feitas por Vós do nada, não porém da Vossa substância ou de certa matéria pertencente a outrem ou anterior a Vós, mas de matéria concriada, isto é, criada por Vós ao mesmo tempo que elas, e que, sem nenhum intervalo de tempo, fizestes passar da informidade à forma. É certo que a matéria do céu é diferente da da terra e a beleza de um difere da beleza da outra, pois a matéria do mundo Vós a tirastes do nada e a beleza do mundo da matéria informe. Vós as criastes, contudo, ao mesmo tempo, a matéria e a forma, porque entre a criação da matéria e a da forma não mediou nenhum espaço de tempo⁶⁷.

⁶⁴ WAHL, Matheus Jeske. *Considerações sobre as implicações éticas do criacionismo segundo o pensamento de Agostinho*. Controvérsia, São Leopoldo, v. 14, n. 1, p. 52-64, Jan./Abr., 2018, p. 55.

⁶⁵ Os primeiros cinco versículos do Prólogo do Evangelho de João possivelmente expliquem de forma ainda mais clara e objetiva o sentido unitário da relação entre Deus e o Verbo, juntamente com sua dimensão criadora. Assim diz o evangelista: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam (*Jo* 1,1-5).

⁶⁶ Ainda no Prólogo do Evangelho de João, ocorre de forma manifesta a associação identitária do “Verbo” com a segunda pessoa da Trindade, isto é, o Filho: “O Verbo era a luz verdadeira que ilumina todo homem; ele vinha ao mundo. Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o reconheceu. Veio para o que era seu e os seus não o receberam. Mas a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus; aos que creem em seu nome, ele que não foi gerado nem do sangue, nem de uma vontade da carne, nem de uma vontade do homem, mas de Deus. E o Verbo se fez carne e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade” (*Jo* 1, 9-14).

⁶⁷ *conf.* XIII, 33.

A aceitação da prerrogativa de que tudo foi criado simultaneamente abre, de acordo com Gilson, uma nova interrogação: o que exatamente vem a ser este “tudo”? Segundo o comentador francês, Agostinho interpreta tal expressão como uma direta referência aos conceitos de “céu” e “terra”. Adverte, no entanto, que “[...] não se deve entender o céu e a terra organizados que temos diante dos olhos”⁶⁸. Trata-se, evidentemente, de mais uma interpretação não-literal, mas sim alegórica. Knuuttila chama atenção para o fato de que “Agostinho toma ‘céu’ e ‘terra’ em Gênesis 1,1 para se referir à matéria espiritual e à matéria corporal, respectivamente. A matéria espiritual é o substrato com que os anjos foram criados quando Deus disse ‘Faça-se a luz’”⁶⁹.

Se, por um lado, a matéria espiritual é uma matéria definitivamente formada, a “terra” é “[...] uma matéria absolutamente informe”⁷⁰. Esta anterioridade da matéria em relação à sua forma não se dá em ordem de antecedência temporal (haja visto a criação simultânea), mas sim em precedência de causalidade. A invisibilidade e informidade da terra eram aspectos da cosmologia bíblica não aceitos pelos maniqueus. Indagavam eles: “Como é que Deus fez o céu e a terra, se a terra era vazia e vaga?”⁷¹. Agostinho responde-lhes:

Desse modo, ao quererem criticar as Escrituras, em vez de procurar conhece-las, não compreendem as coisas mais evidentes. O que se poderia dizer com maior clareza que o afirmado: No princípio Deus criou o céu e a terra: ora, a terra estava vazia e vaga. Ou seja, no princípio, Deus criou o céu e a terra, mas a terra que Deus criou estava vazia e vaga, antes de Deus providenciar com variedade bem ordenada as formas de todas as coisas em seus lugares e fundamentos⁷².

Gilson sinaliza que, apesar de tal condição inicial, “[...] essa informidade material não deve ser concebida como um puro nada”; afinal de contas, “[...] por mais indeterminada que seja, ela é algo”⁷³. A distinção entre os conceitos de matéria e forma é fundamental para a absorção intelectual do encadeamento lógico e sequencial existente na criação.

Costa, em artigo de 2008, compreende a criação em Agostinho como um processo que pode ser dividido em três etapas. O primeiro momento (*creatio prima*), conforme já expomos,

⁶⁸ GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 372.

⁶⁹ KNUUTTILA, Simo. Time and creation in Augustine. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge U.P., 2001, p. 104, tradução nossa. “Augustine takes ‘heaven’ and ‘earth’ in Genesis 1,1 to refer to spiritual matter and corporal matter respectively. Spiritual matter is the substrate of angels which were created when God said “Let there be light””.

⁷⁰ GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 373.

⁷¹ *Gn. adu. Man.* I, 3, 5.

⁷² *Ibid.*

⁷³ GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 374.

é aquele em que Deus cria a matéria informe *ex nihilo*. Sem haver intervalo temporal⁷⁴, o segundo momento (*creatio secunda*) “[...] consiste na informação do informe por parte de Deus, isto é, a formação dos seres a partir da matéria informe. E é aqui que entram os famosos sete dias da criação, quando Deus fez surgir [...] os seres particulares a partir da matéria informe”⁷⁵. O terceiro momento, é enfim, aquele em que ocorre “a multiplicidade dos seres a partir dos seres já criados”⁷⁶. É o momento das chamadas *rationes seminales* (razões seminais).

Este último conceito, nós o desdobraremos na seção seguinte, ao investigarmos concomitantemente a categoria de “ordem”, bem como os meios pelos quais Deus realiza o “governo” das coisas criadas.

1.3 O CONCEITO DE ORDEM NA COSMOLOGIA AGOSTINIANA – COMO DEUS TUDO GOVERNA?

O estabelecimento da noção de “criação simultânea” como uma das bases paradigmáticas da cosmologia agostiniana impõe interrogações relevantes e, portanto, alguns desafios de ordem teórica. A aceitação da consistência de tal conceito pode, num primeiro momento, parecer problemática. A raiz de tal insegurança reside na questão acerca dos meios pelos quais os entes, que em tese foram todos criados por Deus simultaneamente “no princípio”, evoluem na história natural. Trata-se, pois, do problema acerca da potencialidade e da atualização. No *Comentário Literal ao Gênesis*, Agostinho trabalha com a ideia de “invólucros primeiros” a partir dos quais tudo se desenvolve⁷⁷.

Agostinho identifica a criação do homem no sexto dia como um fato que colide e gera possível controvérsia com o modelo da criação simultânea.

⁷⁴ Costa e Brandão explicam que “Segundo nosso Filósofo, não houve intervalo de tempo entre as duas etapas da criação, porque o tempo só foi criado com a forma, quer dizer, como ainda não existia o tempo, não se pode falar em primeiro e segundo momento cronologicamente, mas apenas logicamente. Pois, segundo Agostinho, duas criaturas foram criadas fora do tempo, o céu (habitação de Deus e dos remidos) e a matéria informe, e como o tempo só foi criado com a formação da matéria confusa, não há sentido em falar em prioridade temporal entre os dois momentos, mas podemos falar de uma prioridade lógica” (COSTA; BRANDÃO, 2007, p. 13-14). E de fato, Agostinho no livro XII das *Confissões* confirma tal leitura: “Ora, após essas reflexões, encontrei duas criaturas que não estão sujeitas ao tempo, apesar de nenhuma delas Vos ser coeterna; uma de tal modo é formada que goza da Vossa eternidade e imutabilidade, sem nunca cessar de Vos contemplar nem sofrer intervalo de mudança alguma, ainda que seja mutável por natureza. A outra é tão informe, que não pode mudar de forma nem no movimento nem no estado de repouso. É-lhe impossível estar sujeita ao tempo. Mas não permitistes que ficasse informe porque, antes de qualquer dia, criastes no princípio o céu e a terra, as duas criaturas a que me referia” (*conf.* XII, 12).

⁷⁵ COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Defesa Agostiniana da Criação Ex Nihilo, Contra os Maniqueus*. Scintilla, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 43-60, jan./jun. 2008, p. 50.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ “Na distribuição das obras de Deus, das quais parte diz respeito àqueles dias invisíveis nas quais criou todas as coisas ao mesmo tempo, parte, a estes dias posteriores nos quais trabalha todos os dias, fazendo com que se desenvolva no tempo tudo o que procede daqueles como que invólucros primeiros” (*Gn. litt.* VI, 6, 9).

Então, foi feito o homem, homem e mulher; portanto, não só então, mas também depois. Logo, nem então, nem depois. Ou, pelo contrário, depois sim e não então. Nem outros depois, mas os mesmos, de um modo então, de outro, depois. Perguntar-me-á: Como? Responderei: depois, de modo visível, como nos é conhecida a espécie de constituição humana; não, porém mediante pais que geram, mas ele do limo, ela do costado do varão. Perguntar-me-á: como, então? Responderei: de modo invisível, potencialmente, causalmente, como acontecem as coisas futuras ainda não criadas⁷⁸.

Para Gilson, o filósofo está aqui versando a respeito do modo de ser daquelas “[...] criaturas que não foram pré-formadas durante a criação”⁷⁹. Com efeito, o modo como são geradas é sintetizado segundo as seguintes categorias adverbiais: *invisibiliter*, *potencialiter*, *causaliter*. A estes modos de existência invisível, potencial e causal, Agostinho nomeia como “razões seminais” (*rationes seminales*). Gilson, em sua *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, descreve-as, por conseguinte, como “germes latentes”:

Graças a esses germes latentes, que contêm todas as coisas que a sequência do tempo verá desenvolver, pode-se dizer que o mundo foi criado por Deus pleno de causas dos seres por vir. Num sentido, então, o universo foi criado perfeito e acabado, posto que nada do que nele se manifesta escapa ao ato criador; em outro sentido, o universo foi criado apenas incompleto, posto que tudo que deveria aparecer mais tarde nele foi criado em estado de germe ou de razão seminal⁸⁰.

No *Gênesis Contra os Maniqueus*, Agostinho, através da metáfora da semente e da árvore, consegue exprimir de forma bastante satisfatória sua compreensão sobre as razões seminais: “[...] observando a semente da árvore, dizemos que ali estão as raízes, o tronco, os ramos, os frutos e as folhas, não porque já existam, mas porque dela existirão”⁸¹. Knuuttila destaca que “Agostinho foi muito profundo na associação da concepção de criação simultânea com a doutrina das razões seminais”. Lembra também que embora “Ele não tenha sido o primeiro a considerar o seu significado teológico [...] sistematizou isto de uma maneira melhor do que seus antecessores”⁸².

Note-se que há também aqui um conteúdo de significação pelo qual Agostinho aproxima-se da tradição estoica⁸³ e sobretudo do platonismo. Recordemos, pois, o sentido nodal

⁷⁸ Ibid. VI, 6, 10.

⁷⁹ GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 389.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ *Gn. adu. Man.* I, 7, 11.

⁸² KNUUTTILA, Simo. Time and creation in Augustine. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge U.P., 2001, p. 104, tradução nossa. “Augustine was very fond of associating the conception of simultaneous creation with doctrine of seminal reasons [...] He was not the first to regard this as a theologically significant conception, but he systematized it more than his predecessors”.

⁸³ “La doctrina de la materia amorfa primogenia (el caos genesiaco) sembrada de razones seminales tiene cierta semejanza con las tesis estoicas sobre el Logos, que produce la substancia eterna los seres singulares. Bien entendido que, si Agustín tuvo a la vista la teoría estoica sobre las cuatro categorías de lo real, al adoptarla la

das “ideias” nesta última corrente. Ora, as “[...] razões seminais criadas reproduzem as razões eternas incriadas”⁸⁴.

É possível, conforme Costa, elencar três momentos centrais pelos quais o conceito de criação é desdobrado na cosmologia de Agostinho. Como vimos até aqui, temos inicialmente um processo de *creatio ex nihilo* (*creatio prima*); em seguida, a doação da forma à matéria informe (*creatio secunda*); finalmente, o aparecimento da multiplicidade dos seres por meio das razões seminais. Dito de outro modo:

Em síntese: a) para o santo Doutor, todas as criaturas foram tiradas do nada num só momento, por simples ato de vontade, estando tudo já presente potencialmente na matéria informe; b) no instante da criação (na formação a partir da matéria informe), alguns seres foram formados completos e perfeitos, como é o caso dos anjos, dos astros, do primeiro homem etc.; c) outros, como os vegetais, os animais (os peixes, as aves e até o corpo dos descendentes do primeiro homem etc.) foram criados em potência, em suas *rationes seminales*⁸⁵.

Inequivocamente, podemos deduzir que, ao erigir tais teses, o autor revestiu seu modelo cosmológico de contornos expressamente deterministas. Apesar de o principal intuito da teoria das razões seminais ser precisamente a explicação do desenvolvimento da criação e o aparecimento de formas distintas e novas, ela mais distancia-se do que aproxima-se de uma teoria da evolução aos moldes darwinianos. Costa e Brandão recordam que tal teoria assume e defende o pressuposto de que “[...] as espécies evoluem ou mudam progressivamente pela pressão do ambiente em que vivem, isto é, as modificações ambientais, climáticas, etc. Fazem uma espécie de seleção natural das espécies, fazendo com que elas evoluam ou se extingam”⁸⁶. Dado todo o determinismo⁸⁷ que lhe é subjacente, a teoria das razões seminais está intimamente relacionada ao sentido do “governo” e da “administração” da criação por parte de Deus, e, por consequência, à compreensão geral do conceito de “ordem”⁸⁸.

purificó de cualquier asomo de pan-entismo”. FAGGIN, Giuseppe. El estoicismo. In: FABRO, Cornelio. *Historia de la Filosofía*. RIALP: Madrid, 1965, p. 128-129.

⁸⁴ SARANYANA, Josep-Ignasi. *La Filosofía Medieval*. EUNSA: Pamplona, 2003, p. 72.

⁸⁵ COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: Edipucrs; Recife: Unicap, 2002, p. 235.

⁸⁶ COSTA, Marcos Roberto Nunes; BRANDÃO, Ricardo Evangelista. *A Teoria da Criação, segundo Santo Agostinho*. Ágora Filosófica, Recife, v. 1, n. 1, p. 7-26, Jan./Jun. 2007, p. 20.

⁸⁷ Na célebre e revolucionária obra *A origem das espécies* de 1856, Darwin assim comenta acerca das razões da evolução e do surgimento de novas espécies na natureza: “[...] em consequência da seleção natural, acarretando divergência de caráter e a extinção das formas menos aperfeiçoadas. Assim, da guerra da natureza, da fome e da morte, forma-se diretamente o mais nobre objeto que somos capazes de conceber: a produção de animais superiores”. DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. In: CARVALHO, Eide M. Murta (Org.). *O pensamento vivo de Darwin*. São Paulo: Martin Claret, 1986.

⁸⁸ “Sendo assim, Deus não produz nenhuma nova criação, mas apenas administra a criação que já foi feita no hexâmero, e uma das maneiras que utiliza para administrar é através das Razões Seminais, que existem em forma de forças germinativas que brotarão no tempo segundo a vontade do Criador. Portanto, as novas coisas que surgem

Para melhor elucidarmos como se dá tal governança, cabe, contudo, recuperar também a noção de “descanso”, consagrada nos capítulos iniciais da narrativa do Gênesis: “Deus concluiu no sétimo dia a obra que fizera e no sétimo dia descansou, depois de toda obra que fizera” (*Gn* 2, 2). O verbo “descansar” necessita, aqui, ser compreendido como uma alusão à completude da obra da criação, bem como ao fato de que Deus a partir disso não cria novas criaturas. Ao mesmo tempo, ao exercer seu governo sobre a criação (que não é autônoma em relação ao seu criador), Ele segue trabalhando. Agostinho assim explica no *Comentário Literal ao Gênesis*:

Deus descansou da criação das espécies das criaturas, porque não criou depois espécie alguma nova, mas dali em diante até agora e doravante administra as espécies que então foram instituídas. Por isso, seu poder não cessou, mesmo no sétimo dia, no governo do céu e da terra e de todas as coisas que criara, pois, do contrário, em seguida se desfariam⁸⁹.

A partir daqui não nos é permitido deixar de esmiuçar e compreender o significado de uma categoria, que é sem dúvida central: a ordem. Até aqui nos detemos em analisar o processo pelo qual o mundo foi criado. Indagar pelo significado da ordem na cosmologia que viemos investigando significa, em última análise, colocar a próxima questão nesta sequência lógica: como o mundo está organizado?

Muito provavelmente, a mais densa e explícita obra do autor acerca deste conceito é o *Diálogo sobre a Ordem (De Ordine)*⁹⁰. Na leitura de Hinrichsen, este texto se constitui como um “[...] singular exemplo do otimismo metafísico do filho de Mônica relativo à criação. No universo criado, tudo está disposto com unidade e ordem, testemunhando beleza e bondade

no seio da natureza não são novas criaturas, tampouco surgem por acaso, mas fazem parte da criação inicial de Deus e, embora brotem no decorrer do tempo, já existiam no conjunto das criaturas em potencial como Razões Seminais, que, no grego, significa sementes, e como elas simbolizam pura potencialidade, Deus, no ato de sua criação, criou algumas criaturas em potência, para atualizá-las no devido tempo”. COSTA, Marcos Roberto Nunes; BRANDÃO, Ricardo Evangelista. *A Teoria da Criação, segundo Santo Agostinho*. Ágora Filosófica, Recife, v. 1, n. 1, p. 7-26, jan./jun. 2007, p. 17.

⁸⁹ *Gn. litt.* IV, 12, 22.

⁹⁰ “O *Diálogo sobre a Ordem* integra-se na trilogia dos diálogos filosóficos tidos por Agostinho em Cassiciaco, da qual fazem parte ainda o *Diálogo contra os Acadêmicos* e o *Diálogo acerca da Vida Feliz*. A mais recente reconstrução de uma cronologia possível para estes Diálogos pode colher-se em O. Perler, que os dispõe do seguinte modo: entre a tarde de 10 de Novembro e a tarde de 15 de Novembro de 386 teriam decorrido os diálogos que compõem o Livro I de *Contra os Acadêmicos* e os que correspondem ao *Diálogo acerca da Vida Feliz*, que se inicia no dia do 32º aniversário natalício de Agostinho, celebrado a 13 de Novembro de 386. Depois de alguns dias de interrupção dedicados à leitura de Virgílio ter-se-ia iniciado o *Diálogo sobre a Ordem*, o qual pode organizar-se de acordo com as seguintes etapas: Desde a madrugada de 20 de Novembro até a manhã do dia 21: Livro I, 3, 6, a I, 8, 26. No dia 21 de Novembro: Livro I, 9, 27, a I, 11, 33. No dia 25 de Novembro ter-se-ia posto termo ao *Diálogo* segundo esta distribuição: Livro II, 1, 1 a II, 6, 18 (discussão durante a manhã, interrompida para almoço); Livro II, 7, 19, a II, 20, 54, até o anoitecer”. SILVA, Paula Oliveira e. Introdução. In: SANTO AGOSTINHO. *Diálogo sobre a Ordem*. Trad., introd. e notas de Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2000, p. 16-17.

presentes em todos os níveis e regiões da criação”⁹¹. Possivelmente, esta compreensão significativamente positiva se dê pelo fato de que o problema da ordem está diretamente correlacionado à questão a respeito da natureza de Deus. Com efeito, Agostinho e seus interlocutores versam a respeito da ordem guiados pela “[...] convicção da existência de uma administração do real à qual é atribuída à condição divina”⁹².

A problemática apresenta-se à razão humana segundo uma forma que Paula Oliveira e Silva caracteriza como “disjunção exclusiva”. Vejamos, pois, que: “[...] ou existe um princípio ordenador cujo alcance não é universal, ou existe um princípio que, para abranger a totalidade do real, deverá assumir a responsabilidade do próprio mal”⁹³. Trata-se de um paradoxo acerca da universalidade da ordem. Em última análise, explicita-se um fato: a discussão a respeito da universalidade da ordem gira fundamentalmente em torno da “natureza dessa divindade”. Agostinho, no *Diálogo sobre a Ordem*, assim descortina esta controvérsia:

Seguir e observar a ordem das coisas, Zenóbio, a que é própria de cada um, e ver e tornar clara a que respeita ao conjunto, que contém este mundo e o governa, é muitíssimo difícil e raro para os homens [...] Por isso é admissível que aqueles que estão atentos a estas coisas sejam necessariamente levados a acreditar que a providência divina não chega a estes pormenores mais recônditos e ínfimos, ou que, certamente, todos os males derivam da vontade de Deus⁹⁴.

A centralidade do paradoxo da ordem no pensamento de Agostinho se deve por ser um correlato teórico ao problema do mal. Assim sendo, esta é a problemática sobre a qual se assentará todo o projeto de sua teodiceia. O raciocínio disjuntivo que acima expusemos e que representa esta natureza paradoxal, é reformulado e enunciado do seguinte modo, por Silva, na obra *Ordem e mediação*: “Se Deus existe e é supremo bem, como explicar a existência do mal? Se não existe Deus, como justificar a ordem no mundo?”⁹⁵.

Já o livro II do *Diálogo sobre a Ordem* apresenta uma definição objetiva do que vem a ser a ordem. Assim diz o filósofo: “a ordem é aquilo pelo qual Deus faz tudo o que é”⁹⁶. Este fragmento nos permite entender tal categoria como algo ao qual nenhuma natureza criada escapa. Em seu primeiro escrito, *De pulchro et apto* (hoje perdido), redigido no período em que

⁹¹ HINRICHSEN, Luís Evandro. *A dimensão formativa do belo: o lugar da vivência estética na epistemologia do De Ordine. Civitas Augustiniana*, Porto, v. 2, p. 37-51, 2012, p. 41.

⁹² SILVA, Paula Oliveira e. Introdução. In: SANTO AGOSTINHO. *Diálogo sobre a Ordem*. Trad., introd. e notas de Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2000, p. 35.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ ord. I, 1, 1. SANTO AGOSTINHO. *Diálogo sobre a Ordem*. Trad., introd. e notas de Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2000.

⁹⁵ SILVA, Paula Oliveira e. *Ordem e mediação: A ontologia relacional de Agostinho de Hipona*. Porto Alegre: Letra e Vida, 2012, p. 7.

⁹⁶ ord. II, 4, 11.

ainda era adepto do maniqueísmo, Agostinho já tomara, “[...] como categoria axiomática da sua mundividência, a noção bíblica de criação, que exige conceber a onipotência de um princípio único, causa de todos os seres”⁹⁷. Um pouco adiante, Agostinho reitera esta ideia, enfatizando agora também o olhar sobre a totalidade da criação: “Se porém, erguendo os olhos da mente e ampliando a sua ação, der luz simultaneamente a todas as coisas, não encontrará nada que não esteja ordenado e, por assim dizer, sempre disposto e diferenciado nos seus lugares”⁹⁸.

Ainda no *De pulchro et apto*, Agostinho introduzira uma categoria basilar na construção de sua cosmovisão: a beleza. Esta, juntamente com a bondade, a verdade e a unidade, compõe o conjunto de virtudes inerentes à essência de Deus. A ordem que rege a obra da criação se dá a conhecer e compreender ao intelecto humano através da beleza. Esta, por sua vez, é captada pelos sentidos corporais. A maneira como este ato cognitivo se estrutura conduz o homem a “[...] assumir a definição de beleza como a congruência entre as partes e o todo”⁹⁹.

Profundamente influenciada e assentada no relato inicial do Gênesis, a mundividência agostiniana pode ser “entendida como disposição gradual dos seres”, apresentando assim uma “concepção hierarquizada do real”¹⁰⁰ na qual “uma realidade inferior não pode agir sobre uma outra superior”¹⁰¹. No *Comentário ao Gênesis* está enfatizada sobremaneira a tríplice configuração feita por parte de Deus de todas as realidades criadas, dotando-as de medida, número e espécie. Essa compreensão, todavia, já se fazia presente na elaboração do *Diálogo sobre a Ordem*: “Dizíamos a nós próprios: onde não haverá lei? Onde não é devido o domínio ao melhor? Onde não há uma sombra de estabilidade? Onde não há uma imitação daquela beleza tão verdadeira? Onde não há medida?”¹⁰².

Além da beleza, as outras palavras-chave no percurso de deciframento do significado da ordem são a harmonia, a congruência e a aptidão. Silva sintetiza de modo notável a perfeição residente na relação harmônica das partes com o todo:

O processo que realiza a ordem do real como aptidão e congruência é a transformação de um conjunto de elementos, amorfos e sem sentido, da dispersão de estilhaços da realidade à formação de um todo conexo. Desta *congregatio* resulta a união numa forma única e a emergência, perante a mente humana, de uma realidade dotada de sentido. Este movimento de congregação entre as diversas parcelas do real obedece a uma finalidade determinada, a qual permite, por seu turno, identificar progressivos

⁹⁷ SILVA, Paula Oliveira e. *Ordem e mediação: A ontologia relacional de Agostinho de Hipona*. Porto Alegre: Letra e Vida, 2012, p. 45.

⁹⁸ *ord.* II, 4, 11.

⁹⁹ SILVA, Paula Oliveira e. *Ordem e mediação: A ontologia relacional de Agostinho de Hipona*. Porto Alegre: Letra e Vida, 2012, p. 45.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 46.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 47.

¹⁰² *ord.* I, 8, 26.

graus de realidade, em função da participação deles na racionalidade subjacente à totalidade¹⁰³.

