

SANTO AGOSTINHO E O MAL COMO PRIVAÇÃO DE BENS NATURAIS*

*A dor, física ou espiritual, é a prova
viva de que o homem perdeu algo,
mas não perdeu tudo.*

Santo Agostinho

Sidney Silveira

O que é o bem? Em que sentido uma coisa pode dizer-se “boa”? De onde vem o mal? O bem e o mal estão impressos nas coisas ou se encontram apenas no intelecto humano, como meros conceitos?

Hoje, a idéia de que o bem e o mal são relativos — seja ao período histórico, à cultura, às classes sociais, aos estados da psique humana, ao âmbito da linguagem, etc. — ganhou *status* de consenso, da parte de estudiosos que deram o problema por resolvido. Mas a angustiada presença do mal no mundo (físico, moral, espiritual) nos mostra que a questão está longe de ser resolvida. Nietzsche, por exemplo, em diferentes pontos de sua obra, sinaliza que o bem e o mal são apenas sucedâneos da vontade de poder, da *plenitude de ser para si mesmo* que integraria radicalmente a natureza humana. Nesse horizonte, os presumíveis bens só poderão ser singulares, pois para Nietzsche, o homem tem acesso a uma felicidade incomparável, a única aceita pelo escritor alemão: a *pessoal*, decorrente da vitória dessa incoercível vontade de poder¹, tida como virtude criadora e libertária. Algo totalmente distinto da “moral do rebanho” representada pelo cristianismo, que para o filósofo busca uma felicidade hipócrita, contrária à voragem desse querer. Na prática, trata-se da autoafirmação de uma criatura solitária (o super-homem ou *sobre-homem*), que se julga livre para inventar os seus próprios valores e lhes conferir autonomia, na medida em que todos os valores sejam, desgraçadamente, uma miragem. Ou, pior ainda, uma mentira, nesse universo sem Deus. Em um panorama com esta configuração, o bem e o mal serão as seqüelas de uma vontade sem freio.

*publicado originalmente em: Sto. Agostinho, *A Natureza do bem*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005, pp.

¹ “Que é a felicidade? O sentimento daquilo que aumenta o poder, de haver superado uma resistência; não um contentamento, mas um maior poderio; não a paz em geral, mas a guerra; não a virtude, mas a habilidade” — NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Nº 2.

Noutras palavras, o resultado das paixões da alma humana. Uma arbitrária atribuição de valor.

O mundo contemporâneo é pródigo em exemplos que parecem corroborar a visão nietzschiana, pois hoje assistimos ao formidável espetáculo (no âmbito público ou no privado) do entrechoque de vontades desgovernadas, as quais reagem com violência, quando contrariadas no seu afã de vencer a todo custo, talvez pela premissa implícita de que a felicidade esteja na sua fugaz satisfação, ou na prevalência de uma vontade sobre as demais. Como ressalta o pensador italiano Giovanni Reale, Nietzsche foi o profeta do niilismo contemporâneo²; nos *Fragments póstumos*³, ele conceituara o niilismo como a perda dos valores supremos, como a verdade, o bem, a felicidade, etc. Para Reale, são justamente os grandes valores que — nas eras antiga, medieval e primórdios da moderna — eram pontos de referência essenciais e, em ampla medida, irrenunciáveis para a vida social. Pois bem, tendo o nada (ou o próprio ego) como norte, mal se satisfazem essas vontades hipertrofiadas e já requerem outras que, se não se realizam de imediato, acabam multiplicando-se no desespero, e não na paz. Para um assaltante de bancos, por exemplo, não ter êxito no assalto será um mal, mas o sucesso do seu intento, mesmo que lhe custe tirar alguma vida, será uma vitória, um bem, ou a satisfação de uma aparente necessidade. Cabe então indagar: estarão o bem e o mal inseridos apenas nessa instância psicopatológica? Ou a natureza das coisas é capaz de nos apontar uma saída?