Abstrair a ordem torna-se assim um exercício condicionado a um olhar empreendido a partir de um distanciamento. O mal ou a desordem constituem-se como meros equívocos da razão, que, ao deixar-se absorver pela parte, ignora a beleza e a perfeição do todo. “A criação, rítmica e bela, revela o governo providente da ordem, pois em toda parte reina regularidade, há medida”¹⁰⁴. A metáfora do mosaico¹⁰⁵, utilizada por Agostinho, cuja beleza só é percebida quando analisada no todo, exemplifica a necessidade de uma postura contemplativa abrangente diante da criação.

Concomitantemente, ela nos remete para uma questão salutar no âmbito cosmológico, em cuja abordagem encerraremos este capítulo. De acordo com Wahl, a “metafísica da criação” de Agostinho é estruturada segundo uma natureza profundamente relacional. “Agostinho não concebe o mundo como uma realidade autônoma e isolada, mas relacional e dependente de um ser exterior a ele para o concurso de seu desenvolvimento ontológico, e esse ser é Deus”¹⁰⁶. Nesta percepção, o próprio Deus é um ser essencialmente relacional¹⁰⁷, e isto desde sua constituição ontológica trinitária¹⁰⁸. Trata-se, pois, da relação entre unidade e multiplicidade.

¹⁰³ SILVA, Paula Oliveira e. *Ordem e mediação: A ontologia relacional de Agostinho de Hipona*. Porto Alegre: Letra e Vida, 2012, p. 48.

¹⁰⁴ HINRICHSEN, Luís Evandro. *A dimensão formativa do belo: o lugar da vivência estética na epistemologia do De Ordine. Civitas Augustiniana*, Porto, v. 2, p. 37-51, 2012, p. 41.

¹⁰⁵ “E assim, se alguém tivesse um discernimento tão estreito que, num pavimento de mosaico, não pudesse abranger com o olhar nada mais do que a superfície de uma só peça, acusaria o artífice de ignorar a ordem e a composição; e, por, isso, pensaria que a variedade das pedras estava alterada, razão pela qual aquelas pedras embutidas não poderiam ser contempladas em conjunto e fazer brilhar a figura, pela concordância, numa beleza única” (*ord. I, 1, 2*).

¹⁰⁶ WAHL, Mathews Jeske. *Considerações sobre as implicações éticas do criacionismo segundo o pensamento de Agostinho*. Controvérsia, São Leopoldo, v. 14, n. 1, p. 52-64, Jan./Abr., 2018, p. 53.

¹⁰⁷ O filósofo brasileiro Carlos Roberto Cirne-Lima patrocina uma leitura pela Agostinho é situado na tradição dos chamados filósofos neoplatônicos. Tal corrente caracterizada pela construção de sistemas racionais estruturados segundo uma lógica triádica e relacional. Para Cirne-Lima o neoplatonismo de Agostinho é evidente na medida em que o próprio Deus se faz comunidade e, portanto, relação. Nosso interesse não centra-se propriamente na categorialização de Agostinho como pensador e o seu atrelamento a uma determinada corrente, mas julgamos pertinente e ilustrativa a descrição empreendida por Cirne-Lima desta dimensão relacional do ser divino. Vejamos: “Agostinho, em Filosofia, é um filósofo neoplatônico. Assim sendo, seu sistema tem que apresentar a mesma estrutura triádica que encontramos no medioplatonismo e em Plotino. E assim é. Em Aurélio Agostinho a primeira parte do sistema é, bem à maneira do medioplatonismo, Deus. Deus, o primeiro começo de tudo, é, por sua vez, novamente algo dialético e, assim, triádico. Deus é um só, Deus é um único Uno, mas, dentro dele, sem que se destrua sua unidade e simplicidade, engendra-se a primeira Multiplicidade: a tríada das hipóstases, a trindade de pessoas divinas. Aqui temos o Uno que é dentro de si, dialeticamente, um Múltiplo: o Deus Uno e Trino, é Uno e Múltiplo. Do Pai, que é a primeira hipóstase, procede o Filho, que é o *Lógos*, que é a terceira hipóstase; de Pais e Filho procede o Espírito Santo, que é a terceira hipóstase. Uma substância, Deus Uno, mas três hipóstases ou três Pessoas – Pai, Filho (*Lógos*) e Espírito Santo”. CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. Sobre o Uno e o Múltiplo em Agostinho. In: STEIN, Ernildo (Org.). *A cidade de Deus e a cidade dos homens: De Agostinho a Vico*. Festschrift para Luís Alberto De Boni, EDIPUCRS: Porto Alegre, 2004, p. 76.

¹⁰⁸ O movimento que engendra a criação não é, assim, fruto de uma decisão aleatória, mas consequência de um

Silva adverte que, ao comparar o cosmo a um mosaico, Agostinho persegue “[...] a construção de uma solução inteligente para a relação entre o Uno e o múltiplo, ou seja, a construção de uma resposta baseada na racionalidade capaz de contornar as disformidades das visões parcelares do real”. A comentadora atribui enorme perspicácia a tal solução justamente “[...] por ter sabido integrar corretamente cada parte na harmonia do conjunto”¹⁰⁹.

Através da unidade e da multiplicidade, o problema da ordem é mais uma vez recolocado. A questão a respeito da natureza da divindade e sua relação para com o mundo reaparece da seguinte forma: “a explicação do modo como se relacionam plenitude e contingência, unidade e multiplicidade”¹¹⁰. Ao buscar construir uma terceira via, isto é, a da mediação, Agostinho visa superar os equívocos anteriormente cometidos nas respostas ofertadas tanto pelo platonismo quanto pelo maniqueísmo¹¹¹.

Para cumprir tal tarefa, o filósofo precisa recorrer novamente ao conceito de *creatio*. Sendo Deus o princípio que origina todos os seres “[...] a sua atividade específica é doar ser às diferentes formas de existir”¹¹². Captada em seu sentido bíblico judaico-cristão, a criação é este movimento de passagem da total e absoluta ausência de forma, isto é, do vazio e do nada, para a existência. Observe-se que este não é um movimento de apreensão do ser por parte da criatura que passa a existir, mas um ato protagonizado e empreendido por Deus. Silva chama esta relação inicial de “irreciprocidade ontológica”. A mesma é permanente, constituindo sua natureza e explicando sua contingência.

O ser humano, em sua constituição ontológica fundamental, é por excelência um ser para a relação. Sua estrutura enquanto ser e expressão da multiplicidade o direciona de volta para a Unidade (seu princípio de origem), isto é, Deus. Desde esta perspectiva ele pode ser pensando “[...] como uma forma específica de existência, dotada de corporeidade, pela qual se une ao universo dos *sensibilia*, e de espiritualidade, pelo qual tende ao mundo das realidades inteligíveis. Só na posse delas, com efeito, o ser humano alcança a sua máxima perfeição”¹¹³.

projeto cuja finalidade é puramente racional. Quando comparado, ao platonismo e as demais correntes filosóficas da Antiguidade, o cristianismo singulariza-se pela inserção de dois novos paradigmas em relação ao mundo: ele não só não é eterno, como sendo criado é dependente de um Outro Ser que realiza sua manutenção e governo.

¹⁰⁹ SILVA, Paula Oliveira e. Introdução. In: SANTO AGOSTINHO. *Diálogo sobre a Ordem*. Trad., introd. e notas de Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2000, p. 60.

¹¹⁰ SILVA, Paula Oliveira e. *Ordem e mediação: A ontologia relacional de Agostinho de Hipona*. Porto Alegre: Letra e Vida, 2012, p. 13.

¹¹¹ “Para perceber os elementos da mundividência agostiniana, que soluciona o problema da ordem com base num modo específico de compreender a relação entre Deus e o mundo, é preciso antes perceber os vícios que Agostinho encontra nas soluções construídas na base daquela dicotomia: ou o dualismo radical entre bem e mal (é a proposta maniqueísta) ou a dissolução de toda a identidade e autonomia individual numa unidade indiferenciada (é a proposta neoplatônica)”. *Ibid.*, p. 15.

¹¹² *Ibid.*, p. 17.

¹¹³ *Ibid.*, p. 116.

No capítulo seguinte nos deteremos com maior atenção a esmiuçar a natureza do princípio divino, bem como o papel da vontade livre humana no processo de desencadeamento do mal e da desordem no mundo.

2 A FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA DO BEM

Este capítulo se propõe a elucidar o processo de fundamentação ontológica da ideia de Bem realizado por Agostinho de Hipona. Num primeiro momento da reflexão analisa o conceito ontológico de “Deus”, bem como a íntima e indissolúvel associação do mesmo com a ideia de “Sumo Bem”. No tópico seguinte, desloca o foco da abordagem para a categoria de “natureza”, procurando assim realizar uma clara distinção entre as noções de natureza divina e natureza criada. A finalidade desta análise é demarcar a refutação agostiniana à tese maniqueísta da consubstancialidade entre Deus e o mundo criado. Finalmente, introduz à discussão acerca da “fundamentação antropológica da vontade livre”, destacando a configuração desta como uma estrutura metafísica que encontra-se essencialmente atrelada à condição humana. Concomitantemente, ressalta sua qualificação ontológica num âmbito hierárquico, isto é, situando-a como um bem médio.

2.1 O CONCEITO ONTOLÓGICO DE DEUS – O SUMO BEM

Independente de qual seja a temática ou o aspecto que busquemos problematizar em relação ao pensamento de Agostinho de Hipona, a observação e a clareza acerca de um conceito são preponderantes: Deus. Com efeito, este é um conceito que se põe como fator estruturante de toda a obra Agostiniana. De acordo com Scott MacDonald, “Agostinho desenvolveu seu relato sistemático sobre a natureza divina perseguindo duas estratégias diferentes porém complementares”¹¹⁴. Podemos afirmar que o método empreendido por Agostinho tem duplo acento: um primeiro em uma espécie de ontologia pura; um segundo em um esforço epistemológico pessoal. Desta maneira, vemos que, “Por um lado, ele desenvolve sua concepção de Deus pela análise da noção de ser supremo. Por outro lado, ele descreve a ascensão intelectual que reflete seu próprio caminho para descobrir a verdade do Cristianismo”¹¹⁵.

A importância basilar desta categoria é evidenciada em *O livre-arbítrio*. Agostinho dedica todo o segundo capítulo da obra para demonstrar como “A prova da existência de Deus

¹¹⁴ MACDONALD, Scott. Augustine. In: GRACIA, Jorge J. E.; NOONE, Timothy B. *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Blackwell Companions to Philosophy. Oxford: Blackwell, 2003, p. 165, tradução nossa. “Augustine develops his systematic account of the nature by pursuing two different but complementary strategies”.

¹¹⁵ Ibid. “On the one hand, he develops his conception of God by analysis of the notion of a supreme being. On the other hand, he describes an intellectual ascent that mirrors his own path to the discovery of the truth of Christianity”.

revela-o como fonte de todo bem. Deus não é o autor do mal, mas do livre-arbítrio que é um bem”¹¹⁶. Agostinho representará um grande marco na patrística e na filosofia como um todo por inaugurar um método que visa conceber Deus também desde uma ótica racional. Provar a existência de Deus é um nítido exemplo disso. Conforme Kenny, “Seu interlocutor no diálogo, Evódio, parte da posição de um simples crente que aceita a existência de Deus como ensinada na Bíblia. Agostinho quer mudar essa posição de mera crença para uma condição de conhecimento”¹¹⁷. Diante desta condição essencial posta por Agostinho, Evódio assim reage:

Apesar de crer em tudo isso com fé inabalável, todavia, como não possuo ainda pleno entendimento, continuemos procurando como se tudo fosse incerto. Com efeito, pelo fato de ser incerto a vontade livre nos ter sido dada, para com ela agirmos bem – já que podemos também pecar -, decorre esta outra incerteza: se foi um bem ou não, ela nos ter sido dada. Porque, se é incerto ela nos ter sido dada, para agirmos corretamente, tampouco é certo que seja um bem ela nos ter sido dada. Por aí, não é igualmente certo que seja Deus o doador. Com efeito, a incerteza sobre a conveniência do dom torna incerta a origem, isto é, o fato de ser Aquele a quem não nos é permitido crer que conceda algo que não deveria ser concedido¹¹⁸.

Aqui o problema da vontade livre, de certa maneira, subjaz a uma problematização mais ampla no que se refere à perseguição de uma compreensão racional das ações divinas e a refutação da mera aceitação pela fé. Vemos, assim, a apresentação do Deus agostiniano, um Deus a ser encarado segundo uma perspectiva racional e não somente desde os dados da Revelação. MacDonald sustenta que “A estratégia de Agostinho em *O livre-arbítrio* – para provar que Deus existe, é provar que há algo mais alto que a razão – parece confiar na suposição de que o que é mais alto do que a razão deve ser Deus”¹¹⁹.

Em *A doutrina cristã*, obra iniciada no ano de 396, Agostinho reitera a direta associação do conceito de Deus e a noção de perfeição absoluta. Inclusive “[...] sugere que a noção de supremacia é parte da verdadeira concepção de divino”¹²⁰. A própria palavra Deus parece cognitivamente nos conduzir em direção a algo sublime e perfeito, algo que o pensamento e a razão, apesar de conseguirem intuir, não abarcam e tampouco são capazes de compreender por completo. Vejamos:

¹¹⁶ *lib. arb.* II. SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair Assis Moreira. São Paulo: Paulus, 1995. Patrística.

¹¹⁷ KENNY, Anthony. *Uma nova história da filosofia ocidental*. Trad. Carlos Alberto Bárbaro. São Paulo: Loyola, 2008. v. 1, p. 313.

¹¹⁸ *lib. arb.* II, 2, 5.

¹¹⁹ MACDONALD, Scott. The divine nature. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge U.P., 2001. p. 79, tradução nossa. “Augustine’s strategy in *De libero arbitrio* – to prove that God exists by proving that there is something higher than reason – appears to rely on the assumption that what is higher than reason must be God”.

¹²⁰ *Ibid.* “[...] suggests that the notion of supremacy is part of the very concept of the divine”.

É por isso que o chamamos de Deus. Na realidade, não o conhecemos pela vibração dessas duas sílabas: De-us. Contudo, quando esse som toca os ouvidos de todos os que conhecem o latim, ele leva a pensar em certa natureza soberana e imortal [...] Ao se representarem o único Deus entre todos os deuses — inclusive aqueles homens que imaginam, invocam e adoram outros deuses, seja no céu, seja na terra —, representam-no de tal modo sublime que a mente não consegue pensar coisa alguma de melhor e mais excelente¹²¹.

Adiante veremos que esta é uma compreensão ontológica de matriz tipicamente platônica, por sua vez, herdada por Agostinho. Conforme MacDonald, “Agostinho toma a noção de ser supremo (*summe, optime*), sendo que então nada é maior ou melhor (*aliquid quo nihil mellius sit*), e sendo o bem mais elevado (*summum bonum*) para ser equivalente”¹²².

Na sequência do fragmento de *O livre-arbítrio*, anteriormente referendado, Agostinho concomitantemente interroga e repreende a Evódio:

Mas então, se a respeito do problema da existência de Deus, a teu parecer julgas bastar crer, sem temeridade alguma, em homens dignos de fé - porque, pergunto-te, sobre os presentes pontos que estão sendo investigados por nós, como incertos e manifestadamente desconhecidos pela inteligência, não pensas do mesmo modo, isto é: que devíamos crer firmemente na autoridade desses mesmos homens tão ilustres, e assim não mais nos cansarmos a investigar esses problemas? [...] O próprio nosso Senhor, tanto por suas palavras quanto por seus atos, primeiramente exortou a crer àqueles a quem chamou à salvação. Mas em seguida, no momento de falar sobre esse dom precioso que havia de oferecer aos fiéis, ele não disse: “A vida eterna consiste em crer”, mas sim: “A vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, único Deus verdadeiro e aquele que tu enviaste, Jesus Cristo” (*Jo 17, 3*). Depois disse àqueles que já eram crentes: “Procurais e encontrareis” (*Mt 7, 7*). 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. É porque, dóceis aos preceitos do Senhor, sejamos constantes na busca¹²³.

Pensar Deus, na perspectiva sugerida por Agostinho, é fundamentalmente uma tarefa de conciliação. Gilson analisa o processo de busca de Deus por meio da inteligência. Neste itinerário, a fé está situada num primeiro grau e, num segundo, está posta a chamada “evidência racional”¹²⁴. Como enfatizamos ainda no primeiro capítulo, Agostinho é um pensador

¹²¹ *doctr. chr.* I, 6,6-7,7. SANTO AGOSTINHO. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Trad. Nair Assis Moreira. São Paulo: Paulus, 2002. Patrística.

¹²² MACDONALD, Scott. The divine nature. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge U.P., 2001, p. 79, tradução nossa. “Augustine takes the notions of being supreme (*summe, optime*), being that than which nothing is higher or better (*aliquid quo nihil mellius sit*), and being the highest (*summum bonum*) to be equivalent”.

¹²³ *lib. arb.* II, 2, 5.6.

¹²⁴ Segundo o comentador francês: “O primeiro passo na via que conduz o pensamento em direção a Deus é a aceitação da revelação pela fé. Procedimento surpreendente para a verdade, e que pode legitimamente parecer contraditório, dado que consiste em aceitar primeiro sem provas o que se trata precisamente de provar. Na realidade ele se explica pela preocupação, constante para santo Agostinho, de decodificar os resultados de sua experiência pessoal. Durante longos anos ele buscou a verdade pela razão; na época de suas convicções maniqueístas, acreditou tê-la encontrado por este método, então, após um doloroso período de ceticismo, atormentado pelo desespero de encontrar a verdade, constatou que a fé tinha permanentemente à disposição a mesma verdade que sua razão não

empenhado em conciliar o conhecimento das verdades de fé com o alcance das mesmas por via racional. Na introdução do livro II, o doutor de Hipona alerta a seu interlocutor a “não se limitar à fé mas procurar o seu entendimento” (*lib. arb.* I, 2, 5).

A afirmação do conceito de Deus e seu conhecimento mediado, tanto pela fé quanto pelas vias racionais, constitui-se como refutação à compreensão cética segundo a qual a verdade, e, por conseguinte, Deus, não podem ser conhecidos. De fato, percebe-se que

O primeiro conselho que Agostinho dá para quem quer provar a existência de Deus é de crer nele; o segundo momento da prova assim entendida consistirá na demonstração do fato de que o homem não está condenado ao ceticismo. Antes de saber tal verdade, é necessário saber se a verdade em geral é acessível ao homem; antes de demonstrar a existência de Deus em particular, é necessário responder àqueles que sustentam que nada é demonstrável; a refutação do ceticismo radical é, portanto, o segundo momento de uma prova da existência de Deus¹²⁵.

A existência da verdade no agostinismo se efetiva como uma necessidade lógica, como fator de superação da razão enquanto tal. Gilson afirma que “A necessidade do verdadeiro para a razão não é mais do que o sinal da sua transcendência sobre ela. A verdade, na razão, está acima da razão”¹²⁶. Fica clara a existência de algo que supera em muito o homem em sua condição puramente humana, algo que o transcende. Trata-se, pois, da verdade, caracterizada como “[...] uma realidade puramente inteligível, necessária, imutável, eterna”¹²⁷.

Em Agostinho, uma vez que ele é fiel à herança das Sagradas Escrituras, os conceitos de verdade e de Deus entrelaçam-se, isto é, no fundo constituem-se como uma identidade indissociável. Deus é a verdade e a verdade é Deus.¹²⁸ Na parte de *O livre-arbítrio* em que

puera atingir. Portanto, em teoria, parece lógico partir da razão para chegar à fé, mas, na prática, não seria melhor o método contrário? Não seria melhor crer para saber do que saber para crer, ou mesmo para saber? É ao menos isso que sua experiência persuade Agostinho e de que ele, por sua vez, que nos persuadir [...] importa ressaltar que o ato de fé não é uma decisão única, estranha à vida normal e que seria requisitada no único caso em que o ponto em litígio fosse nossa adesão à verdade revelada. Crer é um ato do pensamento tão natural e tão necessário, que não se concebe vida humana em que não ocupe um lugar muito grande”. GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 61.

¹²⁵ Ibid., p. 83.

¹²⁶ Ibid., p. 147.

¹²⁷ Ibid., p. 147. Em relação a Deus “As metáforas mais variadas podem ser servir para designá-lo, mas todas têm, finalmente, o mesmo sentido. Ele é o sol inteligível, à luz do qual a razão vê a verdade, é Mestre interior, que responde de dentro à razão que o consulta. Como quer que se o chame, sempre se pretende designar essa realidade divina que é a vida da nossa vida, mais interior a nós mesmos do que nosso próprio interior. É por isso que todos os caminhos agostinianos para Deus seguem itinerários análogos, do exterior para o interior e do interior para o superior”.

¹²⁸ Tomé lhe diz: “Senhor, não sabemos para onde vais. Como podemos conhecer o caminho?”. Diz-lhe Jesus: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim. Se me conheceis, também conhecereis a meu Pai. Desde agora o conheceis e o vistes”, Filipe lhe diz: “Senhor, mostra-nos o Pai e isto nos basta!”. Diz-lhe Jesus: “Há tanto tempo estou convosco e tu não me conheces, Filipe? Quem me viu, viu o Pai. Como podes dizer: ‘Mostra-nos o Pai!’? Não crês que estou no Pai e o Pai está em mim? As palavras que vos digo, não as digo por mim mesmo, mas o Pai, que permanece em mim, realiza suas obras. Crede-me: eu estou no Pai e o Pai em mim. Crede-o, ao menos, por causa destas obras. Em verdade, em verdade, vos digo: quem crê em mim fará as

discorre acerca da prova racional da existência de Deus, o autor afirma ser a Verdade imutável o próprio Deus.

Consequentemente, de modo algum poderias negar a existência de uma verdade imutável que contém em si todas as coisas mutáveis e imutáveis. E não as poderás considerar como sendo tua ou como exclusivamente minha, nem de ninguém. Pelo contrário, apresenta-se a ela e oferece-se universalmente a todos os que são capazes de contemplar realidades invariavelmente verdadeiras. É ela semelhante a uma luz admiravelmente secreta e pública ao mesmo tempo. Ora, o respeito de algo que pertence assim universalmente a todos os que raciocinam e compreendem, poder-se-ia dizer que pertence como própria à natureza particular de alguém?¹²⁹.

Hirschberger, ao buscar elucidar a essência da verdade para Agostinho, compreende que:

Em geral se considera a verdade como a propriedade de um juízo e se lhe vê a essência na concordância da nossa expressão com a realidade objetiva (verdade lógica). Ele tem Aristóteles em vista quando, para citar a reprodução medieval do seu pensamento diz: *Verum definiētes dicimus esse quod est, aut nom esse quod nom est*. Agostinho conhece também esta verdade lógica, e a toma mesmo como ponto de partida imediato de suas reflexões. Mas essa verdade recua para um plano inferior, para tornar-se visível o seu fundamento da verdade – as ideias eternas existentes na mente divina. A verdade coincide com elas, as quais – *rationes, ideae, species aeternae* – constituem propriamente a essência da verdade. E porque essas ideias são Deus mesmo, pode também ele dizer que Deus é a verdade. Mas então a verdade vem assumir uma realidade ontológica: “a verdade é o que é” (*verum est id quod est*), onde o “o que é” já não significa a concordância do juízo com a realidade, mas com os exemplares primeiros da mente de Deus. Neles vê Agostinho, como Platão, o ser verdadeiro, o “ser em verdade”¹³⁰.

Estas citações bem descrevem o método agostiniano para o alcance e o entendimento de Deus. O ser supremo é, ao mesmo tempo, uma realidade interiorizada no pensamento humano e algo que se coloca diante dele em estado de transcendência. O desenvolvimento de algo como uma “metafísica do eu interior” é um dos tantos legados da filosofia platônica, recolhidos por Agostinho. Os platônicos foram os “fornecedores” da estratégia e dos princípios metodológicos pelos quais o filósofo busca conhecer a natureza divina. Segundo MacDonald, “eles advertiram-

obras que faço e fará até maiores do que elas, porque vou para o Pai. E o que pedirdes em meu nome fá-lo-ei, a fim de que o Pai seja glorificado no Filho. Se me pedirdes algo me meu nome, eu o farei. Se me amais, observareis os meus mandamentos, e rogareis ao Pai e ele vos dará outro Paráclito para que convosco permaneça para sempre, o Espírito da Verdade, que o mundo não pode acolher, porque não o vê nem o conhece. Vós o conheceis, porque permanece convosco”. Não vos deixareis órfãos. Eu virei a vós. Ainda um pouco e o mundo não mais me verá, mas vós me vereis porque eu vivo e vós vivereis. Nesse dia compreenderéis que estou em meu Pai e vós em mim e eu em vós. Quem tem meus mandamentos e os observa é que me ama; e quem me ama será amado por meu Pai. E eu o amarei e a ele me manifestarei” (*Jo 14, 5-21*).

¹²⁹ *lib. arb.* II, 12, 33.

¹³⁰ HIRSCHBERGER, Johannes. *História da Filosofia na Idade Média*. Trad. Alexandre Correia. São Paulo: Herder, 1959, p. 44.

no a olhar para dentro da própria alma e não para o mundo material externo, e a olhar com o olho da mente ao invés dos sentidos corporais”¹³¹.