Agostinho de Hipona (354-430), no seu *A Natureza do Bem*, parte de uma perspectiva ontológica, atinente ao ser das coisas, a qual será extraordinariamente desenvolvida na Idade Média por Santo Tomás de Aquino. A premissa maior é de que toda natureza é boa, pelo simples fato de *ser*. Assim, para algo ser bom é necessário, antes de tudo, *ser* — pois do que não é, do não-ser, não se pode dizer que seja bom. O mal, por sua vez, estaria sempre impresso em algum bem maior, como *privação* de ser. Por exemplo: no homem, a cegueira pode considerar-se um mal que afeta os princípios de operação do sentido da visão, o qual integra o conjunto de bens da natureza humana. De uma pedra, por sua vez, não pode ser dito que sofra de um mal por não ter olhos, pois *naturalmente* a pedra não os tem. Neste caso, trata-se da *negação* de uma realidade específica nesse ente-pedra, e não da privação de um bem natural. Em suma, em cada ente se inscreve uma natural aptidão para existir, o

² REALE, Giovanni. *O saber dos antigos*. São Paulo: Editora Loyola, 1999, p. 17-34.

³ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments póstumos*, Nº 11(119) e Nº 11(411).

simples *ato de ser* (que Santo Tomás transformará em conceito-chave de sua filosofia, o *actus essendi*), enquanto o não-ser, visto como privação, seria a corrupção da natureza nos entes. Aristóteles, na *Metafísica*, já formulara que a passagem de algo do ser para o não-ser se chama corrupção.⁴ Para Agostinho, o mal não é propriamente uma natureza, mas a corrupção dela. Uma natureza má seria uma natureza corrompida, mas não seria má enquanto natureza⁵, e sim naquilo em que se degenerou. Isto porque o mal é sempre inerente a um sujeito. Assim, o malefício de um câncer no estômago é inerente ao estômago, mas não é substância, não possui essência — embora tenha efetividade, pois prejudica o estômago, que é um bem para o aparelho digestivo. Portanto, trata-se da privação (ou corrupção) de um bem natural. Tem-se aqui um pequeno quadro do otimismo ontológico que, bebendo na fonte do cristianismo, com a sua afirmação da bondade de toda a Criação, opôs Agostinho ao pessimismo maniqueu, que demonizava a matéria e fazia do homem um ser dual em permanente crise, odiando o próprio corpo, cárcere do espírito. Contra essa visão, Agostinho prega: “Não quero que a minha carne, como uma coisa estranha, seja separada da minha alma, mas totalmente curada”.⁶

A polêmica antimaniquéia na qual se insere este pequeno opúsculo de Santo Agostinho é o pano de fundo de uma das questões fundamentais para a filosofia, em todos os tempos. A genial intuição de Agostinho apóia-se no conceito platônico de “ente por participação”, que posteriormente será assimilado e aprimorado por Tomás de Aquino, mas integra-o numa perspectiva que considera o seguinte: a bondade das coisas — leia-se das *criaturas* — consiste no modo, na espécie e na ordem. *Modus, species et ordo*. As coisas são tanto melhores quanto mais sejam moderadas⁷, especiosas (no caso, tenham a *forma* de alguma espécie, pela qual se fazem inteligíveis) e ordenadas a algum fim. Essas três coisas, para o bispo de Hipona, encontram-se em todos os entes, sejam materiais ou espirituais. Onde essas três realidades são grandes, excelsa é a sua natureza; onde minguem, pobre é a sua natureza; onde não existem, tampouco existe natureza. Deus é o Bem supremo do qual as criaturas

⁴ARISTÓTELES, *Met. C*, 11, 1067b, 20-25.

⁵SANTO AGOSTINHO, *De Natura Boni*, 17.

⁶SANTO AGOSTINHO, *Enarrationes in psalmis*, 141, 18.

⁷O modo é o limite ontológico inscrito em todos os seres contingentes — ou seja, os que podem ser ou não ser. Existir, para Agostinho, é existir de algum modo, com alguma medida, pois para ele, se não tivessem algum modo, as coisas não existiriam de modo algum. Ver SANTO AGOSTINHO, *De Natura Boni*, cap. 21.

participam, em graus diferentes. Ele é o moderador, formador e ordenador de todas elas. Santo Tomás, em *Sobre o bem (De bono)*, obra que integra o conjunto das suas questões disputadas⁸ sobre a verdade (*De Veritate*) pergunta-se se é correta esta tríplice distinção de Agostinho no *De natura boni*, e chega à conclusão de que as coisas não poderiam ser de outra forma, pois essas três realidades integram o bem de cada natureza.⁹

Na exposição de Agostinho neste *A Natureza do Bem*, logo no primeiro parágrafo Deus é apresentado como Bem imutável, eterno e imortal, do qual as coisas procedem como causa eficiente (*ab illo*) criadas do nada, e não por simples emanção (*de illo*), sem intervenção de uma inteligência. O Doutor da Graça indica que, embora as coisas procedam de Deus a partir do nada, não estão feitas do mesmo modo. E, por procederem de Deus por criação, nenhuma natureza poderia ser má, mas apenas um maior ou menor bem — na medida em que mais se assemelhe ou mais se diferencie daquele que é a fonte de todas as perfeições. Santo Tomás, na *Suma Teológica*, afirma que em todo ente existe uma perfeição que é a sua integridade ou plenitude de ser, que corresponde à sua natureza.¹⁰ Essa perfeição é a sua bondade, na qual se podem distinguir três realidades: *a)* potencial, que delimita cada existir determinado, que é o *modo* ou medida da perfeição natural; *b)* essencial, que constitui o ser, como por exemplo a alma do homem, identificada com a forma substancial dos indivíduos da *espécie*; *c)* inclinação natural ao fim, que cada ente possui, identificada com a *ordem*. Assim, “toda criatura tem uma essência limitada e recebida (*modus*), mas é também uma perfeição formal (*species*) e aponta para um fim (*ordo*)”¹¹.

Esta concepção tem a sua pedra angular na visão metafísica que considera o seguinte: na ordem do ser, partindo do exame das coisas existentes,

⁸ Na época de Tomás de Aquino, vigorou na então jovem universidade de Paris uma forma de exame crítico dos grandes temas do pensamento ocidental: a *quaestio disputata*. Uma *disputatio* versava sobre um assunto, e era sempre conduzida por algum mestre. As grandes idéias da filosofia eram examinadas por um procedimento dialético, em disputa acadêmica. Apresentava-se uma tese, as objeções e contra-objeções à mesma, em uma verdadeira dissecação das premissas e de suas contraditórias, até chegar-se a uma conclusão. Toda a *Suma Teológica* tem a estrutura de *disputatio*.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De bono*, a. 6, ad. 6-9.

¹⁰ “Dá-se o nome de ‘perfeito’ àquilo a que, no tocante à sua perfeição, não falta nada” — TOMÁS DE AQUINO, *Suma Theol.*, I, q 5, a. 5, resp.

¹¹ ALMARZA MEÑICA, Juan. “El bien. Artículo 6”. In: *Santo Tomás de Aquino, Opúsculos y cuestiones selectas, Tomo I*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 2001, p. 391-392.

ou seja, dos entes em sua mescla de ato e potência (atualidade e possibilidades), é necessário chegar a um sumo ser subsistente (*ipsius esse subsistens*), e não ao nada absoluto, que não teria potência para gerar absolutamente nada. Se, por desventura, na ordem do ser se interpusesse o nada absoluto, nada poderia estar exercendo o seu ato de existir no momento em que estas linhas são escritas, ou quando o leitor as estiver lendo. A ordem do ser não admite ruptura absoluta¹², mas apenas o não-ser relativo nos entes naturais, os quais são mescla de ato e potência, matéria e forma, substância e acidentes, e por isso têm movimento do não-ser ao ser (geração) e do ser ao não-ser (corrupção). Assim, da existência de um Ser incorruptível, princípio extrínseco de todas as coisas existentes, e mantenedor delas na ordem do ser, advêm todas as possibilidades de geração e corrupção neste universo. Do Ato Puro (Deus) sem mescla de potência, plenitude de ser absolutamente simples, *participam* os entes, em diferentes graus. A idéia de ente por participação pode tornar-se clara por intermédio de uma analogia com o sol. Os planetas do nosso sistema solar participam do calor do sol; elimine-se a causa do calor no sistema (o sol) e eliminar-se-ão os seus efeitos. Isto porque, lembra-nos Santo Tomás, o que esquenta não é o calor, mas uma coisa quente em ato¹³ que produz o calor, um ente específico no seu simples ato de existir. Ressalte-se que o Bem Supremo se distingue de todas as naturezas, pois as transcende absolutamente. Ele não é elas, e elas não são Ele, mas *dependem* Dele para ser, assim como o calor nos planetas depende do sol para existir.