Agostinho identifica o conceito de Deus perfeitamente à ideia de ser. Aqui ontologia e teologia integram-se profundamente. A questão a respeito do nome de Deus nos revela isso. Para o bispo de Hipona, a melhor resposta para a pergunta “Quem é Deus?” está contida no capítulo 3 do livro do Êxodo.¹³² Trata-se do nome pelo qual

[...] ele mesmo quis fazer-se conhecer pelos homens, quando disse a Moisés: *Ego sum qui sum* (Ex 3, 14). Ele é o próprio ser (*ipsum esse*), a realidade plena e total (*essentia*), a tal ponto que, estritamente falando, esse título de *essentia* só convém a ele próprio. Vimos por quê. O que muda não é verdadeiramente, pois mudar é cessar de ser o que se era, para tornar outra coisa que, por sua vez, cessar-se-á de ser. Toda mudança comporta, pois, uma mistura de ser e de não-ser. Eliminar o não-ser dessa mistura é eliminar o próprio princípio de sua mutabilidade e só conservar, com a imutabilidade apenas, o ser. Dizer que Deus é a *essentia* por excelência, ou que é supremamente ser, ou que é a imutabilidade, é, pois, dizer a mesma coisa. Ser verdadeiramente é ser sempre da mesma maneira: *vere esse est enim semper eodem modo esse*. Ora, somente Deus é sempre o mesmo; logo, ele é o Ser, por que é a imutabilidade¹³³.

Platão, no livro VII da *República*, explicita o que entende como a ideia de bem, perfeição e ser, constituindo algo que poderíamos descrever como uma “metafísica do Bem”¹³⁴. Na medida em que traçamos um paralelo com a posição defendida por Agostinho, torna-se nítida a influência decisiva da metafísica platônica na teologia/metafísica agostiniana. As compreensões são deveras semelhantes¹³⁵. Assim como em Platão, a noção de Ser está em

¹³¹ MACDONALD, Scott. Augustine. In: GRACIA, Jorge J. E.; NOONE, Timothy B. *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Blackwell Companions to Philosophy. Oxford: Blackwell, 2003, p. 165, tradução nossa.

¹³² Moisés disse a Deus: “Quando eu for aos filhos de Israel e disser: ‘O Deus de vossos pais me enviou até vós’; e me perguntarem: ‘Qual é o seu nome?’, que direi?” Disse Deus a Moisés: “Eu sou aquele que é”. Disse mais: “Assim dirás aos filhos de Israel: ‘EU SOU me enviou até vós’”. Disse Deus ainda a Moisés: “Assim dirás aos filhos de Israel: ‘Iahweh, o Deus de nossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó me enviou até vós. Este é o meu nome para sempre, e esta será a minha lembrança de geração em geração’” (Ex 3, 13-14).

¹³³ GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 148.

¹³⁴ [...] na extremidade do mundo inteligível encontra-se a ideia do Bem, que apenas pode ser contemplado, mas que não se pode ver sem concluir que constitui a causa de tudo quanto há de reto e de belo no mundo: no mundo sensível, esta ideia gera a luz e sua fonte soberana e, no mundo inteligível, ela, soberana, dispensa a inteligência e a verdade”. PLATÃO. *A república*: livro VII. Trad. Elza Moreira Marcelina. São Paulo: Ática, 1989, p. 51.

¹³⁵ A profunda similaridade e concordância entre os escritos metafísicos platônicos e a compreensão cristã de Deus faziam Agostinho cogitar a possibilidade de Platão haver contato com alguns trechos do antigo testamento, em especial com os livros do chamado Pentateuco. No capítulo XI do Livro VIII da *Cidade de Deus* ele interroga a respeito “De que meios pôde servir-se Platão para adquirir visão próxima da ciência cristã?”. Afirma Agostinho não existir nada “[...] mais claro nas Sagradas Letras que o que Platão diz, a saber, que o que ama Deus é filósofo. E máxime aquilo que a mim quase me induz a dar assentimento a que Platão não fosse alheio a esses livros. Eis a que me refiro: Quando se anunciou ao santo Moisés, por meio de anjo, as palavras de Deus, perguntou ao mensageiro divino qual o nome de quem o mandava libertar do Egito o povo Hebreu e obteve a seguinte resposta: Eu sou aquele que sou; e dirás aos filhos de Israel: O que é me enviou a vós. Como se, em comparação com Aquele que verdadeiramente é, por ser incomutável, os seres criados mutáveis não fossem. Platão reteve-o com firmeza e encareceu-o com grande esmero. E não sei se em alguma obra anterior a Platão seja possível ler algo semelhante, senão no livro em que está escrito: Eu sou o que sou; e dirás aos filhos de Israel: O que me enviou a vós” (*ciu*.

Agostinho intimamente ligada à eternidade e à incorruptibilidade. Do mesmo modo qual Platão caracteriza o Sumo Bem, Deus, em Agostinho, é pensado como eterno, imutável e incorruptível. Convencido deste ponto, no *De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*, o filósofo interpela e confronta os maniqueus. Estes afirmavam (equivocadamente, segundo Agostinho)

[...] que Deus é corruptível, mutável, violável, exposto à pobreza, suscetível à fraqueza e sujeito à possibilidade de pobreza. E isso ainda é pouco: pois você diz que Deus não é apenas corruptível, mas corrupto; não só é mutável, mas mudou; não só é violável, mas violado; não só ele está exposto à indigência, mas é destituído; não só ele é suscetível a fraqueza, mas fraco; não só é tal que pode sofrer miséria, mas é de fato pobre¹³⁶.

Esta concepção acerca do conceito de Deus perpassa todas as suas principais obras, sendo enfatizada, sobretudo, nas *Confissões*. No livro VII desta autêntica e literal autobiografia, Agostinho narra seu caminho de conversão a Deus. No capítulo IV de tal livro, afirma ele energicamente: “Deus é incorruptível”. Logo adiante acrescenta:

Assim me esforçava por encontrar as outras verdades, do mesmo modo que já tinha descoberto ser melhor o incorruptível que o corruptível. Por conseguinte, confessava que Vós, quem quer que fôsseis, não estáveis sujeito à corrupção. Jamais alma alguma pôde ou poderá conceber alguma coisa melhor do que Vós – sumo e ótimo Bem. Sendo absolutamente certo e inegável que o incorruptível se antepõe ao corruptível – como aliás já admitia – poderia eu, se não fôsseis incorruptível, ter atingido com o pensamento algo mais perfeito que o meu Deus. Portanto, logo que vi que o incorruptível se deve preferir ao corruptível, imediatamente Vos deveria ter buscado, e, em seguida indagar donde vem o mal, isto é, a corrupção, a qual de modo algum pode afetar a vossa substância. É absolutamente certo que de modo nenhum pode a corrupção alterar o nosso Deus, por meio de qualquer vontade, de qualquer necessidade ou de qualquer acontecimento imprevisto, porque Ele é o próprio Bem. Ora estar sujeito à corrupção não é um bem¹³⁷.

Agostinho, na condição de cristão e simultaneamente de herdeiro do neoplatonismo, constrói um conceito segundo o qual Deus é o criador que engendra o mundo através de um ato livre. Assim, o mundo pode ser pensado como algo contingente e histórico. O Deus agostiniano

VIII, 11). SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*: contra os pagãos. 2. ed. Trad. Oscar Paes Leme Petrópolis: Vozes, 1990. v. 1 e 2.

¹³⁶ *mor.* II, 11, 21, tradução nossa. AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*. Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/costumi/index2.htm>. “[...] *coeperitis et corrupti bilem et commutabilem et violabilem et indigentiae obnoxium et imbecillitatem admittentem et a miseria non tutum Deum mira caecitate possessi suadetis et mira caecitate possessis etiam persuadetis. Atque hoc parum est, non enim corruptibilem tantum Deum dicitis sed corruptum nec et commutabilem sed commutatum nec violabilem sed violatum nec qui possit indigentiam pati sed indigentem nec in quem casura sit, sed in quem ceciderit imbecillitas nec qui miser possit esse sed miserum*”.

¹³⁷ *conf.* VII, 4.

é pensado num sentido unitário e, ao mesmo tempo, trinitário. Logo no início de *A Trindade*, apresenta a doutrina da fé católica sobre Deus dizendo que

O Pai, O Filho e o Espírito Santo perfazem uma unidade divina pela inseparável igualdade de uma única e mesma substância. Não são, portanto, três deuses, mas um só Deus, embora o Pai tenha gerado o Filho, e assim, o Filho não é o que é o Pai. O Filho foi gerado pelo Pai, e assim o Pai não é o que o Filho é. E o Espírito Santo não é o Pai nem o Filho, mas somente o Espírito do Pai e do Filho, igual ao Pai e ao Filho e pertencente à unidade da Trindade [...] Algumas pessoas ficam confusas quando ouvem falar que Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo, ou seja, a Trindade, não são três deuses, mas um só Deus. E procuram entender como isto seja possível, principalmente quando se diz que a Trindade atua inseparavelmente em tudo o que Deus faz. No entanto, a voz do Pai, que se ouviu, não é a voz do Filho; somente o Filho nasceu, padeceu e ressuscitou e subiu aos céus; e somente o Espírito Santo apareceu em forma de pomba¹³⁸.

Põe-se diante de Agostinho um problema dramático: “[...] conciliar a concepção neoplatônica com a concepção criacionista do mundo”¹³⁹. Trata-se de uma tarefa de caráter extremamente complexo: conciliar uma visão neoplatônica, em que o mundo se origina pelo fluir que descende do Uno (Absoluto) formando os níveis inferiores, com a visão de um Deus Criador externo ao mundo. Deus, na medida em que se configura como o Sumo Bem, constitui-se como fundamento último do mundo, como afirma o filósofo no início do livro VIII de *A Trindade*:

Torna a olhar a Verdade, se o podes. Por certo, tu não amas realmente aquilo que é bom. Pois, boa é a terra pela altitude das montanhas, a constituição suave das colinas e a planície dos campos. Boa, a amena e fértil propriedade. Boa a casa com suas instalações simétricas, ampla e arejada. Bons, os animais, dotados de vida. Bom o é o ar temperado e salubre. Boa é a alimentação, sadia e saborosa. Boa é a saúde sem dores e fadigas [...] O que mais e mais posso citar? Bom é isto e bom é aquilo. Prescinde disto e daquilo e contempla o próprio Bem, se podes. Então verás a Deus, que é bom, não por algum outro bem, mas o Bem de todos os bens¹⁴⁰.

Agostinho, enfim, mostra aqui como “Deus é bem primeiro, o *bonus omnis boni* pelo qual todos os bens são bens”¹⁴¹.

¹³⁸ *trin.* I, 4, 7, 5, 8. SANTO AGOSTINHO. *A Trindade*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. Patrística.

¹³⁹ CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. *Dialética para principiantes*. 3. ed. São Leopoldo: Unisinos, 2002, p. 243.

¹⁴⁰ *trin.* VIII, 3, 4.

¹⁴¹ HIRSCHBERGER, Johannes. *História da Filosofia na Idade Média*. Trad. Alexandre Correia. São Paulo: Herder, 1959, p. 47.

2.2 DISTINÇÕES DO CONCEITO DE NATUREZA DIVINA E NATUREZA CRIADA

Até o presente ponto, nosso percurso explanatório tem-se concentrado em investigar os elementos essenciais que circundam a ação criadora de Deus. Ao longo do primeiro capítulo, dedicamos um significativo espaço em analisar o processo pelo qual Deus cria o mundo a partir do nada e exerce governo sobre o mesmo, com ênfase nos conceitos de matéria informe e razões seminais. Tendo, no item anterior, concentrado a reflexão no conceito ontológico de Deus, cabe-nos agora realizar um movimento investigativo em direção ao sentido ontológico da obra criada. Isso põe-nos diante de um conceito fundamental para a discussão que posteriormente desenvolveremos acerca da nulidade ontológica do mal, isto é, o conceito de natureza.

Levando em conta a abrangência total do pensamento agostiniano, esta é, seguramente, uma das categorias estruturantes de sua ontologia. Frederick Van Fleteren recorda que “Natureza e todos os seus termos afins aparecem cinco mil vezes nas obras de Agostinho”¹⁴². Conforme Rêgo (2015), apesar de o filósofo não ter dedicado um tratado em específico para o tema, a ampla utilização do conceito permite-nos conjecturar a existência de uma “filosofia da natureza” (em sentido estrito) em sua vasta obra.

Entretanto, a discussão acerca desta categoria seguramente não foi inaugurada por Agostinho, uma vez que “O conceito de natureza já está presente entre os gregos através do termo φύσις (*phýsis*), que remonta a Tales de Mileto”¹⁴³. Com efeito, esta é a tônica determinante de toda a tradição pré-socrática, isto é, a pergunta a respeito do “princípio originário”, problema acerca do qual todos os seus principais expoentes ocuparam-se¹⁴⁴. Julgamos pertinente realizar aqui um esforço de contextualização e resgate da noção grega de “natureza”, na medida em que inegavelmente Agostinho esteve em constante diálogo com tal tradição. Rêgo acentua que uma das principais características do conceito grego

[...] é a vida orgânica, referida pelo termo κόσμος (*cosmos*). É pela sucessão de eventos cósmicos que se manifesta o λόγος (*lógos*), razão ou palavra, em que as leis dos seres humanos deverão inspirar-se. A esse respeito Platão, com clareza cristalina, afirma

¹⁴² FITZGERALD, Allan D. *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Burgos, España: Editorial Monte Carmelo, 2001, p. 934.

¹⁴³ RÊGO, Marlesson Castelo Branco do. *O conceito de natureza em Santo Agostinho*. Tese (Doutorado em Filosofia). Florianópolis: Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 2015, p. 13.

¹⁴⁴ “Thales pensou numa φύσις líquida; Anaximandro pensou no conflito entre contrários como essência das coisas; Anaxímenes pensou numa substância aérea; Heráclito propôs que o conflito entre opostos leva à harmonia como essência de tudo o que existe; Pitágoras propôs o número, ou a estrutura geométrica, como princípio de todos os seres”. Ibid.

que a vida de um indivíduo não se desenvolve para si mesmo, mas é gerada para a vida cósmica, numa relação indivíduo-cosmos¹⁴⁵.

Um segundo aspecto definidor do conceito de “natureza” legado pelos gregos é o paradigma da circularidade, ou seja, a compreensão de que a vida do cosmos é orquestrada pela repetição constante de processos naturais similares. A natureza adquire, assim, uma configuração “cíclica”. A ausência da noção de criação culminará finalmente em um pressuposto que posteriormente terá uma importante acepção na cosmologia platônica, a saber, o da eternidade da matéria. Deste modo, pode-se tranquilamente deduzir que o filósofo certamente “[...] já se achava familiarizado no início de sua produção literária com, pelo menos, dois significados do termo natura: 1 - um princípio diretor de tudo o que existe, ou do cosmos, e 2 - as características físicas e a atividade de tudo o que existe”¹⁴⁶.

Agostinho, na virada do século IV para o século V, será o responsável pela edificação de uma “teoria cristã” da natureza, marcada, como é de se supor, por aspectos significativamente originais. Para tanto, o autor toma como esteio teórico duas fontes: a) os textos sagrados oriundos da tradição judaico-cristã; b) o platonismo e o neoplatonismo. Neste ponto, a fundamentação e a conseqüente defesa de um conceito cristão de natureza encontra-se alocada junto a um conjunto de textos nos quais Agostinho desenvolve concomitante as ideias de *creatio ex nihilo*, criação simultânea e matéria informe. De acordo com o que já descortinamos largamente no primeiro capítulo, a razão motivadora deste empreendimento intelectual encontra-se, sobretudo, no embate de Agostinho com a cosmologia dos maniqueus¹⁴⁷.

O modelo cosmológico agostiniano se distancia do maniqueu, em grande medida, por aquilo que poderíamos caracterizar como um “otimismo metafísico”. Em textos como o *Comentário ao Gênesis*, as *Confissões* e, sobretudo, o *Diálogo sobre a ordem*, acentua, sobremaneira (como já vimos), a existência de uma “beleza ontológica” decorrente da harmonia das partes que compõe o todo no cosmo. Com efeito, assim diz o filósofo: “Todas as coisas são belas, pois Vós sois o seu autor; mas Vós criastes tudo, sois indizivelmente mais belo”¹⁴⁸. As

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ “A polêmica contra o maniqueísmo contribui para acentuar o aspecto de *natura creata* contra uma perspectiva dualista, que defende a oposição originária de dois princípios cósmicos, o da “luz” (bem), associado a Deus, e o das “trevas” (mal), associado à matéria. Segundo a visão cristã, *natura creata* é o âmbito ou ambiente da criação. Daí há de se falar em uma gênese do cosmos, uma cosmogonia; por um lado, a *natura creata* tem um início, e, por outro, ela não surge espontaneamente, por si mesmo. Existe um Criador da *natura creata* que não reside dentro dela e é o sumo (Bem) bem. Essa cosmogonia cristã se distancia da cosmologia grega antiga pela qual nada existe fora da *φύσις*”. Ibid.

¹⁴⁸ *conf.* XIII, 20.

intransigências maniqueístas à validade do relato bíblico da criação estavam, segundo Brandão, calcadas em uma suposta demonstração de

[...] que existência de algumas criaturas feias é a prova inquestionável de que o mundo sensível é a emanção resultada da mistura entre dois princípios ontológicos originários: a luz (o bem) e as trevas (o mal). Portanto, o problema fundamental levantado pelos discípulos de Mani é o seguinte: Se Deus é a única fonte do cosmos, e Ele é absolutamente e perfeitamente bom e belo, como explicar a existência de criaturas feias no cosmos. Contra os maniqueus, Agostinho defende a tese de que o cosmos é necessariamente belo, visto que Deus, além de criador é o mais perfeito que há, não poderia criar um mundo imperfeito, mal e despido de beleza. Portanto, o mundo é por natureza, perfeito, bom e belo¹⁴⁹.

Uma vez realizadas estas distinções, podemos, enfim, adentrar finalmente à discussão na qual está localizado o núcleo duro desta pesquisa: a nulidade ontológica do mal. Neste sentido, observamos que no pensamento agostiniano mal e natureza são categorias indissociáveis, ou seja, o preciso entendimento da primeira está condicionado ao deciframento da segunda. Étienne Gilson recorda que a valoração positiva e a atribuição do *status* de “bens” a todas as coisas criadas deve-se à presença, em todas elas, de três atributos universais por Deus doados: medida, forma e ordem (*modus, specie, ordo*). Conforme Coutinho, “uma natureza é tanto melhor quanto maior forem estas três perfeições que a compõem”¹⁵⁰.

Em uma hierarquia de perfeição ontológica, a disposição dos seres criados depende fundamentalmente da “quantidade” destes atributos. Em outras palavras, “Se essas três perfeições forem grandes, a criatura que as possuir será um bem grande; se forem modestas, essa criatura será apenas um bem modesto; se forem nulas, a criatura não será nenhum bem”¹⁵¹. Em *A natureza do Bem (De natura boni contra manichaeos)*, escrito em 404, o filósofo bem explicita esta relação de condicionamento existente entre perfeição e beleza ontológica para com estas três propriedades. Para Agostinho, afirmar que Deus é o “autor do bem” equivale a considerá-lo como autor do modo, da espécie e da ordem:

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

¹⁴⁹ BRANDÃO, Ricardo Evangelista. *A beleza ontológica na cosmologia filosófica de Santo Agostinho*. Ética e Filosofia Política, Juiz de Fora, v. 1, n. 18, ago. 2015, p. 53.

¹⁵⁰ COUTINHO, Gracielle Nascimento. *O Livre-arbítrio e o Problema do Mal em Santo Agostinho*. Argumentos, Ano 2, n. 3, 2010, p. 126.

¹⁵¹ GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 272.

modo, a espécie e a ordem, são como que bens genéricos nas coisas feitas por Deus, quer no espírito quer no corpo¹⁵²

Temos aqui algo que podemos compreender como uma “metafísica do Bem”. A distinção qualitativa dos seres criados permite pensar o cosmo a partir de uma estrutura hierárquica. Nesta, não existe qualquer dualismo acerca de “naturezas más” e “naturezas boas”, mas apenas naturezas mais ou menos boas. O fator que determina a disposição dos bens nesta hierarquia é justamente a quantidade de *modus*, *specie* e *ordo* inerente em cada qual. Assim diz Agostinho:

As coisas em que o modo, a espécie e a ordem são grandes, são grandes bens; as coisas em que são pequenas, são pequenos bens; onde não existem, nenhum bem existe. Finalmente, onde estas três coisas são grandes, são grandes as naturezas; onde são pequenas, são pequenas as naturezas; onde não existem, nenhuma natureza existe. Logo, toda a natureza é boa¹⁵³

Ao nos oferecer, em *O livre-arbítrio*, uma definição precisa do que entende por “natureza”, Agostinho introduz, ainda que de modo indireto e implícito, a noção do “mal” como uma *privatio*:

Denomino ‘natureza’ o que habitualmente se designa pela palavra ‘substância’. Consequentemente, posso dizer que toda substância é Deus ou procede de Deus, e assim tudo o que é bom é Deus ou procede de Deus¹⁵⁴.

A superação do dualismo maniqueísta realizada por Agostinho, dá-se, como atenta Brandão, através da defesa de uma “perspectiva criacionista de *natura* pela qual o mal não está alojado na matéria”¹⁵⁵. Raciocínio similar é expresso por Gilson: “Se assim é o bem, o mal só pode ser a corrupção de uma das perfeições na natureza que a possui”¹⁵⁶.

Em *A natureza do Bem*, Agostinho reafirma o pressuposto defendido no livro III de *O livre-arbítrio*. Vejamos, pois, como o filósofo demonstra haver uma direta e necessária associação entre a bondade ontológica das criaturas e a absoluta perfeição do Criador. Tendo sido feitas por Ele, que é o Sumo Bem, as obras só poderão ser, consequentemente, boas, embora não o sejam na mesma proporção de perfeição, uma vez que as criaturas não são feitas

¹⁵² *nat. b.* II, 3. SANTO AGOSTINHO. *A natureza do bem*. Trad. Mário A. Santiago de Carvalho. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1992.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *lib. arb.* III, 13, 36.

¹⁵⁵ BRANDÃO, Ricardo Evangelista. *A beleza ontológica na cosmologia filosófica de Santo Agostinho*. Ética e Filosofia Política, Juiz de Fora, v. 1, n. 18, ago. 2015, p.18.

¹⁵⁶ GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 273.

da mesma substância de seu criador. Afirmar o contrário seria, para Agostinho, cair em uma espécie de panteísmo, e, portanto, em equívoco. Vejamos:

O Supremo Bem, acima do qual nada existe, é Deus; por isso é um Bem imutável e também verdadeiramente eterno e imortal. 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 facto 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 corpóreas¹⁵⁷.

Em *O livre-arbítrio*, o conceito de mal é pensado a partir de algumas ideias-chave, tais como: privação, ausência, afastamento, falta. A disposição dos seres em uma escala de perfeição ontológica é outro aspecto retomado aqui. O fator pelo qual as coisas criadas se determinam como mais ou menos perfeitas é o seu afastamento ou aproximação do Criador e Sumo Bem. Ora,

Porque 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; nenhuma natureza pode existir senão pelo sumo e verdadeiro Deus. Realmente, todas as coisas não sumamente boas, mas próximas do supremo Bem, e ainda as menos boas, que estão mais afastadas dele, não podem existir senão pelo próprio Supremo Bem¹⁵⁸.

O “bem”, enquanto atributo ontológico, é uma condição à qual todos os seres estão submetidos. O axioma é o seguinte: uma vez que todas as coisas foram criadas e passaram a existir, tudo o que existe é bom. Há, contudo, uma relação de prevalectimento do Bem (Deus) para com os “bens” em sentido geral. Isso se dá pelo fato de que estes “[...] são temporais e ordenados em graus a partir do bem supremo, que é a origem de todos os bens”¹⁵⁹.

O mal, conforme veremos no próximo capítulo, adquire deste modo um sentido eminentemente “niilista”. De fato, “A categoria ‘nada’ aqui é situada desde a perspectiva da *nulla natura*, isto é, da natureza nula, inexistente. Dotada destas três perfeições, toda natureza, à medida que é criada, configura-se como boa”¹⁶⁰.

No início desta seção retomamos alguns elementos gerais da cosmologia grega, sobretudo no que toca à investigação acerca do “princípio primeiro” e da *phýsis*. “*Natura*” é o

¹⁵⁷ *nat. b. I, 1.*

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ RÊGO, Marlesson Castelo Branco do. *O conceito de natureza em Santo Agostinho*. Tese (Doutorado em Filosofia). Florianópolis: Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 2015, p. 19.

¹⁶⁰ LORENZETTI, Darlan. *Privação e estado de nulidade: significações da ontologia do mal no pensamento de Agostinho de Hipona*. Opinião Filosófica, Porto Alegre, v. 9, n. 1, 2018, p. 186.

seu correspondente no latim, termo este “[...] derivado do particípio passado (*natus*) do verbo *nasci* (“ser nascido ou engendrado”) e traduz o termo grego *ουσία* [...] vertido para língua portuguesa pelo termo ‘natureza’”¹⁶¹. Apesar deste evidente acento etimológico e da forte carga semântica de matriz grega, o interesse de Agostinho pela noção de natureza não foi motivado exclusivamente por este viés. Fleteren recorda que precisamos estar atentos para autores de língua latina dos quais o bispo de Hipona fora, desde a juventude, voraz leitor: “Ele estava familiarizado com a palavra pela leitura de vários autores latinos, incluindo Sêneca e Varrão, mas especialmente Cícero”¹⁶².

Feita esta “nota”, não há como escapar à nossa percepção a profunda similitude guardada entre a *natura* agostiniana e o sentido grego de *ousia*. Ambas categorias remetem à noção de “princípio” ou “origem”. Cabe aqui, todavia, alertar que em Agostinho este sentido está relacionado exclusivamente à natureza de Deus, natureza esta perfeita e imutável. Todavia, cabe nisso uma diferenciação fundamental em razão da existência de certa ambiguidade no termo “natureza”. Temos, por um lado, a *natura* divina e, por outro, a *natura creata*, ou seja, a compreensão supracitada de que a natureza das criaturas difere da natureza do Criador. Diante disso, os termos gregos “essência” e “substância” nos permitem distingui-las com maior eficácia: “[...] ‘substância’ convém mais às naturezas criadas em devir, múltiplas e distintas de Deus, o Criador, a quem melhor se aplica o termo ‘essência’”¹⁶³.