De uma forma bastante distinta da tradição da filosofia moderna — cuja semente está no nominalismo de Guilherme de Ockham (século XIV); o broto, na dúvida metódica de Descartes (século XVI); e os frutos, nos relativismos e reducionismos dos séculos XIX e XX (criticismo, positivismo, historicismo hegeliano, pessimismo, materialismo em suas diferentes formas, pragmatismo, ceticismo, existencialismo, filosofia analítica da linguagem, etc.) —, com Agostinho estamos em um horizonte que privilegia o ser sobre o pensar. As coisas não são apenas o que o homem pensa delas, mas o homem pensa algo delas, justamente, *porque são*. Nesta linha, a fonte de todo o pensar funda-se no ser, e não o contrário, porque restringir o ser ao pensar humano significa transformar o horizonte de realidades que condiciona o homem em um

¹² SANTOS, Mário Ferreira dos. *Filosofia Concreta*. São Paulo: Editora Logos, 1957, p. 29 e 31, nos trechos referentes às seguintes teses: 2 – “O nada absoluto, por ser impossível, nada pode” e 10 – “O nada absoluto nada pode produzir”.

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Unitate Intellectus*, 1, 35.

conjunto de espectros, de fantasmas da psique projetados sobre objetos e fatos, ou então fazer do discurso e da linguagem algo absolutamente apartado dos fenômenos. Se chove, e alguém pensa que faz sol, isto não altera o fato da chuva, no seu existir tempo-espacial, mesmo que as mais sofisticadas injunções lógicas pareçam mostrar o contrário. A propósito, só a verdade é passível de demonstração¹⁴ científica (de ser *mostrada*), e o divórcio entre a realidade e o pensamento, ou o enclausuramento daquela neste, adotado nas sofisticadas formas de filosofar nos últimos dois séculos, como assinala Alejandro Llano¹⁵, trouxe conseqüências éticas (relativismo, niilismo, imoralismo), sociológicas (totalitarismos de toda espécie) e religiosas (perda da fé, naturalismo e subjetivismo teológico).

Na extensa obra agostiniana, a indagação a respeito da existência do mal é recorrente. *Unde malum?* (De onde vem o mal?).¹⁶ Se a questão é mais simples de solucionar na consideração das coisas físicas, o caso complica-se quando se trata do ser humano, composto de matéria corporal e forma espiritual — e também por ser ele, como dirá Boécio (480-524), na clássica definição de *pessoa humana*, “uma substância individual de natureza racional”.¹⁷ O Agostinho convertido à fé católica jamais poderia afirmar que alguma pessoa fosse naturalmente má, sendo a dignidade do homem ser a semelhança do próprio Criador; portanto, se qualquer natureza fosse má em si mesma, isto implicaria

¹⁴ “A falsidade e o erro não estão nas coisas, que não são falsas em si mesmas, mas na inadequação entre as coisas e o entendimento humano” — TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, a 10, *resp.*

¹⁵ LLANO, Alejandro. *Gnosidologia Realista*. São Paulo: Instituto de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2004, p. 19.

¹⁶ Em um dos tratados filosóficos de Agostinho, por exemplo, Evódio, seu interlocutor, pergunta: “Deus pode ser o autor do mal?” O bispo de Hipona responde que, se ninguém padece injustamente, já que a Providência é justíssima — “pois negá-lo seria uma blasfêmia” —, segue-se que de nenhum modo Deus é o autor do mal de culpa, pois não pode ser culpado pelos pecados humanos, mas apenas autor do mal de pena, que é o castigo corretivo para os que pecam. Ver SANTO AGOSTINHO, *De Libero Arbitrio*, I, 1.

¹⁷ Algumas das definições boecianas serão retomadas na escolástica, como essa (inovadora) de *pessoa humana*, pinçada do pequeno *Livro sobre as duas naturezas e uma pessoa em Cristo*. Ver BOÉCIO, *De duabus naturis et una persona Chisti*, cap. 3. No Brasil, o professor Luiz Jean Lauand (USP) vem realizando um louvável trabalho de tradução e divulgação de obras fundamentais para a filosofia, como o *De Trinitate*, de Boécio, para Lauand “(...) um dos notáveis textos da história da cultura” — LAUAND, Jean. *Cultura e Educação na Idade Média — textos dos séculos V ao XIII* (trad. e org. de Luiz Jean Lauand). São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 75.

aceitar que em Deus existe um princípio mau, ou, como faziam os maniqueus, inventar outro princípio para as coisas por eles consideradas essencialmente más.¹⁸ Por outro lado, a existência inequívoca do mal e da maldade, o mistério da iniquidade (*mysterium iniquitatis*) que assola o mundo, trazia para o bispo de Hipona um problema, perante o qual era preciso encontrar resposta filosoficamente satisfatória. Diga-se, neste contexto, que o gênio filosófico de Agostinho não o resolveu por completo, mas lançou sementes que deram maravilhosos frutos na filosofia medieval. No caso do homem, a consideração sobre o mal se insere em uma antropologia que reconhece (e aceita) dois aspectos da natureza humana: a aptidão do intelecto para o conhecimento da verdade, e a tendência da vontade para o bem. Trata-se de aptidão e tendência *naturais*, e por elas o ser humano realiza as operações do entendimento e da vontade, cujos objetos são, respectivamente, a verdade e o bem. Além disso, o que não é uma natureza, naturalmente não existe; o não-ser é antinatural. Como se vê, o problema do bem e do mal é correlato ao da verdade, e este se refere à realidade do homem como ser cognoscente, capaz de compreender as conexões causais dos entes e, em suma, obter ciência. Mas o que é a verdade? Qual a sua relação com o homem?

O problema da verdade perpassa toda a história da filosofia, e já se delineia no século VI a.C, com Parmênides, que nos seus fragmentos conceitua a verdade como *alethéia*, desvelamento ou descobrimento da essência que se esconde sob aparência, sendo esta última objeto da *doxa*, a opinião dos homens, que alcança somente a exterioridade do mundo físico.¹⁹ Seria ocioso fazer aqui um sumário da evolução do conceito de verdade, dos antigos gregos até hoje, mas registre-se que Agostinho não ignora a idéia grega de desvelamento, nem o conceito de verdade para os hebreus (*emet*), que significa a *fidelidade*, o Deus fiel do Antigo Testamento, cumpridor de todas as promessas. O Doutor da Graça assume-os na perspectiva pessoal do Novo Testamento, no qual a verdade é o

¹⁸ Em uma das primeiras questões da *Suma Teológica*, Tomás de Aquino começa com um argumento semelhante ao raciocínio maniqueu (para depois refutá-lo): “Parece que Deus não existe, pois de dois contrários, se um é infinito – e afirma-se de Deus que é o bem infinito –, o outro automaticamente é excluído. Se Deus existe, portanto não haveria nenhum mal. Ora, como o mal se encontra no mundo, logo, parece que Deus não existe” — TOMÁS DE AQUINO, *Suma Theol.*, I, q. 2 a. 3. No mesmo artigo, ele desenvolve as famosas cinco vias, para provar a existência de uma causa primeira, boa e inteligente, e, respondendo à indagação acima, diz que a infinita bondade de Deus permite males para deles extrair o bem para as criaturas.

¹⁹ PARMÊNIDES, *Poema*, Fragmentos 1, v. 29-30; 2, v. 5-8; 3, v. 1.

próprio Verbo encarnado (Jesus dirá: “Eu sou o caminho, a *verdade* e a vida. Ninguém vai ao Pai senão por mim”, Jo. 14, 6). Contudo, mais do que assimilar aspectos da filosofia grega e da religião judaica sob a égide da Boa Nova cristã, Agostinho relaciona a questão do bem e do mal à da liberdade humana, já que os atos chamados *livres* acontecem por meio das duas potências da alma supramencionadas: o entendimento e a vontade. Na doutrina dos Santos Padres, considera-se que os pecados original, venial e mortal²⁰ corrompem essas potências, ambas implicadas no livre-arbítrio. Como conseqüência direta dos vícios, no entendimento aumenta a ignorância; e na vontade, a malícia. Eis, aqui, a perdição em vida para o homem: corromper-se naquilo que de mais elevado pode realizar, os chamados *atos próprios humanos*.²¹ Isto significa, literalmente, desumanizar-se, tornar-se semelhante aos brutos.

Está configurada assim a teoria de que o mal do pecado afeta a natureza humana nas suas operações mais excelentes, entender e querer, as quais distinguem o homem dos demais entes que têm em si o princípio do seu