Na primeira seção deste capítulo, na qual abordamos o sentido ontológico do conceito de Deus, o enfoque se deu sobretudo na associação deste com a ideia de Bem. Assim sendo, julgamos pertinente acrescentar e aprofundar aqui outra “faceta” de Deus, desta vez concentrando-nos na noção de “essência”. No livro V de *A Trindade*, esta aproximação com os pressupostos e definições da cosmologia grega põe-se como evidente e cristalina. Assim diz Agostinho:

Deus é, sem dúvida, uma substância ou (se o termo for mais adequado) uma essência, a qual os gregos denominam “*ousia*”. Assim como a palavra “sabedoria” vem do verbo conhecer com sabor (*sápere*) e “ciência” procede do verbo saber (*scire*), assim “essência” é termo derivado do verbo ser (*esse*). Outras substâncias ou essências admitem acidentes, causas de pequenas ou grandes mudanças. Deus, porém, não é susceptível de acidentes, e por isso, nele existe unicamente uma substância ou

¹⁶¹ RÊGO, Marlesson Castelo Branco do. *O conceito de natureza em Santo Agostinho*. Tese (Doutorado em Filosofia). Florianópolis: Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 2015, p. 19-20.

¹⁶² FITZGERALD, Allan D. *Diccionario de San Agustín*: San Agustín a través del tiempo. Burgos, España: Editorial Monte Carmelo, 2001. p. 934.

¹⁶³ RÊGO, Marlesson Castelo Branco do. *O conceito de natureza em Santo Agostinho*. Tese (Doutorado em Filosofia). Florianópolis: Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 2015, p. 20.

essência imutável. A Deus somente compete verdadeira e infinitamente o ser em si mesmo, pelo qual designamos o seu esse, isto é, a sua essência. Tudo o que muda não conserva o ser em si mesmo e o que pode mudar, mesmo que não mude, pode ser o que antes não tinha sido. Assim, somente ao que não muda e não pode de forma alguma mudar, pode-se afirmar, sem escrúpulos, que verdadeiramente é o Ser¹⁶⁴.

Vê-se que as categorias de “acidente” e “movimento”, tão caras para os gregos, são o instrumento teórico que permite a Agostinho realizar a discriminação dos diversos âmbitos de seu conceito de *natura*. Rêgo sintetiza: “Assim, *natura*, no sentido estrito de substância, se refere a algo portador de acidentes; e *natura*, no sentido estrito de essência, se refere a algo imutável, atributo exclusivo do Ser”¹⁶⁵. Deste modo, no que se refere à natureza divina, perfeição ontológica e imutabilidade são condições indissociáveis¹⁶⁶. No tocante à *natura creata*, apesar de esta estar sujeita à mudança e à corrupção, tal condição não significa a abertura para a possibilidade de existência de uma “natureza má” em sentido ontológico positivo. Agostinho é enfático em *O livre-arbítrio*:

Toda natureza (*natura*) que pode tornar-se menos boa, todavia, é boa. De fato, ou bem a corrupção não lhe é nociva, e nesse caso ela é incorruptível; ou bem, a corrupção atinge-a e então ela é corruptível. Vem a perder a sua perfeição e torna-se menos boa. Caso a corrupção privar totalmente de todo bem, o que dela restará não poderá mais se corromper, não tendo mais bem algum cuja corrupção a possa atingir e, assim prejudica-la. Por outro lado, aquilo que a corrupção não pode prejudicar também não se pode corromper, e assim esse ser será incorruptível. Pois eis algo totalmente absurdo: uma natureza tornar-se incorruptível por sua própria corrupção¹⁶⁷.

Esta leitura de Agostinho nos permite pensar a natureza e a criação desde uma dupla perspectiva, muito bem explicitada pelo doutor de Hipona. Toda obra criada ou é incorruptível ou então está sujeita à possibilidade de sofrer corrupção. De qualquer maneira, o criado constitui-se inequivocamente como bem, uma vez que se encontra de forma necessária atrelado ao divino, que é, pois, o bem por excelência. Ele assim o diz:

Por isso, se diz, com absoluta verdade, que toda natureza enquanto tal é boa. Mas se ela for incorruptível será melhor do que a corruptível. E se ela for corruptível – já que a corrupção não pode atingi-la senão tornando-a menos boa, ela é indubitavelmente

¹⁶⁴ *trin.* V, 2, 3.

¹⁶⁵ RÊGO, Marlesson Castelo Branco do. *O conceito de natureza em Santo Agostinho*. Tese (Doutorado em Filosofia). Florianópolis: Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 2015, p. 20.

¹⁶⁶ Também nas *Confissões* Agostinho acentua a conexão entre perfeição do Ser e imutabilidade: “E examinei todas as coisas que estão abaixo de Ti e vi que nem existem absolutamente, nem deixam de existir totalmente; por um lado existem, pois provêm de Ti; por outro não existem, pois não são o que Tu és. Ora, só existe verdadeiramente o que permanece imutável” (*conf.*, VII, 11, 17).

¹⁶⁷ *lib. arb.* III, 13, 36b.

boa. Ora, toda natureza ou é corruptível ou incorruptível. Portanto toda natureza é boa¹⁶⁸.

A demarcação dos limites semânticos inerentes ao conceito de “natureza” nos conduz para uma conclusão diversas vezes ressaltada, isto é, a existência de diversos tipos de bens, bens estes que estão dispostos em uma hierarquia ontológica. No capítulo seguinte nos ocuparemos em caracterizar de modo mais detalhado os chamados bens superiores, médios e inferiores. Antes disso, em vista de concluirmos esta etapa textual na qual nos propomos realizar uma “fundamentação ontológica do Bem”, nos deteremos, ainda dentro deste escopo, a investigar os meios pelos quais Agostinho constrói uma teoria da “vontade livre”, categoria basilar para a chamada nulidade ontológica do mal.

2.3 A FUNDAMENTAÇÃO ANTROPOLÓGICA DA VONTADE LIVRE

Em uma análise rigorosa da ontologia agostiniana, tão importante quanto responder o que é o mal, é pensar de forma mais profunda e sistemática de onde ele vem. Concomitantemente, isto nos coloca diante da interrogação a respeito dos fatores estruturantes do agir humano. Neste sentido, nossa investigação é norteadada por uma expressão chave em Agostinho: o livre-arbítrio. A compreensão do seu significado é também permeada por conceitos como vontade, liberdade e graça, utilizados em abundância pelo bispo de Hipona.

No diálogo com Evódio, no livro II de *O livre-arbítrio*, ele declara que

[...] se é verdade que o homem em si seja certo bem, e que não poderia agir bem, a não ser querendo, seria preciso que gozasse de vontade livre, sem a qual não poderia proceder de tal maneira. Com efeito, não é pelo fato de uma pessoa poder se servir da vontade também para pecar, que é preciso supor que Deus no-la tenha concedido nesta intenção. Há, pois, uma razão suficiente para ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente. Ora, que ela tenha sido concedida para esse fim pode-se compreender logo, pela única consideração que se alguém se servir dela para pecar, recairão sobre ele os castigos da vontade de Deus. Ora, seria isso uma injustiça, se a vontade livre não fosse dada não somente para se viver retamente, mas igualmente para se pecar.¹⁶⁹

Agostinho conclui o primeiro capítulo do livro II dizendo que era necessário que Deus desse ao homem vontade livre. Logo, o livre-arbítrio é a condição essencial para o homem fazer o bem e aproximar-se de Deus.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ *lib. arb.* II, 1, 3.

A problemática do mal, no pensamento do bispo de Hipona, está edificada através de uma espécie de entrelaçamento conceitual. Isto significa dizer que o mal não é um conceito puro e isolado dos demais. Igualmente, a construção que faz do problema encontra-se sustentada e alicerçada por diversos outros conceitos salutares e que aqui necessitam de uma maior atenção e o consequente entendimento de sentido. Assim sendo, é impossível falar em mal em Agostinho sem falar em vontade. Este é um conceito caro e eminentemente ontológico. Simon Harrison reconhece que “Agostinho desempenha um papel fundamental na história da ‘vontade’, tornando-a um conceito central na filosofia”¹⁷⁰. Pode-se dizer que o conceito de homem está fortemente alicerçado na ideia de um ser dotado de vontade, aquilo que na tradição é compreendido como *homo volens*¹⁷¹.

Este é um conceito fundamental em seu pensamento como um todo, uma vez que é apresentado em todas as suas principais obras. Em *O livre-arbítrio* é possível analisar “[...] a vontade dentro do contexto em que o bispo de Hipona afirma a responsabilidade do homem frente aos seus atos, sendo livre para decidir-se”¹⁷². Acerca da vontade, pode-se ainda perceber elementos importantes em: *A Trindade*, onde é exposto o seu funcionamento intelectual; nas *Confissões*, em que ela é trabalhada “[...] sobre um prisma mais existencial, nos conflitos lembrados por Agostinho em sua vida antes da conversão ao cristianismo”¹⁷³; em *A cidade de Deus*, no livro V, no qual ocorre “[...] o ataque de Agostinho ao paganismo religioso e ao fatalismo, mostrando que há uma harmonia entre a vontade do homem e a de Deus”¹⁷⁴. Para Harrison,

O caminho agostiniano para a vontade é, portanto, o ponto de encontro das suas duas contribuições para a história da filosofia mais discutidas e celebradas: sua “invenção” da vontade e seu esboço do cogito cartesiano. Agostinho, em resumo, abordou e deu conteúdo filosófico ao conceito de vontade através do argumento “*cogitolike*”¹⁷⁵.

¹⁷⁰ HARRISON, Simon. Do We Have a Will? Augustine’s Way in to the Will. In: MATTHEWS, Gareth B. *The Augustinian Tradition*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999, p. 195, tradução nossa. “Augustine plays a pivotal role in the history of ‘will’, making it a central concept in philosophy”.

¹⁷¹ Battista Mondin, na obra *O homem, quem é ele?* apresenta-nos um estudo sistemático a respeito das diversas dimensões constitutivas e edificadoras do ser humano. Traz o conceito de *homo volens* ressaltando a importância do elemento da vontade como alicerce da constituição humana. Conforme Mondin: “Homem de vontade, ‘homem de caráter’, ‘homem decidido’, ‘homem livre’ são expressões comuns da nossa linguagem para designar um tipo ideal de homem. Todavia, vontade, decisão, caráter e liberdade não são qualidades que se acham somente em poucos homens excepcionais, mas pertencem ao homem enquanto tal. Ele além de dotado de somaticidade, de vida e de inteligência se nos apresenta também dotado de vontade: é o *homo volens*”. MONDIN, Battista. *O homem, quem é ele?* Trad. R. Leal Ferreira; M. A. S. Ferrari. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 106.

¹⁷² GUIMARÃES, Elias de Medeiros. *O conceito de vontade em Agostinho*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Brasília: Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, 2008, p. 41.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ HARRISON, Simon. Do We Have a Will? Augustine’s Way in to the Will. In: MATTHEWS, Gareth B. *The Augustinian Tradition*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999, p. 196, tradução

Neste estudo nos deteremos à análise mais profunda dos aspectos relativos à vontade presentes em *O livre-arbítrio*. Nesta obra, Agostinho problematiza a vontade em alguns pontos precisos da obra. Uma primeira abordagem é realizada na segunda parte do livro I, onde estabelece uma relação entre pecado e vontade livre, afirmando que a causa do primeiro é o abuso da segunda. Ainda no mesmo Livro, porém na parte seguinte, demonstra como “A atuação da boa vontade prova que o pecado vem do livre-arbítrio” (*lib. arb.* I, 11, 23 – 15, 35). O conceito é retomado com expressividade na conclusão da obra, na terceira parte do livro III, na qual diz que a vontade livre é a “causa primeira do pecado” (*lib. arb.* III, 17, 47 – 18, 50). Segundo Nunes, de modo geral,

[...] a vontade livre deve ser contada entre os bens concedidos ao homem pelo Criador. Entre as grandes verdades defendidas por Agostinho, a saber, que Deus existe e é autor de todos os bens criados, reside a verdade da existência de uma livre vontade concedida ao homem, desde o momento de sua criação¹⁷⁶.

Sendo o homem um ser dotado de vontade, e esta figurando como uma das três propriedades da alma humana ao lado da inteligência e da memória, ela somente pode nos ter sido concedida por Deus. No pensamento agostiniano existe uma hierarquia de valores ou de bens. Sendo Deus o bem supremo e em si, e, concomitantemente, criador de todas as coisas existentes, tudo aquilo que por ele foi criado é, por conseguinte, bom também. Contudo, existe ali uma distinção entre bens superiores, médios e inferiores, que explicitaremos para melhor entendermos. Para Guimarães, a vontade é graduada por Agostinho como um bem médio.

A vontade está entre os bens superiores e inferiores. Como bens superiores podemos citar as virtudes cardeais, que são a prudência, a força, a temperança e a justiça [...] os bens inferiores seriam todos os outros bens sensíveis, entre eles, o próprio corpo, os animais, os vegetais e os minerais. Portanto, a vontade pode se deslocar num sentido ou em outro. Quando se desloca no exercício ou prática das virtudes eternas, é denominada de boa vontade. Já quando tem o seu movimento rumo aos bens naturais ou inferiores, apegando-se e fruindo neles, presenciamos, assim, uma vontade má. É esse apego que a vontade tem de vencer e se livrar constantemente, para se voltar em direção a Deus. A concupiscência age como se fosse um imã que puxa a alma para se entreter com os bens passageiros e se esquecer de Deus, que é propósito maior de todo homem, segundo Agostinho¹⁷⁷.

nossa. “Augustine’s ‘way in’ to the will here is thus the meeting point of his two most celebrated and discussed contributions to the history of philosophy: his ‘invention’ of the will and his adumbration of Descartes’ cogito. Augustine, in short, approaches and gives philosophical content to the concept of will by means of a ‘cogitolike’ argument”.

¹⁷⁶ NUNES, Mariciane Mores. *Livre-arbítrio e ação moral em Agostinho: um estudo a partir do De libero arbitrio*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2009, p. 82.

¹⁷⁷ GUIMARÃES, Elias de Medeiros. *O conceito de vontade em Agostinho*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Brasília: Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, 2008, p. 46.

A boa vontade, portanto, é aquela que se empenha na constante e persistente busca de Deus, bem como na purificação da alma. O bispo de Hipona afirma que

[...] todo 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. [...] Pois bem, essa mesma alegria gerada pela aquisição de tão grande bem, ao elevar a alma na tranquilidade, na calma e constância, constitui a vida que é dita feliz¹⁷⁸.

A felicidade e a salvação do homem dependem, portanto, deste manter a razão da alma direcionada aos bens superiores e que esta não se submeta aos inferiores, aos quais Agostinho denomina paixões da alma. Com efeito, não há nada que force a razão a ser escrava das paixões, nem mesmo Deus, conforme o filósofo escreve nos capítulos X e XI da segunda parte do livro I:

Julgas que a paixão seja mais poderosa do que a mente, à qual sabemos que por lei eterna foi-lhe dado o domínio sobre todas as paixões? Quanto a mim, não o creio de modo algum, pois, caso o fosse, seria a negação daquela ordem muito perfeita de que o mais forte mande no menos forte. Por isso é necessário, a meu entender, que a mente seja mais poderosa do que a paixão e pelo fato mesmo será totalmente justo e correto que a mente a domine. [...] Com efeito, por enquanto, baste-nos saber que esse Ser, seja ele qual for, capaz de ultrapassar em excelência a mente dotada de virtude, não poderia de modo algum ser um Ser injusto. Tampouco, ainda que tivesse esse poder, ele não forçaria a mente a submeter-se às paixões¹⁷⁹.

Vemos, conforme o fragmento acima citado, que o filósofo compreende a mente como uma estrutura antropológica soberana e, portanto, habilitada a deliberar livremente. Posteriormente, na introdução do livro III, Agostinho analisa o movimento culpável da vontade que se afasta de Deus e recorda a Evódio do diálogo anteriormente travado acerca desta questão:

Penso, portanto, que tu te lembras como em nosso primeiro diálogo (I, 11, 21) ficou suficientemente estabelecido que nada pode sujeitar o espírito à paixão, a não ser a própria vontade. Porque nem um agente superior nem um igual podem constrangê-la a esse vexame, visto que seria injustiça. Tampouco, um agente inferior, pois esse não possui poder para tal. Resta, portanto, que seja próprio da vontade aquele movimento pelo qual ela se afasta do Criador e dirige-se às criaturas, para usufruir delas. Se, pois, ao declarar esse movimento culpável (e para ti apenas duvidar disso pareceria irrisório) certamente, ele não é natural, mas voluntário¹⁸⁰.

Agostinho, através destas sentenças, acaba por rejeitar em absoluto a existência de todo e qualquer sentido determinista no que toca ao funcionamento da vontade enquanto estrutura

¹⁷⁸ *lib. arb.* I, 13, 29.

¹⁷⁹ *Ibid.* I, 10, 20.

¹⁸⁰ *Ibid.* III, 1, 2.

antropológica e moral. A vontade é uma estrutura que em sua constituição ontológica guarda o poder de autodeterminação. Por consequência, podemos afirmar que sob este prisma a liberdade da vontade é uma condição absoluta e necessária, uma vez que nenhum agente exterior (nem sequer Deus) pode interferir em suas deliberações. Na ótica de Pich, a própria estrutura lógica do pensamento agostiniano demonstra que

Uma mente que exerce o seu senhorio adequado não pode causar que uma outra mente, constituída com as mesmas propriedades, seja sujeitada pela libido. Isso, porém, é de significado central para o argumento: o movimento causador de uma alma que não seja a libido não pode ser de uma *mens* para outra *mens*, isto é, não pode ser originado de fora para dentro. Ele tem de ser um movimento da *mens* para a própria *mens*. E isso é, de novo, uma premissa central para a ideia geral de que aquilo que sujeita uma *mens* a libido, e causa com isso uma desordem, não é uma causa exterior, como, por exemplo, Deus ou um outro ser humano, mas sim o próprio ser humano particular. [...] A premissa consiste na intocabilidade de fora para dentro do ser humano interior: um ser humano ordenado é, de fora para dentro, intocável¹⁸¹.

Como vemos, ao formular em *O livre-arbítrio* um conjunto de ideias ao qual poderíamos nomear como uma “teoria da vontade”, Agostinho introduz o pressuposto da autonomia como ponto nevrálgico de toda e qualquer discussão acerca do agir humano. Caso a vontade, enquanto particular de cada homem, pudesse, de algum modo, ser determinada por outro ser, isto acabaria por esvaziar definitivamente o sentido da responsabilidade moral sobre os atos pessoais. Ora, como seria possível atribuir culpa ou mérito aonde não há livre escolha? Da mesma forma, como o Criador executaria sua justiça não havendo, em razão de um eventual determinismo, o que pudesse ser julgado. Assim sendo,

“[...] 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”¹⁸².

Reiterando o que é dito pelo filósofo em questão, em suma “[...] fica evidente que nenhuma outra realidade (*nula res alia*) faz da *mens* uma escrava do desejo (*cupiditatis*) além da própria vontade (*propria voluntas*) e da livre decisão (*liberum arbitrium*)”¹⁸³. Elonore Stump recorda que Agostinho “[...] insiste que os seres humanos não seriam culpados

¹⁸¹ PICH, Roberto Hofmeister. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo (continuação e fim)*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 3, Set. 2005, p. 141.

¹⁸² *lib. arb.* I, 11a,21c.

¹⁸³ PICH, Roberto Hofmeister. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo (continuação e fim)*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 3, Set. 2005, p. 142.

se sua vontade fora limitada por alguma necessidade ou pela sua natureza. Então Agostinho rejeita como não-livre uma vontade causalmente determinada”¹⁸⁴.

Relacionado à categoria de vontade encontra-se o elemento da graça divina. O exercício da chamada boa vontade depende essencialmente da aceitação da graça de Deus como dom. Crubellate analisa esta relação e afirma que a vontade

[...] é importante principalmente, nos escritos em que o Bispo de Hipona polemiza contra os pelagianos em torno das relações entre liberdade e graça. Para estes [...] a liberdade humana individual não foi significativamente afetada pelo pecado original e mesmo o pecado contemporâneo seria insuficiente para eliminar sua eficácia. Tão logo o pecador se arrepende, ele vê restituída plenamente sua capacidade de escolher e agir, pela própria vontade, para o bem. Contra isso, Santo Agostinho afirma a enfermidade – ainda que não a corrupção total – da vontade, decorrente do pecado e, conseqüentemente, a ineficácia da liberdade para a escolha do bem sem o socorro da graça divina [...] O processo pelo qual a vontade alcança este ponto dá-se mediante o auxílio da graça divina, de modo que, para Santo Agostinho, o livre livre-arbítrio não se opõe e sim são aliados na restauração da vontade para o bem. Sem a graça, o ser humano é livre apenas em um sentido precário, isto é, de possibilidade, o que quer dizer que pode escolher o bem, mas não deseja escolhê-lo¹⁸⁵.

A interferência sobrenatural da graça no processo do agir humano não é, em hipótese alguma, um fator limitador da liberdade. A primeira parte do livro III é inteiramente dedicada a uma tentativa de conciliação entre o pecado humano e a presciência de Deus. Agostinho busca ressaltar a intocabilidade dos atos humanos enquanto atos invariavelmente gerados pela vontade livre. Para o doutor de Hipona, prever é uma ação que não significa forçar¹⁸⁶:

Ag. Conforme teu parecer, de onde vem a oposição a nosso livre-arbítrio em face à presciência de Deus? Da presciência ou do caráter divino dessa presciência? Ev. Sobretudo por ser presciência de Deus. Ag. Então, se fosses tu a prever, com alguma certeza, que alguém haveria de pecar, não seria necessariamente que ele haveria de pecar? Ev. Ao contrário, seria necessário que ele viesse a pecar. De outra maneira, minha previsão não seria uma presciência, por não se referir a fatos verídicos. Ag. Nesse caso, se as coisas previstas acontecem necessariamente, não é porque a presciência é de Deus, mas somente porque há uma presciência. Porque, se a coisa prevista não fosse certa, não haveria presciência. Ev. De acordo, mas aonde tudo isso nos levará? Ag. Se não me engano, não se segue da tua previsão que tu forçarias a pecar aquele de quem previstes que haveria de pecar; nem a tua presciência mesma o forçaria a pecar. Ainda que, sem dúvida, ele houvesse de pecar, pois de outra forma não terias tido a presciência desse acontecimento futuro. Assim também, não há contradição a que saiba, por tua presciência, o que outro realizará por sua própria

¹⁸⁴ STUMP, Eleonore. Augustine on free will. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge U.P., 2001, p. 131, tradução nossa. “So Augustine rejects as unfree a causally determined will”.

¹⁸⁵ CRUBELLATE, João Marcelo. *O itinerário da vontade na antropologia Santo Agostinho*. *Acta Scientiarum: Human and Social Sciences*, Maringá, v. 33, n. 2, 2011, p. 173.

¹⁸⁶ Pela primeira vez até aqui referendamos um fragmento no qual aparecem simultaneamente a fala de Agostinho e também de Evódio. Para diferencia-los utilizaremos as siglas utilizadas pelo tradutor: Ag. (Agostinho) e Ev. (Evódio).

vontade. Assim Deus, sem forçar ninguém a pecar, prevê, contudo, os que hão de pecar por própria vontade¹⁸⁷.

O ato humano é essencialmente um ato livre. Daí decorrerá a noção do mal no sentido ético como um afastamento de Deus e do bem. Desta forma, o agir é necessariamente e invariavelmente carregado de responsabilidade moral. De fato,

[...] enquanto livre, o ser humano mantém a possibilidade de escolher e agir mal e pode resistir à graça divina. Com isso, toda vontade má, toda ação má, provém exclusivamente do ser humano que, livremente rejeitando a graça (o auxílio sem o qual não pode desejar bem e agir bem), vem a ser plenamente culpado perante Deus¹⁸⁸.

Todo este percurso argumentativo visa demonstrar a necessidade de uma causa para a existência do mal. “[...] Esta é uma realidade que, de acordo com determinadas premissas [...] tem de existir. Essa causa real é chamada de ‘*voluntas*’ e de ‘*liberum arbitrium*’”¹⁸⁹. Este argumento pode ser denominado como argumento para a existência da vontade, à medida que “[...] a potência determinada da vontade, e as suas propriedades e capacidades de ação são explicadas em conjunto com o *liberum arbitrium*”¹⁹⁰. Esta construção aproxima-nos de uma compreensão do problema que possibilite entender as duas interrogações centrais de Agostinho: “por que fazemos o mal?” (‘*unde male faciamus*’) e, mais ainda, por que a vontade faz o mal (‘*unde voluntas male faciat*’). Para Stump, “[...] quando Agostinho está tentando explicar porque após a Queda os seres humanos não desejam o bem, sua explicação é colocada em termos do intelecto e de vontade também”¹⁹¹.

Agostinho, ao afirmar que “A raiz de todos os males é a vontade desregrada”¹⁹², procura identificar também qual é a causa motivadora e determinante dela. “A principal explicação de Agostinho para a culpabilidade do mal após a queda do ser humano, será tanto sua ignorância quanto sua dificuldade de governar sua vontade”¹⁹³. Na sua concepção, a origem do mal é o pecado:

¹⁸⁷ *lib. arb.* III, 4, 10.

¹⁸⁸ CRUBELLATE, João Marcelo. *O itinerário da vontade na antropologia Santo Agostinho. Acta Scientiarum: Human and Social Sciences*, Maringá, v. 33, n. 2, 2011, p. 174.

¹⁸⁹ PICH, Roberto Hofmeister. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo (continuação e fim). Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 3, Set. 2005, p. 142.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ STUMP, Eleonore. Augustine on free will. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge U.P., 2001, p. 132, tradução nossa. “[...] when Augustine is trying to explain why post-Fall human beings do not will the good, his explanation is couched in terms of intellect and will as well”.

¹⁹² *lib. arb.* III, 17, 48.

¹⁹³ STUMP, Eleonore. Augustine on free will. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge U.P., 2001, p. 132, tradução nossa. “Augustine’s main explanation for the culpable evil that post-Fall human beings will both their difficulty in governing their own wills”.

[...] bem é a vontade ela mesma, e não se sai dessa raiz de vontade; ou bem não é a vontade, e então não há pecado algum. Logo, ou a vontade é a causa primeira do pecado, e a nada se pode imputar o pecado senão ao próprio pecador. Logo, não se pode imputar justamente o pecado a não ser a quem seja dono da verdade. Ou, afinal, a vontade não será mais a causa de pecado e, assim, não haverá mais pecado algum¹⁹⁴.

Ainda, segundo Stump, “Também aqui, intelecto e vontade são apontados como as causas finais dos atos pelos quais agentes são moralmente responsáveis”¹⁹⁵. Para Pereira, a leitura agostiniana nos permite pensar que “[...] Deus nos concedeu a nossa livre vontade, que é um bem sem o qual não poderíamos conduzir retamente as nossas vidas. O que deve ser condenado, portanto, é o mau uso que dela se faz”¹⁹⁶. Aqui nos colocamos diante de um ponto extremamente delicado da construção antropológica de Agostinho. O desafio é assimilar a noção de que, embora a vontade livre seja o elemento pelo qual o mal pode ser gerado e praticado pelo homem, ela persiste sendo um bem, na medida em que provém de Deus.¹⁹⁷ Como afirma o bispo de Hipona: “O livre-arbítrio é um bem em si mesmo”¹⁹⁸. Além disso,

Ainda que o homem possa usar mal da liberdade, a sua vontade livre deve ser considerada como um bem. Com efeito, a discussão precedente já demonstra, e nós o admitimos, a natureza corpórea ser de grau inferior à natureza espiritual. E daí se seguir que o espírito é um bem maior do que o corpo. Ora, entre os bens corpóreos, encontra-se no homem alguns de que ele pode abusar, sem que por isso digamos que esses bens não lhes deveriam ter sido dados, pois reconhecemos serem eles um bem. Sendo assim, o que há de espantoso que exista no espírito também abusos de alguns bens, mas que, por serem bens, não puderam ter sido dados a não ser por Aquele de quem procedem todos os bens? [...] Por conseguinte, do mesmo modo como aprovas a presença desses bens no corpo e que, sem considerar os que deles abusam, louvas o doador, de igual modo de ver quanto à vontade livre, sem a qual ninguém pode viver com retidão. Deves reconhecer: que ela é um bem e um dom de Deus, e que é preciso condenar aqueles que abusam desse bem, em vez de dizer que o doador não deveria tê-lo dado a nós¹⁹⁹.

Como já ressaltado, antropologia e ética encontram-se entrelaçadas e reclamam-se mutuamente. Pode-se dizer que toda esta discussão do agir humano (dimensão ética) é perpassada pelo âmbito da vontade e do querer (dimensão antropológica). Assim, “[...] essas

¹⁹⁴ *lib. arb.* III, 17, 49.

¹⁹⁵ STUMP, Eleonore. Augustine on free will. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge U.P., 2001, p. 132, tradução nossa. “Here, too then, intellect and will are picked out as the ultimate causes of acts for which agents are morally responsible”.

¹⁹⁶ PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Agostinho de Hipona: considerações sobre o mal e temas correlatos em De libero arbitrio*. Veritas, Porto Alegre, v. 58, n. 3, p. 567-597, Set./Dez. 2013, p. 571-572.

¹⁹⁷ Pereira descreve nos seguintes termos o modo de operar da vontade livre: “Deus nos concedeu a liberdade de usar da vontade como nos aprouver, pois “a nossa vontade não seria vontade se não estivesse em nosso poder. Porque está em nosso poder, ela é livre”. Por meio da livre escolha, o homem faz uso da sua vontade para o bem e para o mal. Deus, assim, está eximido de qualquer responsabilidade do mau exercício da vontade, que cabe exclusivamente ao ser humano”. Ibid.

¹⁹⁸ *lib. arb.* II, 18, 47-49.

¹⁹⁹ Ibid. II, 18, 48.

categorias implicam que o ser humano pode ser justo, pela vontade quer ser justo, e pela ação é justo”²⁰⁰. Nas palavras do próprio Agostinho:

O querer e o poder são dois conceitos diferentes, de sorte que nem o que quer pode nem o que pode quer [...]. Assim o que quer tem vontade, e o que pode tem poder. Mas para que o poder realize alguma coisa, necessita do concurso da vontade. Pois não se costuma afirmar que alguém fez algo pelo seu poder, se o fez involuntariamente [...] é útil o querer, quando podemos; é útil o poder, quando queremos. O que adianta querermos o que não podemos ou não querermos o que podemos?²⁰¹

Gilson propõe-se analisar criteriosamente a vontade desde a ótica segundo a qual ela é o vetor fundamental que dirige ou não os homens para Deus. A busca por Deus é, em suma, um caminho traçado através dos chamados atos volitivos. O conceito de Deus é pensado no mesmo sentido do termo Verdade. Agostinho exorta Evódio a abraçar a verdade e a considerá-la como “fonte única da felicidade”.

Desde essa ótica, a Verdade é algo a ser buscado e perseguido pela vontade humana, o seu caminho de realização e modo de tornar plena sua liberdade. A verdade, em contraposição aos bens terrenos e inferiores, é perpassada pela eternidade. Como bem diz Agostinho:

Eu te havia prometido, se te lembras, de haver de provar que existe uma realidade muito mais sublime do que a nossa mente e nossa razão. Ei-la diante de ti: é a própria Verdade! Abraça-a, se o podes. Que ela seja o teu gozo! “Põe tuas delícias no Senhor e ele concederá o que teu coração deseja!” (Sl 36,4). Pois o que desejas senão ser feliz? E haverá alguém mais feliz do que aquele que goza da inabalável, imutável e muito excelente Verdade? Por certo, os homens dizem-se felizes quando abraçam belos corpos, objetos de seus ardentes desejos, sejam os de suas esposas, sejam os de suas amantes. E duvidaríamos nós de nossa felicidade, quando abraçamos a Verdade?²⁰².

Aparece com força, aqui, a dimensão da lei divina da ordem.²⁰³ Esta ordem é regida segundo as relações emergentes de uma hierarquia na qual também o homem encontra-se inserido: “O conjunto das essências eternas e das coisas temporais, que participam dessas

²⁰⁰ CRUBELLATE, João Marcelo. *O itinerário da vontade na antropologia Santo Agostinho. Acta Scientiarum: Human and Social Sciences*, Maringá, v. 33, n. 2, 2011, p. 174.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² *lib. arb.* II, 13, 35.

²⁰³ Wetzel, ao analisar o problema da vontade na obra *Compreender Agostinho*, propõe-se a examinar de forma meticulosa o seu caráter absoluto. Para ele, é possível compreendê-la como o eixo sobre o qual ocorre a inclinação humana ao pecado. O exemplo que oferece ajuda a entender melhor essa relação: “Suponha que eu minta em nome de uma amizade e que minha mentira seja um pecado [...] De acordo com a caracterização do pecado que ele desenvolve no livro 2 de suas Confissões, pode ser que eu não tivesse mentido se não estivesse tentando preservar uma amizade [...] mas nenhuma amizade jamais poderia me levar completamente a pecar. O desejo pecaminoso é, em virtude de ser pecaminoso, parcamente definido e carente de medida própria; é o desejo que está sempre em desconformidade com a desejabilidade de seu objeto”. WETZEL, James. *Compreender Agostinho*. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 83.

essências, forma uma hierarquia de realidades superiores ou inferiores umas às outras; as relações que nascem dessa hierarquia constituem o que denominamos ordem”²⁰⁴.

Nem toda espécie de ação é orientada segundo esta ordem instituída por Deus, mas, ao contrário, dependem prontamente da vontade humana. As ações de caráter volitivo têm como propósito geral justamente a realização da ordem divina.

Aqui, não se trata mais de submeter-se à lei, mas de querê-la e de colaborar com o seu cumprimento. O homem conhece a regra; a questão é se ele a quer. Consequentemente, tudo depende da decisão que o homem tomar ou não tomar, de fazer reinar em si mesmo a ordem que ele vê ser imposta por Deus à natureza. Aqui, estamos verdadeiramente no cruzamento dos caminhos. A força de que uma decisão tão importante depende é tão somente a vontade. O papel que desempenha essa faculdade é capital, pois dependem dela não apenas as determinações e decisões que tomamos na ordem prática, mas também estão sob seu controle imediato todas as operações de nossas faculdades cognitivas na ordem teórica. Não é, pois exagerado dizer que assim como é a vontade, tal é o homem, a tal ponto de uma vontade partida contra si mesma é um homem dividido contra si mesmo²⁰⁵.

Conforme o que assinala Gilson, e que também aqui buscamos ressaltar, a vontade caracteriza-se essencialmente pelo seu papel determinante. Toda a psicologia agostiniana é delineada à luz deste conceito, seja no que se refere ao âmbito da sensibilidade como também do conhecimento: “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*)”. E completa:

Ora, desejar é consentir ao movimento pelo qual a vontade se coloca na 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. Assim, todo movimento da alma tende ou não na direção de um bem a ser adquirido ou conservado, ou para longe de um mal a se evitar ou descartar²⁰⁶.

A vontade é o que garante todos os movimentos livres da alma. Liberdade e vontade se relacionam de um modo muito íntimo. O ato humano só é, pois, verdadeiramente voluntarioso e carregado de responsabilidade moral na medida em que é livre. A liberdade é a propriedade fundamental da vontade, que tem no amor o seu motor para o bem, conforme explicitaremos no capítulo seguinte.

²⁰⁴ GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 252.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 253.

²⁰⁶ GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 253.

3 A INEXISTÊNCIA ONTOLÓGICA DO MAL E SUA CONDIÇÃO DE NÃO-SER

Este capítulo visa apresentar o núcleo duro da compreensão agostiniana no que tange à tese da nulidade ontológica do mal e seu projeto de teodiceia. Situa inicialmente a questão, expondo seu sentido paradoxal e aparentemente insolúvel, dada a existência do mal em um mundo criado por um Deus bom. Expõe os aspectos centrais da assim chamada “ontologia negativa” de Agostinho, demonstrando que o mal não possui existência ontológica por si, constituindo-se apenas como uma privação do Bem. Em um segundo momento, analisa o conceito de amor e de liberdade da vontade. Ressalta o sentido da vontade livre enquanto um bem ontológico, e que mediante o amor o homem pode dela realizar fruição, voltando-se assim aos bens superiores e a Deus. Por fim, toma o conceito de livre-arbítrio em vista de analisar o problema do mal desde a perspectiva de suas causas. Demonstra, outrossim, como o poder de livre-decisão é o ponto estruturante do agir humano e de que modo, através do seu uso equivocado, podemos vir a praticar o mal moral.

3.1 A NULIDADE ONTOLÓGICA DO MAL

O “mistério” do mal é uma problemática que perpassa a tradição filosófica ocidental desde sua gênese no contexto grego até seu estágio hodierno. Ao pensar acerca de tal questão, todo e qualquer filósofo põe-se seguramente diante de um dos mais emblemáticos e instigantes problemas já enfrentados pelo intelecto humano ao longo da história das ideias. Ullmann atesta tal fato e além disso aponta para a atualidade do problema: “Por mais profundas que sejam as elucubrações filosóficas sobre o mal, ele permanece um problema sem solução. Até parece que o mal decreta o fracasso da especulação”²⁰⁷.

A incongruência e o espanto com a qual o mal apresenta-se ao pensamento enquanto objeto, fora identificada muito antes de Agostinho. Como lembra Scerri, já na Antiga Grécia, “Cerca de vinte e três séculos atrás, o filósofo grego Epicuro (342-270) fez uma afirmação que incorpora um dos mais irreconciliáveis enigmas enfrentados pelo intelecto especulativo e pela consciência moral do homem, o problema do mal”²⁰⁸. Epicuro conseguiu, através da seguinte formulação, sistematizar a aporia decorrente da questão:

²⁰⁷ ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O mal*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005, p. 35.

²⁰⁸ SCERRI, Hector. The problem of the evil and the unbaptized Augustine: His childhood and de Manichaeic connection. In: *Studia Ephemeridis Augustinianum: Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e Prospettive*, 2003. v. 85, p. 245, tradução nossa. “About twenty-three centuries ago, the Greek philosopher

Deus, ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e pode, é impotente: o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso: o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer, nem pode, é invejoso e impotente: portanto, nem sequer é Deus. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos males? Por que razão não os impede?²⁰⁹

Ao situarmos um conjunto de autores que perseguiram uma resolução para esta íngreme e controversa questão, Agostinho será sempre e inequivocamente lembrado como um referencial e um divisor de águas. Pode-se afirmar que, dentre as diversas querelas filosóficas enfrentadas pelo autor nos anos que imediatamente se seguem à sua conversão, a em torno do mal possivelmente seja a de maior relevância. Tal valoração é possível na medida em que compreendemos tal questão como o eixo estruturante do pensamento do assim chamado “jovem Agostinho”.

No primeiro capítulo, ao nos debruçarmos sobre o tema da criação na ótica agostiniana, pudemos demonstrar como os eixos conceituais em torno do mal concorrem, em última instância, para a edificação de uma “teodiceia”. Temos, assim, um movimento teórico e intelectual de justificação de Deus diante do mundo. O mal, da mesma forma que o pensara Epicuro, também apresenta-se inicialmente a Agostinho como um paradoxo absoluto e, portanto, insolúvel. Para Novaes, trata-se de um problema que por si só desafia a “racionalidade do mundo”. Ora,

Como conceber racionalmente um mundo regido por um Deus todo-poderoso e bom, e não obstante contendo mal, isto é, imperfeição, sofrimento e erro? Se Deus é todo-poderoso, o mal não pode escapar à sua providência, ao seu alcance. Mas se Deus é igualmente bom, não pode ser ele mesmo a causa do mal. Parecem entrar em contradição a onipotência e a infinita bondade de Deus, se o mal é um fato irrecorrível do mundo²¹⁰.

William Mann sintetiza – em nosso entender, de modo satisfatório e cristalino – o “enigma” do mal da seguinte maneira: “O problema do mal, consiste então, na maneira como conceber que ao mesmo tempo Deus existe e o mal existe”²¹¹. Como sabemos, a primeira solução teórica pela qual Agostinho sentiu-se atraído foi a oferecida pelos maniqueus. Contudo, e como bem recorda Novaes, o preço a se pagar neste modelo conceitual é uma espécie de

Epicurus' (342-270 BC) made an affirmation which embodies one of the most irreconcilable enigmas facing 'man's' speculative intellect and moral consciousness, the problem of evil”.

²⁰⁹ EPICURO. *Pensamentos*. São Paulo: Martim Claret, 2006, p. 115.

²¹⁰ NOVAES, Moacyr. *A razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2009, p. 288-289.

²¹¹ MANN, William E. Augustine on evil and original sin. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge U.P., 2001, p. 40, tradução nossa. “The problem of evil, then, is to see whether and how it might be both that God exists and that evil exists”.

limitação do poder divino. Pensar a onipotência de Deus se tornaria, então, impossível. Isso ocorre na medida em que “a Providência divina não seria única, mas sim concorrente com outro princípio. O mundo seria primordialmente constituído de duas naturezas, a boa, que é Deus, e outra, má, ‘que Deus não teria feito’”²¹².

De fato, ao passar a professar a fé cristã em Milão no ano de 385, significativa parcela da reflexão filosófica de Agostinho centrou-se no confronto ao pensamento maniqueu. Estes afirmavam que o mundo era regido por dois princípios antagônicos e em perene conflito: o bem e o mal. Asseguravam, portanto, a existência do mal enquanto realidade ontológica. Em resposta a esse pressuposto, Agostinho dá início, no ano de 388, à escrita do diálogo *O livre-arbítrio* (*De libero arbitrio*). É importante recordar que a conversão de Agostinho se dá, sobretudo, pela via intelectual mediante a aceitação dos conteúdos da Revelação enquanto conteúdos de verdade. E como, de maneira atenta, adverte Edward Matusek, precisamos perceber que “A conversão intelectual incluiu, é claro, ler e acreditar em um visão corrigida de Deus, que por sua vez abriu o caminho para lidar com o aspecto do problema do mal, incluindo a natureza do mal metafísico e do mal moral”²¹³. Logo na introdução da obra supracitada, aborda o problema do mal e indaga: “É Deus o autor do mal?”²¹⁴. Em resposta a tal interrogação, imediatamente afirma:

[...] sabes ou acreditas que Deus é bom – e não nos é permitido pensar de outro modo [...] Deus não pode praticar o mal. Por outro lado, se proclamarmos ser ele justo – e negá-lo seria blasfêmia –, Deus deve distribuir recompensas aos bons, assim como castigos aos maus, E por certo, tais castigos parecem males àqueles que os padecem. É porque, visto ninguém ser punido injustamente – como devemos acreditar já que, de acordo com a nossa fé, é a divina Providência que dirige o universo –, Deus de modo algum será o autor do primeiro gênero de males a que nos referimos, só do segundo²¹⁵.

Sabendo, então, que o pecado e o mal não provêm de Deus, o questionamento que o inquieta é sobre a razão ou a causa pela qual o homem acaba por praticar e agir mal. Em outras palavras, Agostinho se debruça sobre tal problema procurando compreender qual é verdadeiramente a origem do pecado humano.

²¹² NOVAES, Moacyr. *A razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2009, p. 289.

²¹³ MATUSEK, Edward. *The Problem of Evil in Augustine's Confessions*. University of South Florida Scholar Commons: Graduate Theses and Dissertations, 2011, p. 180, tradução nossa. “The intellectual conversion included, of course, reading about and believing in a corrected view of God, which in turn paved the way for dealing with the intellectual aspect of the problem of evil including the nature of metaphysical evil and of moral evil”.

²¹⁴ *lib. arb.* I, 1,1.

²¹⁵ Idem.

O interesse de Agostinho pela temática referente à ontologia do mal se manteve vivo e intenso ao longo de toda sua obra. Mesmo em expressões de seu pensamento tido como “maduro” ou “tardio”, já na condição de bispo de Hipona, o olhar atento e cuidadoso para com o problema do mal é recorrente. Segundo John Rist, a pergunta “De onde surgiu o mal moral?” certamente “foi o mais importante e duradouro desafio de Agostinho ao longo de sua vida”²¹⁶. Em uma de suas obras mais extensas e importantes do ponto de vista apologético, *A cidade de Deus (De Civitate Dei)*, escrita entre os anos de 413 e 427, este tema é retomado com notável ênfase. No livro XIV, o então bispo de Hipona aponta o pecado original como fonte das paixões carnis e de todos os demais vícios²¹⁷. Segundo ele, a desobediência de Adão condenaria todos os seus descendentes, caso a graça de Deus não operasse no mundo e possibilitasse que muitos fossem salvos. Quando o homem passa a viver segundo a carne e não segundo o espírito, acaba renegando a Deus. Entretanto, a causa do pecado não se encontra na carne²¹⁸, isto é, no corpo, mas sim na alma. Algumas das questões centrais que decorrem e acompanham este raciocínio são as seguintes: “Qual é a relação do mal com a matéria? Como a matéria é criada do nada e o ‘nada’ não tem natureza, como Agostinho reitera incansavelmente, o mal não tem natureza?”²¹⁹. As deduções que decorrem destas indagações, como veremos, já haviam sido desenvolvidas quando da elaboração de *O livre-arbítrio*.

²¹⁶ RIST, John. *Augustine: Ancient thought baptized*. Cambridge: Cambridge U.P., 1994, p. 261, tradução nossa.

²¹⁷ O filósofo francês Paul Ricouer é um dos maiores estudiosos do século XX acerca do tema do pecado original. Na obra *O pecado original: estudo de significação* nos apresenta uma significativa contribuição, sobretudo a respeito da posição agostiniana em torno da questão, ajudando-nos a melhor compreendê-la. Vejamos: “É pois o adjetivo ‘original’ que precisamos agora de explicar; vimos que Santo Agostinho emprega também a expressão: *naturale peccatum*; diz ainda: *per generationem ou generatim*, indicando com isso que não se trata de pecados que nós cometamos, do pecado atual, mas do estado de pecado no qual nós viemos a existir pelo nascimento. Se tentamos reconstituir a filiação do sentido, o que chamaria as camadas de sentido que se sedimentaram no conceito, encontramos à partida um esquema interpretativo absolutamente irredutível a toda a filosofia da vontade: o esquema da herança (os alemães dizem: *Erbsünde*). Este esquema é mesmo o inverso daquele que comentamos até aqui, o inverso da declividade individual; ao contrário de todo o começo individual do mal, trata-se de uma continuação, de uma perpetuação, comparada a uma tara hereditária transmitida a todo o gênero humano por um primeiro homem, ancestral de todos os homens. Como se vê, este esquema de herança é solidário da representação do primeiro homem, considerado como o iniciador e propagador do mal. É deste modo que a especulação sobre o pecado original se encontra ligada à especulação adâmica do judaísmo tardio que São Paulo introduziu no depósito cristão por ocasião do paralelo entre Cristo, homem perfeito, segundo Adão, iniciador da salvação e o primeiro homem, o primeiro Adão, iniciador da perdição”. RICOEUR, Paul. *O pecado original: estudo de significação*. Trad. José M. S. Rosa. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008, p. 11-12.

²¹⁸ No tocante à questão referente às relações entre o pecado humano, a corporeidade/materialidade (carne) e a alma, Agostinho é enfático: “Se alguém disser que a carne é a causa de todos os vícios nos maus costumes, justamente porque a alma, tarada com a carne, vive assim, é fora de dúvida que não se fixou com toda a natureza do homem. [...] Quem pensa procedam do corpo todos os males da alma está em erro. [...] O motivo é que a corrupção, que acabrunha a alma, não é a causa do primeiro pecado, mas o castigo, nem a carne corruptível fez a alma ser pecadora, e sim a alma pecadora é que fez a carne ser corruptível. [...] o homem não se tornou semelhante ao diabo por ter carne, de que o diabo carece, mas por viver segundo si mesmo, quer dizer, segundo o homem” (*ciu.* XIV, 3, 1-2).

²¹⁹ RIST, John. *Augustine: Ancient thought baptized*. Cambridge: Cambridge U.P., 1994, p. 261.

Gilson chama atenção para o fato de que em momento algum Agostinho declara que a matéria é má e que a união da alma ao corpo se dá em virtude de um castigo pelo pecado cometido. Recorda, inclusive, que, segundo Agostinho, “O corpo não é a prisão da sua alma, mas tornou-se tal por efeito do pecado original, e o primeiro objeto da vida moral é nos libertar dele”²²⁰.

Como já demonstrado ao longo do primeiro capítulo deste estudo, o problema do mal está vinculado fundamentalmente ao problema da criação. Se tudo se origina em Deus – que é o Bem por excelência – de onde provêm o mal? Deus, ser perfeito e imutável, é o ser em plenitude. O homem, criatura de Deus, tem natureza boa, uma vez que o bem é derivado do ser. Como bem acentua Nunes,

[...] para Agostinho, o mal parecia não ter lugar na criação feita por Deus. Para o bispo de Hipona, no universo criado por Deus, não há espaço para a desordem natural, nem para o acaso, uma vez que tudo obedece à ordem estabelecida pelo Criador. Assim, a realidade do mal não é algo natural e necessário no contexto da criação, pois todas as coisas que existem são boas. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho afirma que tudo o que faz parte da ordem do universo foi assim disposto por aquele que é o criador e o sumo Bem, do qual todas as coisas dependem para a sua existência. Tudo o que provém de Deus é bom e foi feito para permanecer unido a ele, segundo a ordem por Ele estabelecida²²¹.

O mal, que é a falta do bem, não pode ser considerado como ser. Sobre isso Gilson escreve que: “Estritamente falando, o mal não é. O que se designa por esse nome reduz-se à ausência de certo bem numa natureza que deveria possuí-lo. É o que se exprime ao dizer que o mal é uma privação”²²². Pensar o mal desde esta perspectiva conduz-nos para o entendimento do assim chamado estado de “nulidade ontológica”. Em outras palavras: o mal só pode ser pensado enquanto realidade negativa, isto é, o mal “é” o “nada”. Gilson compreende, por conseguinte, que “[...] ele é 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”²²³. Afirmar que “o mal não existe” significa, do ponto de vista metafísico, rechaçar sua substancialidade e compreender sua

²²⁰ GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 153.

²²¹ NUNES, Mariciane Mores. *Livre-arbítrio e ação moral em Agostinho: um estudo a partir do De liberto arbítrio*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Porto Alegre: Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas Pontifícia, 2009, p. 37.

²²² GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 153.

²²³ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 272.

“ausência” dentre os objetos naturais criados pela vontade divina. Com efeito, como bem percebe Erculino, “O mal não faz parte do ser, é a destruição do ser”²²⁴.