²⁰ Para o *corpus christianorum*, que tem um dos seus vértices na doutrina de Santo Tomás, Doutor Comum da Igreja, a divisão entre pecado mortal e venial não é de gênero, mas de um análogo que se subdivide em diversos graus de perfeição. Assim, a razão perfeita de pecado — que é a recusa do fim último, Deus, numa conversão às criaturas e aversão ao Criador — é da espécie de pecado mortal; o venial é a recusa dos meios que conduzem ao fim último. Ver TOMÁS DE AQUINO, *Suma Theol.*, I^a-II^a, q. 88, a. 1, *ad.* 1. Já o Pecado Original é a disposição desordenada da natureza humana após a Queda do primeiro homem, e provém da ruptura da harmonia constitutiva da justiça original. Trata-se de uma desordem em relação à melhor disposição da natureza humana, que, privada de alguns bens naturais e dos sobrenaturais, pelo pecado de Adão, se tornou incapaz de, por si mesma, compreender e escolher os verdadeiros bens, o que só poderá fazer com o auxílio da Graça. Perdida a harmonia entre as várias potências da alma do homem, a sua vontade passa a tender aos bens comutáveis, e não mais a Deus, enquanto os apetites sensuais passam a não mais obedecer aos ditames da razão, transformando-se em um fim em si mesmos. Ver TOMÁS DE AQUINO, *Suma Theol.*, I^a-II^a, q. 82, *De originali peccato quantum ad suam essentiam*.

²¹ O ato *propriamente humano* é aquele que só o homem é capaz de realizar. Assim, o ato de se coçar, por exemplo, não é próprio do homem, pois outros animais podem coçar-se. Mas o ato *racional* e o ato *voluntário perfeito* podem ser praticados somente pelo homem, e por isso são próprios da natureza humana. O ato voluntário perfeito se dá quando o agente tem pleno conhecimento do fim pelo qual age, como o arquiteto que vê cada detalhe de sua obra no plano do conjunto. Esse tipo de conhecimento do fim pertence apenas à criatura racional. O ato voluntário imperfeito consiste na apreensão do fim pelo agente sem que este conheça a razão do fim e a proporção do ato em relação ao fim. Este conhecimento é típico dos animais irracionais, que agem pelo apetite dos sentidos e pelo instinto natural. Ver TOMÁS DE AQUINO, *Suma Theol.*, I^a-II^a, q. 6, *Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis*, a. 2.

movimento (*anima*).²² Os entes inanimados não têm em si o princípio do seu movimento, pois são necessariamente movidos por outros entes²³, e os animados irracionais agem movidos por instintos naturais e pelo apetite dos sentidos, sem nenhuma deliberação a respeito do acerto ou erro das ações que praticam. O homem, pela alma racional, é capaz de moderar ou dizer “não” ao apetite dos sentidos, e por isso é o único animal que, com fome, pode deliberadamente não comer; sem fome, empanturrar-se de comida; com sono, não dormir; com desejo, sublimá-lo ou reprimi-lo; etc.²⁴ Pela sua contínua valoração do mundo, o homem é apto a fazer a história (que é o *constructo* dos valores no decorrer do tempo), assim como é “capaz de Deus”, de acordo com Agostinho²⁵, sendo partícipe da Sua bondade. Um animal irracional, como o cachorro, tem as mesmas possibilidades de interação com o mundo hoje, no tempo dos Césares ou em qualquer outra época, pois carece em absoluto de historicidade, pela impotência para valorar de forma racional os entes, sendo a sua abertura para a compreensão do real incomensuravelmente menor que a do homem, cujo espírito, para Santo Agostinho, traz vestígios da Trindade pela luz eterna que nele resplandece e o torna capaz de realizar, com excelência, três coisas: entender, recordar e amar.²⁶ Na perspectiva agostiniana, é conseqüente deduzir que o animal irracional, embora participe da bondade da Criação, é ontologicamente *incapaz de Deus* — valor e realidade máximos na ordem do ser, portanto inapreensíveis para os entes sem potência intelectual.

Para se ter idéia da conexão, em Agostinho, entre bem e liberdade (e desta com a verdade), comecemos por lembrar que, se o homem não tivesse a vontade livre, mas agisse necessariamente por coação, não haveria ações boas ou más, pois que mérito poderia ter quem faz algo pela simples obrigação de

²² “A alma é o princípio de todas as operações do corpo” — ARISTÓTELES. *Sobre a alma*, II, 2, 413b, 10-13.

²³ Mover, aqui, significa a passagem de algo da potência ao ato, a *atualização de uma possibilidade*, o que nos entes inanimados não se dá por um princípio intrínseco, mas pela ação de outros entes. Por exemplo: a madeira, ente inanimado, não tem a potência para pôr fogo em si mesma, mas a tem para pegar fogo pela ação de outros entes.

²⁴ Ver FAITANIN, Paulo. “Felicidade: o prêmio das virtudes”. In: *Aquinate*, n.º.1, (2005), p. 92-108. Artigo disponível na Internet no site www.aquinate.net.

²⁵ SANTO AGOSTINHO, *De trinitate*, XIV, 8, 11.

²⁶ SANTO AGOSTINHO, *De trinitate*, X, 6, 8.

fazê-lo?²⁷ Que demérito poderia ter quem deixa de praticar um ato porque, necessariamente, não pode praticá-lo? Agostinho teve o grande vislumbre de fixar claramente que a liberdade se dá, apenas, na escolha amorosa do bem.²⁸ Assim, “a verdadeira liberdade não consiste em fazer o que se tem vontade, mas fazer *o que se deve porque se tem vontade*”.²⁹ Nesta breve sentença está proposta a tese de que a liberdade decorre da *eleição do bem*³⁰ apreendido pelo intelecto e querido pela vontade, pois de tal sentença se conclui, entre outras coisas, o seguinte: a lei só poderá ser considerada uma coação da liberdade para quem não consiga ver nela a sua bondade intrínseca. Daí o bispo de Hipona dizer que “uma coisa é estar na lei, e outra sob a lei. Quem está na lei é livre nela. Quem está sob a lei é escravo por ela”.³¹ Trata-se de uma variação agostiniana da máxima paulina de que “a caridade é o pleno cumprimento da lei” (Rom., 13, 10), pois somente o ato próprio do amor — ou seja, a caridade — se dá com máxima liberdade. Todas as ações humanas levadas a termo sem a *caritas* representam, em algum grau, a escravização do sujeito no objeto da sua vontade, enquanto a caridade é a plena abertura do sujeito ao objeto, único ato libérrimo que um ser humano pode realizar. Mas para acontecer a ação caridosa é preciso, antes de tudo, que o homem compreenda os entes com os quais se relaciona, a partir das potências de sua alma: os objetos exteriores são

²⁷ Por isso Santo Tomás afirma que ninguém pode ser castigado ou premiado por aquilo que não possa fazer ou deixar de fazer. Ver TOMÁS DE AQUINO, *De libero arbitrio*, a. 1, *sed contra* 6.

²⁸ Agostinho distingue entre livre-arbítrio e liberdade. O primeiro é a faculdade de escolha com a qual nascem todos os homens. “É preciso, pois, reconhecer que temos um livre-arbítrio para fazer o mal e o bem” — SANTO AGOSTINHO, *De correptione et gratia*, 1, 2. Já a liberdade é o amor do bem, ou o estado da vontade orientada para os bens, e, dentre todos, o bem máximo que é Deus. “[Em Agostinho] Quanto mais a liberdade se firma em Deus, menos fica sujeita às vicissitudes do livre-arbítrio” — SESBOÛÉ, Bernard SJ. *História dos dogmas – o homem e sua salvação*, Tomo II. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 267-258. “La *libertas* significa para San Agustín aquel aspecto virginal y poderoso de la voluntad humana salida de las manos del Creador con un saudable equilibrio de sus fuerzas. (...) Entonces [el hombre] gozaba del privilegio del *posse non peccare*, la facultad de no pecar” — CAPANAGA, Pde. Vitorino. “Introducción general”. In: SAN AGUSTÍN, *Obras Filosóficas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1951, Tomo I, p. 70.

²⁹ SANTO AGOSTINHO, *Sermo* CCCXLIV, 4.

³⁰ E não da escolha entre bem e mal.

³¹ SANTO AGOSTINHO, *Enarrationes in psalmis*, 1, 2.

apreendidos pelos sentidos externos, destes passam aos sentidos internos³², dos internos à razão, e a razão julga-os relacionados ao mundo inteligível (com suas formas), e do mundo inteligível passa-se à consideração das verdades eternas e imutáveis, ou seja, Deus.³³ Nesse horizonte assenta-se a radical conexão entre a liberdade e o bem: o ser humano é livre *somente quando escolhe o bem*, identificado com a verdade. Assim o afirma Cristo: “Conhecereis a verdade, e a verdade vos tornará *livres*” (Jo. 8, 32). Quando alguém elege o erro — e nisto reside, formalmente, o pecado³⁴ —, optando por um bem menor em detrimento de um mais excelente, está exercitando a faculdade do livre-arbítrio, de escolha. Pelo mau uso desta (que é boa em si mesma), o homem é capaz de escravizar-se, viciar-se, corromper a sua natureza intelectual e volitiva. Assim diz Jesus no mesmo Evangelho de São João: “Quem comete um pecado é *escravo* do pecado” (Jo. 8, 34).