Agostinho constrói, deste modo, algo a que poderíamos nomear como “ontologia negativa”. O mal adquire, nesta sistemática, um sentido absolutamente niilista. Pensado enquanto realidade “não-existente” é concebido como o “não-ser”, isto é, como carência²²⁵. Caso recuperemos o tema da *creatio ex nihilo*, recordaremos que tudo o que existe é digno de louvor, uma vez que é criatura divina, e, portanto, um “bem” ontológico. O próprio Agostinho assim o diz em *O livre-arbítrio*:

Uma vez que essas verdades tenham sido firmemente estabelecidas, como ponto de partida de nosso raciocínio, atende, (ó Evódio), ao que vou dizer: toda natureza racional, tendo sido criada com o livre-arbítrio da vontade, é, sem dúvida alguma, digna de louvor, caso se mantenha fixa no gozo do Bem supremo e imutável. A mesma coisa quanto à natureza racional que se esforça por se fixar nele permanentemente deve ela igualmente ser louvada²²⁶.

Compreende-se, aqui, a grande reviravolta no pensamento introduzida por Agostinho no que se refere à origem do mal. O filósofo se faz responsável por consolidar no Ocidente uma “[...] noção de mal de um ponto de vista negativo, isto é, o mal só adquire estatuto ontológico na medida em que se constitui como contradição, carência e afastamento do Bem, ou seja, da plenitude do Ser em sentido metafísico”²²⁷. O mal, definitivamente, não é criatura de Deus; é sim uma simples derivação da vontade, que é uma das propriedades da alma humana. Graças a ela é oferecida ao homem a possibilidade de afastar-se de Deus. “Tal afastamento significa,

²²⁴ ERCULINO, Siloe Cristina do Nascimento. *As origens do mal em Agostinho. Pensando: revista de filosofia*, Teresina, v. 5, n. 10, p. 3-16, 2014, p. 4.

²²⁵ A respeito do tema do “não-ser”, isto é, da “ontologia negativa”, podemos encontrar no diálogo *Sobre a vida feliz (De beata vita)*, uma das chamadas “Obras do Cassiciaco” (obras escritas imediatamente após à conversão de Agostinho quando de sua estada na casa de Cassiciaco), um fragmento no qual através de uma metáfora acerca das trevas e da luz, Agostinho sintetiza sua compreensão sobre o tema. O mal está aqui representado na imagem de um vício: a estultícia. Esta, por sua vez, “é o verbo do não ter”. Vejamos: “Todavia, não sei por que dizemos tem indulgência ou tem estultícia. É como quando dizemos que algum lugar que está privado de luz possui as trevas, o que não significa outra coisa do que não ter luz. Não é assim que as trevas, de algum modo, advenham a ou recuem de um lugar; mas a privação já é, ela mesma, o ser da escuridão, como a privação de roupas já significa estar nu. As coisas não se dão assim: uma vez tendo vestido as roupas, a nudez fugiria como se fosse alguma coisa móvel. Assim, pois, dizemos que quando alguma coisa sofre de indigência é como se disséssemos que ela sofre de nudez. Indigência é a palavra que serve para significar não. Por isso, para explicar esse raciocínio da melhor maneira que posso, quando se diz ‘sofre de indigência’ é como se se dissesse ‘sofre do não ter’. Assim ficou demonstrado que a estultícia é a própria privação” (*beata u.* 4, 29). SANTO AGOSTINHO. *Sobre a vida feliz*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2014.

²²⁶ *lib. arb.* III, 13, 37.

²²⁷ LORENZETTI, Darlan. *Privação e estado de nulidade: significações da ontologia do mal no pensamento de Agostinho de Hipona*. Opinião Filosófica, Porto Alegre, v. 9, n. 1, 2018, p. 174.

porém, distanciar-se do ser e caminhar para o não-ser, isto é, aproximar-se do mal”²²⁸. O significado do pecado e do mal moral reside, pois, aqui.

Seguindo a compreensão agostiniana, a discussão do problema do mal pode, então, ser analisada em três níveis:

1. Mal metafísico-ontológico: no cosmos não existe mal propriamente dito, mas apenas graus inferiores de ser em relação a Deus, o Ser pleno, de acordo com sua finitude. À primeira vista, esta carência ou limitação pode parecer sinônimo de algo que efetivamente é mal²²⁹. Contudo, se tomarmos o universo como um todo, este “defeito” desaparece. É possível compreender, deste modo, o universo como um grande conjunto articulado: até as partes mais ínfimas que o compõem, e que são aparentemente desprezíveis, colaboram para a harmonia do todo. Exemplo disso é o fato de considerarmos a existência de alguns animais que podem nos ser nocivos como um mal. Esta concepção nada mais é do que resultado da análise que fazemos dos seres, de acordo com uma ótica que atenta para a utilidade que eles podem trazer: “Medida com o metro do todo, cada coisa, mesmo aquela aparentemente mais insignificante, tem o seu sentido e a sua razão de ser e, portanto, constitui algo positivo”²³⁰.

2. Mal moral²³¹: é uma esfera que se constitui nos atos chamados pecaminosos e estes dependem fundamentalmente da má vontade. Para Agostinho, a razão da má vontade não é o

²²⁸ PESSANHA, José Américo Motta. *Vida e obra Santo Agostinho*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Os Pensadores, p. 20.

²²⁹ No livro XII da *Cidade de Deus*, o qual tem como temática central os anjos e a criação dos homens, Agostinho apresenta alguns dos textos mais ricos de conteúdo no que se refere à existência do mal em suas variadas manifestações. Logo no segundo capítulo do livro acima mencionado, o doutor de Hipona busca problematizar a questão da nulidade ontológica do mal. Ele assim afirma: Não há essência alguma contrária a Deus, porque ao ser somente se opõe o não-ser. O objetivo de tudo quanto se disse é ninguém pensar, quando falemos dos anjos apóstatas, que puderam ter outra natureza, procedente de outro princípio e, portanto, Deus não é o autor de sua natureza. Cada qual se verá tanto mais expedita e facilmente livre da impiedade de semelhante erro quanto possa entender com visão mais clara o que, por intermédio do anjo, disse Deus, ao enviar Moisés aos filhos de Israel: Eu sou aquele que sou. Sendo, pois, Deus suma essência, isto é, sendo em sumo grau e, portanto, imutável, pode dar o ser às coisas que criou do nada, não, porém, o ser em grau sumo, como é Ele. A umas deu ser superior, a outras, inferior, ordenando assim gradualmente as naturezas das essências. Do mesmo modo que de *sapere* (saber) se formou *sapientia* (sabedoria), desse modo de esse (ser) se formou *essentia* (essência). É certo tratar-se de palavra nova, não usada pelos autores clássicos da língua latina, mas já corrente em nossos dias, para que em nosso idioma não faltasse o que os gregos chamam de *ousia*, palavra que, traduzida à letra, vem a dar essência. Por conseguinte, à natureza que é em grau sumo, pela qual é tudo quanto tem ser, somente se opõe a natureza que não é, porque somente o não ser se opõe ao ser. Não existe, por isso, essência alguma contrária a Deus, ou seja, à suma essência autora de todas e quaisquer essências” (*ciu.* XII, 3).

²³⁰ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1990. v. 1, p. 455.

²³¹ O capítulo VIII do livro XII de *A cidade de Deus* oferece-nos uma preciosa descrição daquilo que Agostinho compreende como a natureza do mal moral. Vejamos: “O amor perverso inclina a vontade do bem imutável ao bem mutável. O que sei é que a natureza de Deus jamais pode desfalecer, mas os seres feitos do nada podem. Tais seres, quanto mais ser têm e mais bem fazem (então fazem algo positivo), têm causas eficientes; se, porém, desfalecem e, em consequência, obram mal (que outra coisa fazem, então, além de vaidades?), têm causas deficientes. Sei também que a má vontade consiste em fazer o que sem seu querer não se faria e, por isso, a pena justa não se segue aos defeitos necessários, mas aos voluntários. O desfalecimento não se encaminha a coisas más, mas de modo errado, ou seja, não a naturezas más, e sim desordenadamente, porque se faz contra a ordem da

que se entende por causa eficiente, mas aquilo que chama de causa deficiente. Por excelência, a vontade deve estar direcionada para o Bem supremo, que é Deus. Entretanto, existem muitos bens criados e, assim sendo, a alma pode voltar-se para eles. Contrariando a hierarquia, ela pode preferir os bens finitos e inferiores aos superiores, ou seja, a criatura em detrimento do criador. Portanto, o mal moral consiste no fato de não existir um único bem, mas sim muitos bens e que, deste modo, resulta de uma escolha equivocada entre estes diversos bens. O homem ter recebido de Deus a faculdade da vontade é um grandioso bem; o mal advém do mau uso que ele, o homem, faz dela.

3. Mal físico: os males, tais quais as doenças, os sofrimentos, as dores, a angústia e a morte, são encarados como consequências do pecado original, isto é, existem em decorrência do mal moral. Reforça-se, uma vez mais, a ideia de que não é a carne que corrompe a alma, mas sim o pecado desta que atormenta o corpo²³².

3.2 OS CONCEITOS DE AMOR E DE LIBERDADE DA VONTADE

O itinerário conceitual que estrutura e compõe o cerne da filosofia agostiniana, constitui-se de maneira complexa e extremamente articulada. Como referido anteriormente, a discussão em torno da grande questão do mal é permeada por outras categorias que lhe estão subjacentes.

natureza, do que é em sumo grau ao que é menos. Assim, a avareza, não é vício do ouro, mas do homem, que ama desordenadamente o ouro, por ele abandonando a justiça, que deve ser infinitamente preferida a esse metal. E a luxúria não é vício da beleza e graça do corpo, mas da alma, que ama perversamente os prazeres corporais, desprezando a temperança, que nos une a coisas espiritualmente mais belas e incorruptivelmente mais cheias de graça. E a jactância não é o vício do louvor humano, mas da alma que ama desordenadamente ser louvada pelos homens, desdenhando o testemunho da própria consciência. E a soberba não é vício de quem dá o poder ou do poder mesmo, mas da alma que ama desordenadamente seu próprio poder, desprezando o poder mais justo e poderoso. Por isso quem ama desordenadamente o bem, seja de que natureza for, mesmo conseguindo-o, se torna miserável e mau no bem, ao privar-se do melhor” (*ciu.* XII, 8).

²³² No capítulo III do livro II de *A Cidade de Deus* encontramos elementos importantes referentes ao conceito de mal físico, bem como uma breve, mas profunda, reflexão acerca da corrupção da natureza humana como efeito dos vícios. Para Agostinho, o motivo pelo qual o vício dos que resistem a Deus causa mal a eles próprios e não a Deus é justamente sua vontade de resistência. Tal atitude é responsável por “[...] corromper-lhes o bem de sua natureza. Não é contrária a Deus a natureza, mas o vício, por ser o mal contrário ao bem e ninguém poder negar ser Deus o sumo bem. O vício, portanto, opõe-se a Deus, como mal ao bem. Contudo, a natureza, embora sendo viciada é bem. Donde se infere ser o vício contrário também a tal bem. Mas somente Deus se opõe como mal ao bem; à natureza que vicia, não somente como a algo mau, mas além disso como algo nocivo [...] E demonstram-no porque, se ao fossem boas, não poderiam prejudicá-las. Que fazem, com efeito, ao prejudicá-las. Que fazem, com efeito, ao prejudica-las, senão que percam a integridade, a beleza, a saúde, a perfeição e quantos bens o vício costuma subtrair ou roubar à natureza? [...] o vício não pode existir nem no sumo bem. Logo, os bens podem existir sós em alguma parte, mas os males em si sós, nunca. Com efeito as naturezas corrompidas pelo vício de má vontade são más, é certo, como viciosas, mas, como naturezas, são boas [...]. Ninguém sofre castigos por causa dos defeitos naturais, mas pelos voluntários, visto como o próprio vício que, robustecido pelo costume e, por assim dizer, entranhado na natureza, chegou a ser natural, também teve origem na vontade. Estamos tratando agora dos vícios da natureza racional, capaz da luz inteligível, que se possibilita discernir o justo do injusto” (*ciu.* II, 3).

A vontade, como vimos, é uma das principais dentre elas. Este conceito, no entanto, também só é compreendido adequadamente levando em consideração outras duas dimensões que lhe servem de sustentáculo: a primeira delas é a do amor, seu princípio motor; a segunda é a da liberdade, seu elemento constituinte e qualificante. Neste item nos deteremos a analisar cada uma delas.

Em toda a apresentação de sentido antropológico realizado até aqui, afirmou-se a ideia da vontade como elemento determinante da condição humana. O homem só é na medida em que é um ser dotado de vontade. Assim, antes mesmo de ser uma estrutura antropológica, a vontade é uma estrutura metafísica, dado seu papel definidor da condição humana. Gilson ajuda a compreender a relação existente entre homem e vontade através de uma analogia com a física grega, particularmente a aristotélica. Para os gregos, os elementos da natureza haviam sido dispersados no cosmos e seu movimento significava a tentativa de encontrar seu lugar adequado. A partir disso é que se explicava o movimento dos corpos físicos. Com efeito,

Santo Agostinho concebe de uma maneira análoga o homem e sua vontade. Em cada alma, como em cada corpo, há um peso que a arrebata incessantemente e move-a continuamente a buscar o lugar natural de seu repouso; isto é o amor. Meu peso, diz Agostinho, é meu amor: *pondus meum amor meus; e o feror quo cumque feror*; disso decorrem consequências importantes para a natureza de nossa atividade voluntária [...] o amor é o motor íntimo da vontade, e se a vontade caracteriza o homem, pode-se dizer que o homem é essencialmente movido por seu amor. Não há nele qualquer coisa acidental ou sobreposta, mas sim uma força interior à sua essência, como o peso na pedra que cai. Por outro lado, já que, por definição, o amor é uma tendência natural para um certo bem, ele se agitará para alcançar seu fim durante o tempo em que não o tiver obtido²³³.

O amor, pensado desde a perspectiva agostiniana, está continuamente associado à ideia de movimento. Seguindo nesta direção, vemos como Agostinho associa intrinsecamente tal categoria ao conceito de Bem. O amor é sempre um caminhar teleológico, pois aquilo que o homem ama é também o que ele almeja. Essas questões são atentamente trabalhadas em *A Trindade*. Vejamos, pois, que

[...] a Deus se há de amar, não como se ama a este ou aquele bem, mas como se ama o próprio Bem. É esse o bem da alma que se há de procurar. Não aquele que sobrevoa na mente, mas ao que se adere pelo amor. Ora, qual será esse bem, senão Deus? Não é a alma que é boa, o anjo que é bom, ou o céu que é bom. Somente o Bem é bom [...] Por conseguinte, não haveria bens transitórios se não existisse um Bem imutável. Eis porque quando ouves falar: isto ou aquilo é bom, falas de coisas que poderiam não ser boas. E se puderes fazer abstração desses bens que não são bons senão pela participação no Bem, perceberás o próprio Bem, por cuja participação são bons outros

²³³ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 256.

bens. Tu o descobres, quando ouves dizer que isto ou aquilo é bom. Portanto, prescindindo desses bens, se o podes, perceberás o Bem em si mesmo, e então verás a Deus. E se a ele aderires pelo amor, serás feliz no mesmo instante. Seria vergonhoso amar as coisas por serem boas, apegando-se a elas, e não amar o próprio Bem, que as faz se boas [...] Esse bem não se encontra longe de cada um de nós, pois é nele que temos a vida, o movimento e o ser²³⁴.

Pensar o amor humano em estado de repouso, ou seja, um amor ocioso, é inconcebível. O amor é responsável por todo produto do agir do homem, independentemente de ser ele bom ou mau. O amor sempre produzirá algo: “Tanto no bem como no mal sua fecundidade é infatigável, e é, para o homem que ele conduz, uma fonte inesgotável de movimento”²³⁵. É importante frisar a proximidade e a relação necessária existente entre fé e amor. De acordo com o doutor de Hipona, ela representa justamente a “preparação para o amor”. Pela fé conhecemos a Deus e assim podemos amá-lo. Ora,

[...] quem ama o que desconhece? Pode-se conhecer algo e não o amar. Pergunto, porém, se é possível, amar algo que se ignora porque se isso for possível, ninguém é capaz de amar a Deus, antes de o conhecer. E o que é conhecer a Deus, senão o contemplar e perceber com firmeza, com os olhos da mente? Ele não é um corpo para que possamos divisá-lo e percebê-lo com os olhos corporais. Entretanto, se pudermos contemplar e perceber a Deus – na medida que ele pode ser visto e percebido – favor reservado aos puros de coração – pois: Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus (*Mt 5,8*) –, temos de o amar, apoiados pela fé²³⁶.

Diante de toda a força e o poder residente neste princípio, poder-se-ia considerar prudente separar o homem do amor, impossibilitando sua utilização e, conseqüentemente, a ocorrência de toda sorte de males. No entanto, a questão é ainda mais radical e delicada. A pergunta a se fazer não é se o homem deve ou não amar, mas sim ao que ele deve amar. O bom uso do amor exige a coerência entre o ato de amar e o objeto que deve ser amado: “Logo, a virtude é querer o que devemos querer, ou seja, amar o que devemos amar”²³⁷.

O amor desempenha um papel central e determinante, pois a ele estão diretamente concatenados o movimento da vontade e o ato que, da ação da mesma, é suscitado. Segundo Gilson,

[...] 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 [...]. Por outro

²³⁴ *trin.* VIII, 3, 4.

²³⁵ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 258.

²³⁶ *trin.* VIII, 4, 6.

²³⁷ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 258.

lado, já que a qualidade do amor determina a da vontade, como a vontade determina o ato: tal é o amor, tal é o ato. 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, produzem todas elas, mas os bons têm paixões boas e os maus, más. Há, portanto, cóleras justas e compaixões legítimas, medos salutares e desejos santos; tudo depende do amor que os inspira. Do mesmo modo, é um erro crer que haja objetos bons ou maus em si mesmos; todos podem ser ocasião de vontades boas ou más e, conseqüentemente, também de atos louváveis ou lamentáveis²³⁸.

Todas as paixões humanas derivam invariavelmente do princípio do amor. Este é o elemento que as unifica. Conforme o comentador acima citado, o amor é responsável por corrigir e dirigir as paixões para o chamado “fim legítimo”. Assim, virtude e amor são dois conceitos inseparáveis. Ora, “Todo mundo concorda que a virtude é a única via que conduz à beatitude, fim da vida moral. Se o amor é, portanto, a vontade, a virtude suprema é também o amor supremo”²³⁹. Como já anunciado, o amor é o direcionamento da vontade humana ao Sumo Bem. Diante disto, no livro VIII de *A Trindade* Agostinho verifica a necessidade de responder o que é, enfim, o “verdadeiro amor”. Ele diz:

[...] o principal ponto a ser tratado será qual seja o verdadeiro amor, ou melhor, o que é o amor. Pois só o verdadeiro amor merece ser chamado amor. Caso contrário, denominar-se-á concupiscência. É um abuso de linguagem dizer que os concupiscentes amam, assim como é abusivo dizer que aqueles que amam são concupiscentes. Ora, o verdadeiro amor é aderir à verdade, para viver na justiça. Desse modo, poderemos estar dispostos a morrer quando necessário pelos irmãos²⁴⁰.

O tema do amor, que é de grande relevância no agostinismo, foi largamente estudado na posteridade da tradição filosófica. A contribuição de Agostinho para a reflexão foi decisiva, ecoando fortemente, inclusive na filosofia do século XX, sendo problematizada, sobretudo, pela eminente pensadora judia-alemã Hannah Arendt²⁴¹.

Segundo Carneiro Jr., a atenção e o interesse despertado por Agostinho em Arendt não se devem ao seu *status* de religioso, mas sim em virtude da propriedade com que ele, na condição de filósofo, ocupou-se em pensar o amor de acordo com uma hierarquia. A ideia de amor que é edificada nas obras da filósofa está profundamente embebida da influência

²³⁸ Ibid.

²³⁹ Ibid., p. 260.

²⁴⁰ *trin.* VIII, 7,10.

²⁴¹ “As ideias do filósofo foram trabalhadas mais profundamente em sua tese de doutoramento, de 1929, *O conceito de Amor em Santo Agostinho*. Dividida em três partes distintas – o amor como desejo, o amor na relação entre o homem e Deus e o amor ao próximo – este livro deu a Hannah a oportunidade de analisar a existência humana e a importância do amor na relação do homem com o criador e com a sociedade”. CARNEIRO JR., Renato Augusto. *O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho*. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 46, p. 31-50, 2007, p. 31.

agostiniana. Percebe-se isso claramente nas páginas de *A vida do espírito*: “O amor é o peso da alma, sua lei da gravidade, aquilo que leva o movimento da alma ao repouso”²⁴².

Agostinho enfatiza enormemente a diferença marcante entre aquilo que entende por “bens superiores” (espirituais) e “bens inferiores” (materiais). Embora já tenhamos no capítulo anterior introduzido estas duas noções em razão de situar a vontade como um “bem médio”, cabe-nos, aqui, retomá-las de forma mais atenta, ainda que sucinta. William Mann oferece-nos uma interpretação da metafísica dos bens em Agostinho que, em grande medida, confirma a premissa que buscamos demonstrar ao longo de todo o primeiro capítulo, ao analisarmos a dinâmica da criação. Ora, “Porque Deus é o criador de todas as coisas, tudo o que existe é bom. Esta tese é o coração da rejeição de Agostinho ao Maniqueísmo”²⁴³. Podemos verificar a ocorrência de tal pressuposto tomando, por exemplo, o seguinte fragmento do livro VII das *Confissões*, no qual Agostinho confronta a ideia de “perfeição das criaturas” com o problema do mal. Assim diz ele:

Vi, pois, e pareceu-me evidente que criastes boas todas as coisas e que certissimamente não existe nenhuma substância que Vós não criásseis. E, porque as não criastes todas iguais, por esta razão, todas elas, ainda que boas em particular, tomadas conjuntamente são muito boas, pois o nosso Deus criou “todas as coisas muito boas”²⁴⁴

Em *A natureza do Bem*, já no terceiro parágrafo, Agostinho sustenta com clareza a mesma noção: “Nós, católicos cristãos, adoramos a Deus, por quem existem todos os bens, grandes ou pequenos, por quem existe todo o modo, grande ou pequeno, por quem existe toda a espécie, grande ou pequena, por quem existe toda a ordem, grande ou pequena”²⁴⁵. Em *O livre-arbítrio*, ao realizar um movimento de justificação do ato de livre escolha, Agostinho toma como evidentes dois princípios aos quais julga como primários. Estes princípios são, pois, os seguintes: “que Deus existe; e que todos os bens procedem de Deus. Isso porque todos os seres existentes: os que têm a inteligência, a vida e a existência; os que somente possuem a vida e a existência; como os que possuem somente a existência, todos vêm de Deus”²⁴⁶.

²⁴² ARENDT apud. CARNEIRO JR., Renato Augusto. *O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho*. História: Questões & Debates, Curitiba, n. 46, p. 31-50, 2007, p. 34.

²⁴³ “Because God is the creator of all things, everything that exists is good. This thesis lies at the heart of Augustine’s rejection of Manichaeism”. MANN, William E. Inner-Life Ethics. In: MATTHEWS, Gareth B. *The Augustinian Tradition*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999, p. 147, tradução nossa.

²⁴⁴ *conf.* VII, 12.

²⁴⁵ *nat. b.* II, 3.

²⁴⁶ *lib. arb.* II, 18, 47.

Acerca do processo de divisão hierárquica dos bens operada pela ontologia agostiniana, William Mann parece construir uma síntese bastante clara e, portanto, de oportuna citação. Vejamos:

Os bens superiores são aqueles bens sem os quais nós não conseguimos viver retamente e que não podemos usar mal (se nós os possuímos por completo): os exemplos de Agostinho são as virtudes. Os bens médios são bens sem os quais nós não conseguimos viver retamente, mas que podemos usar mal (ou bem). Agostinho descreve estes bens como “poderes da mente” (*potentiae animi*). O único exemplo claramente identificado por Agostinho é o poder de tomar decisões livres, ou livre-arbítrio, embora seja razoável supor que ele também pretendesse incluir a razão e a memória como bens médios. Os bens inferiores são os bens sem os quais nós podemos viver retamente e que podem ser bem ou mal usados. Os bens inferiores incluem assim coisas que não são nem virtudes nem poderes da mente. Os exemplos de Agostinho incluem saúde corporal, força e beleza, sentidos corporais, liberdade política...²⁴⁷

Arendt recupera e enfatiza esta diferenciação em *O conceito de Amor em Santo Agostinho*. Como já bem sabemos, a ideia da felicidade perfeita está ligada ao amor a Deus (bem supremo e imutável). Deste modo, “Não se pode pôr a felicidade nos bens materiais, deste mundo, pois todos são finitos em si e mesmo que tivessem permanência, a própria vida humana é finita”²⁴⁸. Para o doutor de Hipona, todo amor que se prende à matéria é falso²⁴⁹ e, por conseguinte, perturba o espírito: “Ele o chama cobiça (*cupiditas*). Ao amor puro, que aspira à eternidade e à felicidade eterna, ele chama de caridade (*charitas*)”²⁵⁰. Arendt assim analisa os conceitos:

Caridade e cobiça diferenciam-se pelo objeto que visa e não pelo como do próprio visar. Descrevem desde logo a pertença a qualquer coisa e não à atitude, o *habitus*. O

²⁴⁷ “The highest goods are those goods without which we cannot live rightly and which we cannot use evilly (if we possess them at all): Augustine’s examples are the virtues. The intermediate goods are goods without which we cannot live rightly but which we can use evilly (or well). Augustine describes these goods as ‘powers of the mind’ (*potentiae animi*). The only example overtly identified by Augustine is the power of making free decisions, or free will, although it is reasonable to assume that he also meant to include reason and memory as intermediate goods. The lowest goods are goods without which we can live rightly and which can be used either well or badly. The lowest goods thus include things that are neither virtues nor powers of the mind. Augustine’s examples include bodily health, strength, and beauty, the bodily senses, political freedom...”. MANN, William E. *Inner-Life Ethics*. In: MATTHEWS, Gareth B. *The Augustinian Tradition*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999, p. 147.

²⁴⁸ ARENDT apud. CARNEIRO JR., Renato Augusto. *O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho. História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 46, p. 31-50, 2007, p. 36.

²⁴⁹ A noção de bens superiores e inferiores é uma das dualidades estruturantes e fundamentais de todo o pensamento agostiniano, ganhando assim evidência em diversas de suas obras. No livro XIV de *A Cidade de Deus*, encontramos, por exemplo a explicação acerca da origem e da qualidade de ambas as cidades. Vemos que o conceito de amor também aqui é fundamental para compreender tal distinção. “Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência” (*ciu.* XIV, 28).

²⁵⁰ ARENDT apud. CARNEIRO JR., Renato Augusto. *O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho. História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 46, p. 31-50, 2007, p. 37.

homem é aquilo que se esforça por atingir. O amor é a medição entre o que ama e aquilo que ama; o que ama nunca está isolado daquilo que ama, isso lhe pertence. O desejo daquilo que é a ordem do mundo é mundano, pertence ao mundo. O que cobiça decidiu ele próprio, através da sua cobiça, a sua corruptibilidade, enquanto a caridade, visto que tende para a eternidade, torna-se ela própria eterna. Se é verdade que todo o homem particular vive isolado, ele tenta no entanto ultrapassar sempre este isolamento através do amor; mas também não é menos verdade que a cobiça faça dele um habitante deste mundo ou que a caridade o obrigue a viver num futuro absoluto, mundo que ele habitará²⁵¹.

No decorrer dos séculos que se seguiram à morte de Agostinho, sua filosofia foi, em certas circunstâncias, erroneamente interpretada como uma condenação da dimensão material. Na realidade, o hiponense buscou demonstrar que “O que prejudica o homem não é o que está fora dele, mas sua dependência a essas coisas transitórias, que se transforma no medo de perdê-las, que o aprisiona ao futuro da não-posses”²⁵². Os bens terrenos estão para o homem como objeto de uso-fruto (*uti fruti*). Entretanto,

A realização é a beatitude, que não consiste em amar, mas em fruir daquilo que é amado e desejado. Todo o amor é tensão dirigida para esta fruição. No entanto, ninguém é feliz se não fruir do que ama. [...] Fruir é estar perto do objeto desejado, firme e sem inquietude²⁵³.

A partir desta definição de fruição que nos é dada por Arendt, faz-se mais fácil compreender o amor e o amar como o movimento da vontade livre que orienta a alma humana em direção ao Bem e à Verdade. Desta maneira, estas são duas categorias indissociáveis, ao passo que o amor é o que orienta e realiza a ação da vontade humana. Segundo Agostinho, nossa liberdade consiste em

[...] estarmos submetidos a essa Verdade. É ela o nosso Deus mesmo, o qual nos liberta da morte, isto é, da condição do pecado. Pois a própria verdade que se fez homem, conversando com os homens, disse àqueles que nela acreditavam: “Se permanecerdes na minha palavra sereis em verdade, meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (*Jo* 8, 31.32). Com efeito, nossa alma de nada goza com liberdade se não o gozar com segurança. Ora, ninguém pode viver com segurança no meio de bens que pode vir a perder contra a sua vontade. A verdade e a sabedoria ninguém as pode perder contra a própria vontade. Pois ninguém pode ficar separado delas por distâncias de lugar. O que pode entender por ficar separado da verdade e da sabedoria será o amor dos bens inferiores. Aliás, ninguém quer alguma coisa sem de fato o querer²⁵⁴.

²⁵¹ ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 25.

²⁵² CARNEIRO JR., Renato Augusto. *O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho. História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 46, p. 31-50, 2007, p. 38.

²⁵³ ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 36.

²⁵⁴ *lib. arb.* II, 14, 37.

A discussão acerca da escolha entre os bens superiores e inferiores nos põe diante de múltiplas interrogações sobre o que de fato significam os conceitos de liberdade e de livre-arbítrio em Agostinho. Etimologicamente, o conceito de livre-arbítrio é traduzido do latim *liberum arbitrium*, que, desmembrado, remete justamente ao sentido de decisão livre, consciente e determinada pela vontade. Assim sendo, ele se constitui como uma propriedade da vontade que nos permite sermos senhores de nossos atos, fazermos escolhas e agirmos como queremos. Agostinho supera a concepção grega em torno do conhecimento e da prática do bem, em que é impossível conhecer o bem e não praticá-lo.

Os conceitos de livre-arbítrio e liberdade podem facilmente ser confundidos no pensamento agostiniano, visto que, por diversas vezes, o primeiro é tratado também por “liberdade da vontade”. É importante diferenciá-los demonstrando que a liberdade em seu sentido mais amplo é, na realidade, a categoria que abarca diversos outros conceitos, como a vontade, por exemplo. Reale e Antiseri evidenciam isso dizendo que,

A liberdade é própria da vontade, não da razão [...]. A razão pode conhecer o bem e a vontade rejeitá-lo, porque, embora pertencendo ao espírito humano, a vontade é uma faculdade diferente da razão, tendo uma autonomia própria em relação à razão, embora seja a ela ligada. A razão conhece e a vontade escolhe, podendo escolher inclusive o irracional, ou seja, aquilo que não está em conformidade com a reta razão²⁵⁵.

Para Agostinho, a existência do livre-arbítrio e da vontade não pode, em hipótese alguma, ser entendida como um problema. Na sua compreensão, tal existência é uma verdade sólida inquestionável, uma vez que estamos conscientes que podemos determinar nossos atos e, deste modo, responsabilizarmo-nos pelos mesmos. Na ótica de Agostinho, o livre-arbítrio da vontade é, em absoluto, um dom de Deus ao homem. Constitui-se, assim, como um elemento antropológico fundamental:

Ev. Vejo, e por assim dizer, toco e percebo a verdade do que dizes. Pois não sinto nada de mais firme e mais íntimo do que o sentimento de possuir uma vontade própria e de ser por ela levado a gozar de alguma coisa. Ora, não encontro realmente, o que chamaríamos de meu, a não ser a vontade, pela qual quero e não quero. E já que por seu intermédio eu cometo o mal, a quem atribuir a não ser a mim mesmo?²⁵⁶

Segundo Pich, a discussão a respeito da “liberdade da vontade” está fundamentalmente atrelada a “[...] duas perguntas filosóficas inevitáveis e de grande significado, isto é, perguntas

²⁵⁵ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1990. v. 1, p. 457.

²⁵⁶ *lib. arb.* III, 1, 3.

que decidem a realidade humana: (a) o que significa que o ser humano age de modo livre? E ainda: o que significa que o ser humano é responsável por suas ações?”²⁵⁷. O problema enfrentado por Agostinho diz respeito, portanto, à forma como utilizamos o poder de livre escolha e que, sendo de má forma, resulta no mal. Este raciocínio é expresso por Gilson e Boehner, em sua *História da filosofia cristã*, dizendo que “Vista em si mesmo a vontade é um valor neutro, pois podemos utilizá-la tanto para o bem como para o mal. A vontade que opta pelo mal, torna-se má; a que escolhe o bem, torna-se boa”²⁵⁸.

A possibilidade ofertada por Deus de escolhermos livremente entre o bem e o mal se realiza devido ao convite a participarmos de sua felicidade. A boa vontade faz com que vivamos de maneira reta e honesta e, assim, possamos traçar um caminho existencial que vá ao encontro da sabedoria e, em consequência, de Deus²⁵⁹. Podendo participar do conhecimento das leis eternas de Deus, a nossa razão consegue dominar todos aqueles bens que são inferiores ao criador. Torna-se evidente a noção de que o alcance da felicidade e da comunhão com Deus é uma possibilidade que se efetiva em razão do mérito daquele que adequa sua vontade à vontade de Deus.

Ag. Mas não é graças à felicidade de outrem que alguém adquire a felicidade, pois mesmo quando este, para vir a ser feliz, imita o primeiro, aspira a tornar-se feliz pelos meios os quais vê que ele assim se tornou, a saber, pela verdade comum e imutável. Do mesmo modo, ninguém torna-se prudente pela prudência de determinada pessoa. Nem forte, nem temperante, nem justo, pela força, pela temperança ou pela justiça de outro homem. Mas sim, conformando seu espírito àquelas regras imutáveis, aqueles luzeiros de virtudes que subsistem inalterados numa vida corruptível, no seio da Verdade e da Sabedoria, comum a todos. Regras às quais ele mesmo se conformou e uniu seu espírito, isto é, aquelas virtudes às quais se propôs imitar²⁶⁰.

²⁵⁷ PICH, Roberto Hofmeister. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo*. Veritas, Porto Alegre, v. 50, n. 2, Jun., 2005, p. 175.

²⁵⁸ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. Raimundo Vier. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 191.

²⁵⁹ Em *O livre-arbítrio* Agostinho demonstra a existência de Deus, algo possível graças à inteligência. O livro II todo ele é resultado deste esforço, de tal maneira que na terceira parte Agostinho chega à conclusão de que Deus existe e que tudo de bom e perfeito que existe dele provém. “Ag. Ora, (Evódio), tu admitiste que se eu te demonstrasse a existência de uma realidade superior à nossa mente, reconhecerias ser Deus essa realidade. Mas só no caso de nada existir acima dessa realidade. E ao aceitar essa concessão, disse eu, que me bastaria, com efeito, fazer tal demonstração. Pois se houvesse alguma realidade mais excelente, essa precisamente seria Deus. E se não houvesse nada mais excelente do que ela, então, imediatamente, essa mesma verdade seria Deus. Em ambos os casos, todavia, não poderias negar que Deus existe. E precisamente era esta a questão que nós tínhamos proposto debater e discutir. Agora, se em vista disso estás perplexo, recorda aquilo em que cremos conforme o ensino sagrado de Cristo, ou seja, que existe o Pai da Sabedoria. Lembra-te desta outra doutrina pertencente também à nossa fé: que a Sabedoria gerada pelo Pai eterno lhe é perfeitamente igual. É porque nada há mais a discutir, no momento, a respeito desse ponto, mas somente guardarmos esse ensino com fé inabalável. Deus, pois, existe! Ele é a realidade verdadeira e suma, acima de tudo. E eu julgo que essa verdade não somente é objeto inabalável de nossa fé, mas que nós chegamos a ela, pela razão, como sendo uma verdade certíssima, ainda que sua visão não nos seja muito profunda, pelo conhecimento. Mas basta-nos isso para podermos explicar os outros aspectos de nosso assunto. A não ser que tenhas alguma objeção a opor a essas conclusões”. (*lib. arb.* II, 15, 39).

²⁶⁰ *lib. arb.* II, 19, 52.

Torna-se nítido e evidente o fato de que o livre-arbítrio é um bem, uma vez que possibilita ao homem conquistar méritos. Entretanto, nem sempre o homem faz bom uso desta potencialidade. Num entendimento superficial, podemos querer culpar Deus, alegando que este não deveria munir o homem de vontade livre, haja visto que esta permite ao homem falhar e se traduz então como um risco. Pensar assim seria negar o livre-arbítrio como bem absoluto. No entanto, ele corresponde ao maior dos bens, a beatitude. A beatitude, ou seja, a felicidade é o objetivo último da vida humana. Para alcançá-la, precisamos nos voltar para Deus, o Bem supremo e, ao mesmo tempo, querê-lo. Para isto, é necessário ser livre. A origem do mal consiste em o homem esquecer-se de Deus, parar de procurá-lo e voltar-se para si próprio e para os bens inferiores.

Gilson, em *A filosofia na Idade Média*, expressa de forma muito bela esta relação entre a vontade e a liberdade humana em seu sentido mais amplo, bem como a importância do livre-arbítrio na prática do bem. Segundo ele

Para fazer o bem duas condições são necessárias, pois: um dom de Deus que é a graça, e o livre-arbítrio. Sem o livre-arbítrio, não haveria problema; sem a graça, o livre-arbítrio não quererá o bem, ou, se o quisesse, não poderia consumá-lo. Portanto, a graça não tem por efeito suprimir a vontade, mas, tendo esta se tornado má, fazê-la boa. Este poder de utilizar direito o livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) é precisamente a liberdade (*libertas*). Poder fazer o mal é inseparável do livre-arbítrio, mas não poder fazê-lo é um sinal de liberdade, e encontrar-se confirmado em graça a ponto de não poder fazer o mal é o grau supremo da liberdade. O homem que a graça de Cristo domina da maneira mais completa, é, pois, também o mais livre: *libertas vera est Christo servire*²⁶¹.

A opinião de Agostinho muito oscilava no decorrer de sua vida no que diz respeito à origem do mal. Isto até o momento de sua conversão. Com a fundamentação do livre-arbítrio, ele não só solucionou uma interrogação, à qual o maniqueísmo e o neoplatonismo não haviam dado resposta convincente, mas inaugurou um novo *status questionis*, que veio a se tornar referência indispensável em todas as futuras elucubrações.

3.3 O LIVRE-ARBÍTRIO: O FATOR GERADOR DO MAL

Esta íntima correlação com os princípios ontológicos determinantes será fator característico de todas as formulações éticas de caráter cristão posteriores a Agostinho. Ética e ontologia se entrelaçam na medida em que a ideia de bem está determinada pela manutenção

²⁶¹ GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 155.

de uma ordem natural pré-determinada pelo criador e que é expressão de sua perfeição. Assim sendo, se o bem está na ordem, o mal somente pode efetivar-se como produto da desordem²⁶². A questão é: de onde provém este desordenamento? Como já salientado, diante de tal interrogação é que Agostinho constrói o diálogo *O livre-arbítrio*. Este estabelece-se como um importante tratado acerca da vontade livre e da liberdade humana como a condição sumária de possibilidade do mal. O doutor de Hipona demonstra como “Ao afastar-se de seu verdadeiro sentido, a vontade subverte a ordem hierárquica da criação, preferindo as criaturas e os bens criados ao criador, apegando-se aos bens inferiores ao invés dos superiores”²⁶³.

O livre-arbítrio é a obra que representa um marco teórico fundamental na história do pensamento ocidental. É um texto dotado de notável originalidade por ser precisamente nele que Agostinho dá início, conforme Pich, ao “desenvolvimento teórico dos conceitos de vontade e liberdade”²⁶⁴. A existência da vontade é demonstrada como uma necessidade lógica para a existência do mal moral, ou seja, caso o humano fosse desprovido de potências volitivas não se poderia efetuar juízos valorativos sobre suas ações. De acordo com a leitura que Wahl realiza da questão, “Ao contrário do que se refere aos outros seres criados, o movimento do homem em direção aos seres, inclusive a Deus, não se encontra condicionado necessariamente por uma determinação dada na natureza, mas é voluntário”²⁶⁵. Com efeito, sem vontade e capacidade de livre escolha, tampouco seria possível falar em moralidade. Como lembra Pich, esta é uma obra de grande singularidade por inaugurar a concepção de vontade tal qual hoje a concebemos, ou seja, “[...] como um poder cognitivo-desiderativo ativo de livre decisão, que se deixa definir

²⁶² Gonzáles nos apresenta a seguinte relação entre o mal e a ordem do mundo: “É evidente, segundo aquilo que se deduz da doutrina de Santo Agostinho [...] que o pecado no alterou a ordem do mundo ou os planos de Deus, e que Cristo, como ensinou a escola franciscana, havia se encarnado, embora não houvesse cometido pecado, já que a essência de Deus e sua vontade lhe fazem realizar no homem e no mundo a perfeição. A perfeição mais radical tanto em Deus como no homem, consiste em sua liberdade, uma vez que por meio dela Deus o criou “sem ele” e por ela ‘com ele’, o mesmo homem cumprirá seu fim ou se afastará dele; mas ainda que o homem se afaste de seu fim, Deus que não só é livre, mas também a justiça mesma, livremente justo, cumprirá seu fim, a sua missão ao criar o homem e ao estabelecer para sua perfeição e felicidades as coisas inferiores. Deus faz e fez ao homem e a essas coisas inferiores a ele, segundo a condição do mesmo homem, segundo sua natureza e essência. E o essencial ao homem é ser livre, ao menos de fato. Assim, Deus ordenou o mundo segundo a condição do homem e ao modo daquilo a que ele se ordenava proximamente (o homem) ou distantemente (Deus). Com isso o problema do mal cai finalmente na liberdade do homem e indiretamente na de Deus”. GONZÁLEZ, Publio Restrepo. *El problema del mal en San Agustín. Franciscanum*: Revista de las ciencias del espíritu, Bogotá, n. 146, p. 97-117, may. /ago. 2007, p. 103.

²⁶³ NUNES, Mariciane Mores. *Livre-arbítrio e ação moral em Agostinho*: um estudo a partir do De liberto arbítrio. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Porto Alegre: Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas Pontifícia, 2009, p. 41.

²⁶⁴ PICH, Roberto Hofmeister. *Sobre a descoberta e a justificação da vontade*: Notas sobre o *De libero arbitrio* II. *Civitas Augustiniana*. Porto, v. 2, p.162-192, 2012, p. 162.

²⁶⁵ VAHL, Matheus Jeske. *Santo Agostinho*: Os Fundamentos Ontológicos do Agir. Pelotas: NEPFIL online, 2016, p. 22.

por meio da autodeterminação e/ou do indeterminismo das ações, que, além disso, se diferencia claramente da faculdade da razão e da faculdade do desejo”²⁶⁶.

Como diversas vezes já ressaltamos, o tema da vontade e do livre-arbítrio estão incrustados em um escopo mais amplo de reflexão, que é, como sabemos, a discussão em torno da pergunta “Por que fazemos o mal?” (*unde male faciamus*). Assim sendo, o livre-arbítrio da vontade é uma peça fundamental no processo de justificação de Deus e resolução da incógnita acerca do mal, concorrendo decisivamente para a sustentação da teodiceia agostiniana. Isso ocorre na medida em que o esforço intelectual executado por Agostinho consiste em não apenas desvincular, mas por completo eximir Deus da responsabilidade sobre os equívocos morais cometidos pelos humanos. Não sendo Deus responsável, qual seria, enfim, a causa dos males?

É oportuno sempre reestabelecer as razões intencionais pelas quais Agostinho se move e pelas quais escreve o diálogo *O livre-arbítrio*. Lembremos que o contexto é de disputa e contenda teórica com o maniqueísmo. O raciocínio ao qual o filósofo busca oferecer contraposição pode ser formulado da seguinte maneira:

Deus é a causa de tudo o que existe;

Existe o mal;

Logo, Deus é a causa do mal.

Conforme Pich, já no livro I do supracitado texto, Agostinho se encarrega de demonstrar logicamente “[...] que a conclusão do argumento é falsa, pois se pode dizer que o ser humano é a causa das más ações. Se isso invalida o argumento e exige, no mínimo, nova interpretação das premissas, pressupõe a necessidade de expor a razão por que o ser humano age mal”²⁶⁷.

No livro III de *O livre-arbítrio*, ele analisa e sustenta enfaticamente a tese de que a vontade é “causa primeira do pecado”:

Logo, é a vontade desregrada a causa de todos os males. Se essa vontade estivesse em harmonia com a natureza, certamente esta a salvaguardaria e não lhe seria nociva. Por conseguinte, não seria desregrada. De onde se segue que a raiz de todos os males não está na natureza. E isso basta, por enquanto, para refutarmos todos aqueles que pretendem responsabilizar a natureza dos seres pelos pecados. Quanto a ti, se pretender ainda investiga qual seja a causa dessa raiz, como poderia ser a vontade a raiz de todos os males? Com efeito, essa raiz seria a causa da cobiça, mas essa, uma vez tendo sido encontrada, como eu dizia acima, seria preciso procurar ainda a causa dessa primeira causa e não haveria limite algum para as tuas buscas²⁶⁸.

²⁶⁶ PICH, Roberto Hofmeister. *Sobre a descoberta e a justificação da vontade: Notas sobre o De libero arbitrio II. Civitas Augustiniana*. Porto, v. 2, p.162-192, 2012, p. 163.

²⁶⁷ PICH, Roberto Hofmeister. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: segundo estudo*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 4, Dez. 2006, p. 146.

²⁶⁸ *lib. arb.* III, 17, 48.

Postular o livre-arbítrio da vontade como o fator a partir do qual o mal ganha conteúdo, isto é, aparece no mundo, aparentemente põe em xeque sua condição enquanto bem. Contudo, Agostinho, ao demonstrar a existência de uma hierarquia de bens criados, situa-o entre eles. Assim, segundo Nunes:

O mal deriva do fato de a vontade do homem dirigir-se, em suas escolhas, aos bens que não estão de acordo com a reta norma da razão. Existe um único bem absoluto, Deus, os demais bens dependem dele para existir. O engano cometido pela vontade está em apegar-se a esses bens passageiros e esquecer-se de que deve transcendê-los, a fim de buscar o bem supremo que satisfaz a alma humana. O fato de termos recebido de Deus uma vontade livre, é para nós um grande bem. O problema está no mau uso dessa vontade livre²⁶⁹.

Ao mesmo tempo em que Agostinho busca salvaguardar a benevolência de Deus diante daqueles que o acusavam de ser o autor e a origem do mal, dá um passo significativo no que se refere à constituição da responsabilidade dos atos morais humanos. Situando o mal na esfera da ação desregrada da vontade livre que pretere os bens superiores e eternos em razão dos inferiores e passageiros, ele o põe como resultado de uma ação antropológica. É, pois, a vontade que determina a si mesma, não podendo imputar responsabilidade por suas ações a outrem. Agostinho chega a questionar qual é o fator motivador da vontade e, junto com isso

[...] qual poderia ser a causa determinante da vontade? Realmente, ou bem é a vontade ela mesma, e não se sai dessa raiz da vontade; ou bem não é a vontade, e então não há pecado algum. Logo, ou a vontade é a causa primeira do pecado, e nenhum pecado será causa primeira do pecado, e a nada se pode imputar o pecado senão ao próprio pecador. Logo, não se pode imputar justamente o pecado a não ser a quem seja dono da vontade. Ou, afinal, a vontade não será mais a causa do pecado e, assim não haverá mais pecado algum. Desse modo, não sei por que tu te empenhas tanto em procurar outra causa da vontade. Além do mais, qualquer que seja a causa da vontade, ou ela será justa ou injusta. Se for justa, quem quer que lhe obedeça o impulso não pode pecar. Se for injusta, que cada um resista a ela, e não mais pecará²⁷⁰.

Na medida em que o processo de elucidação acerca da geração do mal vai se dando, novas interrogações pertinentes vão brotando em meio ao desenvolvimento lógico dos argumentos postos por Agostinho. Como vimos, o único responsável pelo mal e pelo pecado é o homem, jamais Deus e nem sequer as demais criaturas²⁷¹. É o mal univocamente originado a

²⁶⁹ NUNES, Mariciane Mores. *Livre-arbítrio e ação moral em Agostinho: um estudo a partir do De liberto arbítrio*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Porto Alegre: Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas Pontifícia, 2009, p. 41.

²⁷⁰ *lib. arb.* III, 17, 49.

²⁷¹ “Como, pois, ser bom é causa eficiente da vontade má? Como, em suma, pode o bem ser causa do mal? Quando a vontade, abandonando o superior, se converte às coisas inferiores, tornando-se má, não por ser mau o objeto a que se converte, mas por ser má a própria conversão. Portanto, não é a causa da vontade má o ser inferior; ela que é sua própria causa, por ter apetecido mal e desordenadamente o ser inferior. Se duas pessoas de iguais disposições

partir de uma escolha deliberada. Perante isso, Agostinho questiona: “por que Deus nos deu a possibilidade de realizar o mal?”. Todavia, ficou demonstrado como o elemento antropológico da vontade é dado “[...] para que o homem possa ser qualificado moralmente, já que o livre-arbítrio lhe possibilita praticar o bem ou o mal. Caso realize um bem, ganharia a honra de acordo com o mérito de seu ato [...]; caso se desvirtue [...], receberia castigo”²⁷². Segundo Costa

[...] para que a justiça divina possa recair sobre o homem com retidão ou o prêmio e o castigo sejam aplicados justamente, é necessário que o homem seja livre. Ou seja, ali ele vê que a justiça divina e livre-arbítrio são dois termos que se justificam mutuamente: Deus só age justamente, se o pecado for voluntário²⁷³.

De fato, a questão “Por que nos deu Deus a liberdade de pecar?” pode ser posta inicialmente como um problema angustiante. No livro II do diálogo com Evódio, Agostinho trata de atacá-la já de início:

Ev. Se possível, explica-me agora a razão pela qual Deus concedeu ao homem o livre-arbítrio da vontade, já que caso não o houvesse recebido, o homem certamente não teria podido pecar. Ag. Logo, já é para ti uma certeza bem definida haver Deus concedido ao homem esse dom, o qual supões não dever ter sido dado. Ev. O quanto me parece ter compreendido no livro anterior, é que nós não só possuímos o livre-arbítrio da vontade, mas acontece ainda que é unicamente por ele que pecamos. Ag. Também me recordo de termos chegado à evidência a respeito desse ponto. Mas, no momento, eu te pergunto o seguinte: esse dom que certamente possuímos e pelo qual pecamos, sabes que foi Deus quem no-lo concedeu? Ev. Na minha opinião, ninguém senão ele, pois é por ele que existimos. E é ele que merecemos receber o castigo ou a recompensa, ao pecar ou ao proceder bem²⁷⁴.

Boehner e Gilson, na *História da filosofia cristã*, situam o livre-arbítrio e a liberdade como elementos pertencentes à chamada ordem moral²⁷⁵. No conjunto do pensamento agostiniano, a existência do livre-arbítrio em hipótese alguma pode ser encarada como um

corporais e anímicas veem a beleza de determinado corpo e, uma vista, uma delas se decide a desfrutá-la ilicitamente e outra persevera em vontade casta, qual a causa, de acordo com nosso modo de pensar, que naquela se produza a má vontade e nesta não? Que coisa a causou naquela em que foi causada? É certo que a beleza do corpo, não, posto não havê-la causado em ambas, apesar de não haver-se apresentado de modo diferente aos olhos de uma e de outra. É, porventura, causa a carne de quem olha? Será por acaso o espírito? E por que não o de ambas, se, por hipótese, as disposições corporais e anímicas eram idênticas nas duas pessoas? Ou será que se deve dizer que uma delas foi tentada por oculta sugestão de espírito maligno? Como se não fora a própria vontade a que dá consentimento a tal sugestão e a qualquer outra insinuação” (*ciu.* XII, 6).

²⁷² ERCULINO, Siloe Cristina do Nascimento. *As origens do mal em Agostinho. Pensando: revista de filosofia*, Teresina, v. 5, n. 10, p. 3-16, 2014, p. 11.

²⁷³ COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: Edipucrs; Recife: Unicap, 2002, p. 343.

²⁷⁴ *lib. arb.* II, 1,1.

²⁷⁵ “A força motriz para a realização da ordem moral é o amor, que remata na caridade. Sua força orientadora é a vontade, que culmina na liberdade. Sua consumação é a ordem da caridade”. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. Raimundo Vier. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 188.

problema no sentido de um elemento complicador. Por meio da vontade livre, os humanos têm a capacidade de autodeterminar-se e, assim, responder moralmente por seus atos. A questão emblemática reside, na verdade, no uso-fruto (*uti fruti*) da vontade pelo homem.

Vista em si mesma, a vontade é um valor neutro, pois podemos utilizá-la tanto para o bem como para o mal. A vontade que opta pelo mal torna-se má; a que escolhe pelo bem, torna-se boa. Por isso não se pode chamá-la de boa sem primeiro determiná-la mais de perto. Na hierarquia dos valores ela medeia entre o sumo bem e os bens inferiores [...]. Perguntar-se-á: Não será a vontade um bem perigoso, visto que podemos servir-nos dela para fazer o mal? De modo nenhum. Sabemos que o nosso destino é a participação na felicidade, o que pressupõe a presença, em nós, de uma vontade capaz de tomar posse desta felicidade²⁷⁶.

Vemos, assim, que o livre-arbítrio emerge como o pressuposto e, por assim dizer, a “condição de possibilidade” da chamada vida feliz (*beata vita*) para o homem. Com efeito, a vontade é dom de Deus por meio do qual o homem pode caminhar em direção à verdadeira felicidade, isto é, os bens eternos. Chegamos, finalmente, ao significado mais autêntico do grande conceito de liberdade em Agostinho: ser livre, significa, pois, orientar a vontade pessoal para o bem. Pode-se dizer que a “Liberdade é boa vontade”. De fato, percebe-se claramente que “Embora livre, a vontade nem sempre logra fazer o bem. Em outras palavras, nem sempre está livre dos obstáculos oriundos da culpa original e do pecado pessoal. Não gozaremos de liberdade enquanto não nos desembaraçarmos destes empecilhos”²⁷⁷.

Agostinho sustenta, no capítulo 13 do livro I, que “levar vida feliz ou infeliz depende de nossa boa vontade” (*lib. arb. I, 13, 27*). Concomitantemente, é apresentada uma definição de tal conceito:

Ag. Retiveste, penso eu, a definição dada por nós a respeito da boa vontade. Dissemos ser ela a vontade pela qual desejamos viver justa e honestamente. Ev. Sim, eu me recordo. Ag. Portanto, se por nossa boa vontade, preferindo-a a todas as outras coisas, cuja conservação não depende de nosso querer, a consequência será, como nos indica a razão, que nossa alma, esteja dotada de todas aquelas virtudes cuja posse constitui precisamente a vida conforme a retidão e a honestidade. De onde se segue esta conclusão: todo aquele que quer viver conforme a retidão e 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. Ev. Digo-te, com toda verdade: posso dificilmente conter uma exclamação de alegria, vendo de repente surgir dentro de mim tão grande bem e de maneira tão fácil de ser adquirido. Ag. Pois bem, essa mesma alegria gerada pela aquisição de tão grande bem, ao elevar a alma na tranquilidade, na calma e constância, constitui a vida que é dita feliz. A não ser que não consideres a vida feliz como gozo de bens verdadeiros e seguros? Ev. Considero-a tal como tu mesmo²⁷⁸.

²⁷⁶ Idem, p. 191.

²⁷⁷ Idem, p. 192.

²⁷⁸ *lib. arb. I, 13, 29*.

No capítulo anterior, ressaltamos a importância da vontade como elemento antropológico constitutivo e fundamental: “A pessoa, em seu centro mais íntimo, é possuidora de livre-arbítrio”²⁷⁹. Mesmo que circunstancialmente o querer humano não seja efetivado e realizado, todo movimento de escolha e decisão acerca de algo concretiza uma ação. O livre-arbítrio caracteriza-se, assim, como “um querer interno da vontade”, o que nos torna sujeitos da ação moral. No dizer de Nunes, “Para Agostinho, pode-se até mesmo obrigar alguém a fazer alguma coisa, mas ninguém pode obrigá-lo a querer tal coisa. O querer interno do homem é intocável, e, mesmo Deus, que a tudo pode e a tudo governa, respeita o livre-arbítrio do homem”²⁸⁰. Nas palavras de Evódio, é-nos possível identificar este núcleo antropológico fundamental:

Vejo, e por assim, dizer, toco e percebo a verdade do que dizer. Pois não sinto nada de mais firme e mais íntimo do que o sentimento de possuir vontade própria e de ser por ela levado a gozar de alguma coisa. Ora, não encontro realmente, o que chamaríamos de meu, a não ser a vontade, pela qual quero e não quero. E já que por seu intermédio eu cometo o mal, a quem atribuir a não ser a mim mesmo?²⁸¹

Concluindo este percurso argumentativo, faz-se inevitável ressaltar a grandeza e a preciosidade da produção filosófica de Agostinho acerca da condição ontológica do mal. Coelho, de forma apropriada, situa Agostinho como “[...] um grande divisor de águas ao fundamentar a noção de livre-arbítrio: noção esta tão cara à Filosofia cristã”²⁸². E, realmente, é a partir deste filósofo que “Passamos a ter uma explicação filosófica para a existência do mal no mundo: este existe por um uso equivocado do livre-arbítrio, quando o homem se desvirtua do caminho reto, afastando-se da senda do Criador”²⁸³. A recorrência da questão do mal nos círculos de discussão filosófica e o constante retorno dos estudiosos à posição agostiniana apenas reafirmam a magnitude e a atualidade de seu pensamento.

²⁷⁹ NUNES, Mariciane Mores. *Livre-arbítrio e ação moral em Agostinho: um estudo a partir do De liberto arbítrio*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Porto Alegre: Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas Pontifícia, 2009, p. 111.

²⁸⁰ Idem, p. 112.

²⁸¹ *lib. arb.* III, 1, 3.

²⁸² COELHO, Cleber Duarte. *A nulidade ontológica do mal em Agostinho*. *Seara Filosófica*, Pelotas, n. 6, Inverno, 2013, p. 19.

²⁸³ Ibid.

CONCLUSÃO

O presente estudo teve como intuito e objetivo geral reconstituir a proposta filosófica desenvolvida por Agostinho de Hipona em vista de uma fundamentação da nulidade ontológica do mal. O mal, conforme amplamente enfatizado no decorrer deste trabalho, é uma das questões nevrálgicas do pensamento ocidental, perpassando a tradição filosófica ao longo dos séculos. Em não raros momentos, tal problema apresentou-se ao intelecto humano como um “mistério” aparentemente insolúvel.

Do ponto de vista da tradição cristã, de modo mais específico a questão adquiriu relevância, e, por que não dizer, gravidade ainda superiores, sendo enfrentada, portanto, com atenção e rigor filosófico proporcionais. Aos autores cristãos, impunha-se a seguinte interrogação: como é possível a existência de um Deus bom, haja vista a presença do mal no mundo por ele criado? Dos esforços de resolução a tal problemática decorreram grandiosos projetos filosóficos denominados Teodiceia, que, por sua vez, consistiram na “tentativa de justificação racional de Deus perante o mundo”. Este dado é fundamental no que concerne à compreensão das razões que conduziram Agostinho a pensar e a escrever sobre o mal.

Tal qual procuramos demonstrar neste estudo, a discussão em torno da problemática supracitada é edificada por meio de uma espécie de “entrelaçamento conceitual”. Para tanto, procuramos trazer à tona uma série de outras categorias, por assim dizer, “subjacentes”; categorias sem as quais se tornaria inviável oferecer uma correta e precisa reconstrução da posição de Agostinho acerca do problema do mal.

Sendo fiel a esta necessidade, realizamos, já no primeiro item do primeiro capítulo, uma exposição das linhas gerais da cosmologia agostiniana. Como principal referencial teórico, tomamos fragmentos dos seguintes textos: *Comentário ao Gênesis*, *Confissões* e *Diálogo sobre a Ordem*. Assim, em termos metodológicos, realizamos um recorte temporal específico, centrando nossa atenção em escritos elaborados (ou ao menos iniciados) na primeira parte da Obra agostiniana. Concomitantemente, realizamos um exercício comparativo: situando os elementos fundamentais tanto da “demiurgia platônica” quanto do “emanacionismo plotiniano”, colocamos Agostinho em interlocução com estes dois importantes modelos cosmológicos que o antecederam e, de algum modo, o influenciaram.

Um segundo ponto circundou os diversos aspectos da resposta ofertada por Agostinho à pergunta: “Como Deus cria?”. Os principais temas abordados nesta seção giraram em torno dos dois primeiros “momentos” lógicos da criação (*creatio prima* e *creatio secunda*), isto é,

acerca: a) da doutrina da *creatio ex nihilo* e da criação simultânea; e b) do processo de “informação” da matéria inicialmente informe. No terceiro tópico deste mesmo capítulo concentramos a abordagem no terceiro momento da criação, que representa, pois, o governo da obra criada por parte do Deus Criador. Desta forma, analisamos o sentido do conceito de ordem no plano cosmológico, compreendido por Agostinho como harmonia e congruência das partes para com o todo.

O empreendimento geral do segundo capítulo foi, pois, um processo de fundamentação ontológica do Bem. Pensar o Bem em sentido metafísico, conduziu-nos, por conseguinte, ao conceito agostiniano de Deus, uma vez que para o filósofo os termos são, em última instância, equivalentes. Na medida em que Deus é situado como o Sumo Bem, Agostinho atrela a ele a noção de perfeição e de bondade absoluta e suprema. Outrossim, acaba por refutar as premissas sustentadas pelo maniqueísmo, segundo as quais o mal teria como princípio causador e originário uma entidade transcendente, isto é, um Deus, ontologicamente mau.

Neste mesmo âmbito, tomamos o conceito amplo de natureza, submetendo à análise e à distinção as noções de natureza divina e de natureza criada. Por um lado, Agostinho rejeita uma das teses basilares sustentadas tanto por Platão quanto por Plotino e pelos maniqueus, a saber, a da consubstancialidade entre Criador e criatura, ou seja, entre Deus e o mundo. Entretanto, apesar de rechaçar veementemente tal hipótese, tal recusa não implica a dedução de que a matéria sob qualquer aspecto seja má. Sendo Deus bom e criador de tudo o que existe, todas as naturezas criadas são, em algum grau, igualmente boas. A mesma qualificação se aplica, então, à vontade livre, na medida em que também esta foi criada e concedida por Deus ao homem, enquanto um bem médio. A elucubração a respeito da fundamentação antropológica e metafísica da vontade livre, ao fim do segundo capítulo, introduz o acento do terceiro e último capítulo, isto é, uma larga reflexão relativa ao sentido moral do agir humano.

O fechamento do percurso elucidativo ao qual nos propomos através desse trabalho consiste, essencialmente, em denotar em definitivo a “Inexistência ontológica do mal e sua condição de não-ser”. Não sendo possível conceber o mal enquanto “natureza criada”, a única via racional por meio da qual o mesmo pode ser concebido é a que o compreende como uma privação do Bem. O mal não possui, com efeito, qualquer realidade ou conteúdo metafísico em sentido positivo. Daí depreende-se o sentido das expressões “nulidade ontológica” ou “ontologia negativa”.

Se, por um lado, cogitar a existência do mal desde um âmbito metafísico/ontológico faz, segundo Agostinho, pouco ou nenhum sentido, desde a perspectiva da moral pode-se, enfim, compreender a sua presença, inicialmente incontestável, no mundo e nas relações humanas. O

filósofo acaba por alocar a explicação para a sua origem no âmago da moral. Em vista disso, o trabalhamos, no segundo tópico do capítulo, com os conceitos de amor e de liberdade da vontade. Ambos, enquanto predicados ou atributos da vontade humana, acabam, conforme vimos, por torná-la uma estrutura antropológica e metafísica carregada de potência determinadora e ativa. Sendo esta, por definição, livre, não há qualquer realidade externa (nem sequer Deus) à vontade humana que impeça seu movimento de autodeterminação. Em consequência disso, o agir humano é, por completo, impregnado de responsabilidade moral.

A gênese do mal, desde o enfoque da moralidade, passa fundamentalmente por dois pontos nucleares: a hierarquia dos bens em um plano metafísico (superiores, médios e inferiores) e o livre-arbítrio. Do ponto de vista moral, o mal consiste precisamente na ação desregrada da vontade humana que, ao optar pelos bens inferiores acaba por afastar-se dos bens superiores. E, enfim, eis o mal: a criatura livre que, distanciando-se do Bem Supremo, distancia-se do próprio Deus e passa a viver segundo as paixões de sua alma.

Finalizando este caminho elucubrativo, podemos deduzir e afirmar que, apesar de a Teodiceia agostiniana não haver em definitivo encerrado as controvérsias acerca do mal, seguramente inaugurou um novo *status quo* a respeito da questão. Ao realizar tal feito, Agostinho constituiu-se, desde então, como “um autor paradigmático, um ‘divisor de águas na história da filosofia’”²⁸⁴. Pressupondo o livre-arbítrio da vontade como o “fator gerador do mal”, Agostinho, por consequência, contribuiu para a consolidação da noção de liberdade como uma das categorias estruturantes e norteadoras do pensamento filosófico no Ocidente ao longo de todos os séculos que o sucederam. Deste modo, a metafísica agostiniana pôs-se como um evento definidor na história das ideias, tanto é que seus ecos persistiram ao longo dos séculos, até nos chegando. Tal legado, faz com que Agostinho de Hipona eternamente integre o conjunto dos grandes mestres e artífices do universo simbólico ocidental.

²⁸⁴ LORENZETTI, Darlan. *Privação e estado de nulidade: significações da ontologia do mal no pensamento de Agostinho de Hipona*. Opinião Filosófica, Porto Alegre, v. 9, n. 1, 2018, p. 191.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Básica

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. 2. ed. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990. v. 1 e 2.

_____. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Trad. Nair Assis Moreira. São Paulo: Paulus, 2002. Patrística.

_____. *A natureza do bem*. Trad. Mário A. Santiago de Carvalho. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1992.

_____. *A Trindade*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. Patrística.

_____. Comentário literal ao Gênesis. In: _____. *Comentário ao Gênesis*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005a. p. 15-498.

_____. Comentário literal ao Gênesis, inacabado. In: _____. *Comentário ao Gênesis*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005c. p. 593-643.

_____. *Confissões*. 9. ed. Trad. J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Contra Epistolam Manichaei Quam Vocant Fundamenti*. Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/contro_lettera_man/index.htm.

_____. *Contra Felicem Manichaeum*. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/contro_felice/index2.htm.

_____. *De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*. Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/costumi/index2.htm>

_____. *Diálogo sobre a Ordem*. Trad., introd. e notas de Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2000.

_____. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair Assis Moreira. São Paulo: Paulus, 1995. Patrística.

_____. *Sobre a vida feliz*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. Sobre o Gênesis, contra os maniqueus. In: _____. *Comentário ao Gênesis*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005b. p. 499-592.

Complementar

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABBUD, Cristiane Negreiros. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

AZCONA, José Luis. A importância da natureza como lugar da ação de Deus: noção de criação em Santo Agostinho. In: *Simpósio de reflexão sobre a ecoteologia agostiniana a partir da América Latina*. São Paulo: Paulus, 1996.

BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. Trad. O. de Olivetti. 4 ed. Campinas: Luz Para o Caminho, 1996.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1981.

BOYER, Charles. *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1920.

BRANDÃO, Ricardo Evangelista. *A beleza ontológica na cosmologia filosófica de Santo Agostinho*. Ética e Filosofia Política, Juiz de Fora, v. 1, n. 18, Ago. 2015.

_____. *A criação e as formas arquetípicas divinas: o exemplarismo em Santo Agostinho*. *Civitas Augustiniana*, Porto, v. 7, p. 43-54, 2018.

BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. 7 ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

BUSSANICH, John. Plotinu's metaphysics of the One. In: GERSON, Lloyd P. *The Cambridge to Plotinus*. Cambridge: Cambridge U. P., 1996.

CAPANAGA, Victorino. Introducción general: El universo Agustiniano. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. e notas de Victorino Capanaga. 6 ed. Madrid: BAC, 1994. v. 1.

CARNEIRO JR., Renato Augusto. *O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho*. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 46, p. 31-50, 2007.

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. *Dialética para principiantes*. 3 ed. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

_____. Sobre o Uno e o Múltiplo em Agostinho. In: STEIN, Ernildo (Org.). *A cidade de Deus e a cidade dos homens: De Agostinho a Viço*. Festschrift para Luís Alberto De Boni, EDIPUCRS: Porto Alegre, 2004.

COELHO, Cleber Duarte. *A nulidade ontológica do mal em Agostinho*. *Seara Filosófica*, Pelotas, n. 6, Inverno, 2013.

COPLESTON, Frederick. San Agustín. In: _____. *Historia de la filosofía: de San Agustín a Escoto*. Tradución Eugenio Trías. Barcelona: Editorial Ariel, 1983. v. 2.

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

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Defesa Agostiniana da Criação Ex Nihilo, Contra os Maniqueus*. *Scintilla*, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 43-60, Jan./Jun. 2008.

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

_____. *O uno e o múltiplo na cosmologia de Plotino*. *Symposium*, Recife, ano 3, n. especial, p. 12-24, Dez. 1999.

CRUBELLATE, João Marcelo. *O itinerário da vontade na antropologia Santo Agostinho*. *Acta Scientiarum: Human and Social Sciences*, Maringá, v. 33, n. 2, 2011.

D'ANCONA COSTA, Cristina. Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle. In: GERSON, Lloyd P. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge U.P., 1996.

DARWIN, Charles. A origem das espécies. In: CARVALHO, Eide M. Murta (Org.). *O pensamento vivo de Darwin*. São Paulo: Martin Claret, 1986.

DOSTOIÉWSKI, Fiódor Mikhailovitch. *Os Irmãos Karamazov*. Trad. Boris Solomov. São Paulo: Martin Claret, 2003.

EPICURO. *Pensamentos*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

ERCULINO, Siloe Cristina do Nascimento. *As origens do mal em Agostinho*. *Pensando: revista de filosofia*, Teresina, v. 5, n. 10, p. 3-16, 2014.

EVANS, G. R. *Philosophy and Theology in the Middle Ages*. London and New York: Routledge, 1994.

FAGGIN, Giuseppe. El estoicismo. In: FABRO, Cornelio. *Historia de la Filosofía*. RIALP: Madrid, 1965.

FITZGERALD, Allan D. *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Burgos, España: Editorial Monte Carmelo, 2001.

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

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

GONZÁLEZ, Publio Restrepo. *El problema del mal en San Agustín*. *Franciscanum: Revista de las ciencias del espíritu*, Bogotá, n. 146, p. 97-117, May./Ago. 2007.

GUIMARÃES, Elias de Medeiros. *O conceito de vontade em Agostinho*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Brasília: Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, 2008.

HARRISON, Simon. Do We Have a Will? Augustine's Way in to the Will. In: MATTHEWS, Gareth B. *The Augustinian Tradition*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999.

HINRICHSEN, Luís Evandro. *A dimensão formativa do belo: o lugar da vivência estética na epistemologia do De Ordine*. *Civitas Augustiniana*, Porto, v. 2, p. 37-51, 2012.

HIRSCHBERGER, Johannes. *História da Filosofia na Idade Média*. Trad. Alexandre Correia. São Paulo: Herder, 1959.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. 3. ed. Jorge: Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2001.

KENNY, Anthony. *Uma nova história da filosofia ocidental*. Trad. Carlos Alberto Bárbaro. São Paulo: Loyola, 2008. v. 1.

KNUUTTILA, Simo. Time and creation in Augustine. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge U.P., 2001.

LORENZETTI, Darlan. *Privação e estado de nulidade: significações da ontologia do mal no pensamento de Agostinho de Hipona*. *Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 9, n. 1, 2018.

LUPI, João Pinto Basto; GOLLNICK, Sylvania. *A Teoria Emanacionista de Plotino*. *Scintilla*, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 13-30, Jan./Jun. 2008.

MACDONALD, Scott. Augustine. In: GRACIA, Jorge J. E.; NOONE, Timothy B. *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Blackwell Companions to Philosophy. Oxford: Blackwell, 2003.

_____. The divine nature. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge U.P., 2001.

MANN, William E. Augustine on evil and original sin. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge U.P., 2001.

_____. Inner-Life Ethics. In: MATTHEWS, Gareth B. *The Augustinian Tradition*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999.

MATUSEK, Edward. *The Problem of Evil in Augustine's Confessions*. University of South Florida Scholar Commons: Graduate Theses and Dissertations, 2011.

MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação: Doutrina ecológica da criação*. Trad. Haroldo Reimer; Ivoni Richter. Petrópolis: Vozes, 1993.

MONDIN, Battista. *O homem, quem é ele?* Trad. R. Leal Ferreira e M. A. S. Ferrari. São Paulo: Paulinas, 1980.

NOVAES, Moacyr. *A razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2009.

NUNES, Mariciane Mores. *Livre-arbítrio e ação moral em Agostinho: um estudo a partir do De liberto arbítrio*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Agostinho de Hipona: considerações sobre o mal e temas correlatos em De libero arbitrio*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 58, n. 3, p. 567-597, Set./Dez. 2013.

PESSANHA, José Américo Motta. *Vida e obra Santo Agostinho*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Os Pensadores.

PICH, Roberto Hofmeister. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo (continuação e fim)*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 3, p. 139-157, Set. 2005.

_____. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 2, p. 175-206, Jun. 2005.

_____. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: segundo estudo*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 4, p. 143-166, Dez. 2006.

_____. *Sobre a descoberta e a justificação da vontade: Notas sobre o De libero arbitrio II. Civitas Augustiniana*. Porto, v. 2, p. 162-192, 2012.

PLANTINGA, Alvin. Augustinian Christian Philosophy. In: MATTHEWS, Gareth B. *The Augustinian Tradition*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999.

PLATÃO. *A república: livro VII*. Trad. Elza Moreira Marcelina. São Paulo: Ática, 1989.

_____. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. 1 ed. Coimbra: CECH, 2011.

PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. Trad. Américo Sommerman. 1 ed. São Paulo: Polar Editorial, 2000.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Trad. Marcelo Perine; Henrique Cláudio de Lima Vaz. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1990. v. 1.

RÊGO, Marlesson Castelo Branco do. *O conceito de natureza em Santo Agostinho*. Tese (Doutorado em Filosofia). Florianópolis: Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 2015.

RICOEUR, Paul. *O pecado original: estudo de significação*. Trad. José M. S. Rosa. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

RIST, John. *Augustine: Ancient thought baptized*. Cambridge: Cambridge U.P., 1994.

RODRIGUES, Maria Paula. Introdução. In: SANTO AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *La Filosofía Medieval*. EUNSA: Pamplona, 2003.

SCERRI, Hector. The problem of the evil and the unbaptized Augustine: His childhood and de Manichaeic connection. In: *Studia Ephemeridis Augustinianum: Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e Prospettive*, 2003. v. 85.

SILVA, Paula Oliveira e. Introdução. In: Santo Agostinho. *Diálogo sobre a Ordem*. Trad., introd. e notas de Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2000.

_____. *Ordem e mediação: A ontologia relacional de Agostinho de Hipona*. Porto Alegre: Letra e Vida, 2012,

STREFLING, Sérgio Ricardo. *A Atualidade das Confissões de Santo Agostinho*. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 37, n. 156, p. 259-272, Jun. 2007.

STUMP, Eleonore. Augustine on free will. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge U.P., 2001.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O mal*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

VAHL, Matheus Jeske. *Considerações sobre as implicações éticas do criacionismo segundo o pensamento de Agostinho*. Controvérsia, São Leopoldo, v. 14, n. 1, p. 52-64, Jan./Abr., 2018.

_____. *Santo Agostinho: Os Fundamentos Ontológicos do Agir*. Pelotas: NEPFIL online, 2016.

WETZEL, James. *Compreender Agostinho*. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2011.