Santo Agostinho não tratou exaustivamente o tema da verdade em sua obra filosófica. Em diferentes livros, ele faz uma identificação direta da verdade com a essência divina, o Sumo Ser. E conclui, à maneira clássica, que tudo o que é, é verdadeiro³⁵, e sendo verdadeiro, ou portador de uma verdade, é bom em si mesmo. Em termos simples: *ser* é bom, e é vero. Trata-se de uma evidência tão arrebatadora para Agostinho, que talvez por isso ele não tenha problematizado a verdade³⁶ como fizeram outros autores cristãos, entre os

³² O sentido interno, para Agostinho, é o moderador e juiz dos cinco sentidos, pois lhes informa a respeito de suas operações próprias. Assim, a vista vê, mas não sabe que vê, pois este papel é do sentido interior (ver SANTO AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, 4, 10), que os escolásticos, mais tarde, subdividirão em quatro: senso comum, fantasia ou imaginação, memória e cogitativa, cabendo a esta última o papel de elaborar as imagens fornecidas pelos sentidos e fornecê-las à razão.

³³ SEIJAS, Pde. Evaristo. “Del Libre Albedrío. Introducción”. In: SAN AGUSTÍN, *Obras Filosóficas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1947, Tomo III, p. 243.

³⁴ Santo Tomás afirma que o pecado do mal moral só pode ser voluntário, ou seja, praticado a partir do apetite racional que é a vontade. Ver TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra os Gentios*, III, 10, 6.

³⁵ “A verdade me parece que é o que é” — SANTO AGOSTINHO, *Soliloquia*, II, 5.

³⁶ De acordo com Agostinho, os acadêmicos contra quem ele escreveu sustentavam que o homem é *incapaz de verdade*, pois diziam que os sentidos representavam uma fonte de erros para a razão. “Naquele tempo [antes da conversão] veio-me à mente o pensamento de que os filósofos a quem chamam de acadêmicos tinham sido os mais prudentes, por sustentar que se deve duvidar de tudo, chegando à conclusão de que o homem não é capaz de nenhuma verdade” — SANTO AGOSTINHO, *Confessionum*, X, 19. A idéia de *busca da verdade* é muito importante na obra do bispo de Hipona, verdade que ele encontrará na interioridade da alma

quais se podem citar Santo Anselmo e Santo Tomás — cada um deles com o seu *De Veritate*. Nos *Solilóquios* (que são um diálogo de Agostinho com a Razão), o Doutor da Graça dedica algumas páginas ao tema da verdade. E, conforme acentua Victorino Capanaga³⁷, mesmo tendo o platonismo subministrado a Agostinho certas fórmulas, o ímpeto e a chama afetiva que afloram desse e de outros escritos do bispo de Hipona não são de um simples intelectual, nem de um professor de retórica, mas de um apaixonado convertido inteiramente a Deus, e em busca da Sua verdade. São páginas do amante da sabedoria que encarna uma máxima expressada por ele mesmo, em outro livro: “O grande orador se ouve com prazer; o sábio, com proveito”.³⁸ Pois bem, quem escreve esses proveitosos *Solilóquios* para leitores de todos os tempos é o orante Agostinho, “pecador arrependido, cristão com a alma purificada pelos açoites da contrição, pelo sentimento de culpa³⁹, de ofensa a Deus e de necessidade da

humana, e não nas exterioridades captadas pelos sentidos. Santo Tomás destaca que, de fato, a verdade não está nos sentidos como se estes a *conhecessem*, mas está neles — sim! — na medida em que captam *verdadeiramente* o objeto sensível. “Com respeito às propriedades do sensível, os sentidos não têm um falso conhecimento, a não ser acidentalmente, por uma indisposição do órgão que não capta em toda a dimensão o objeto sensível”. (Ver TOMÁS DE AQUINO, *Suma Theol.*, I, q. 17 a. 2, *resp.*). Em outras partes de sua obra, Santo Tomás dirá que os sentidos *não erram* em relação ao seu objeto próprio.

³⁷ CAPANAGA, Pde. Victorino. In: *SAN AGUSTÍN, Obras Filosóficas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1947, Tomo I, p. 492.

³⁸ SANTO AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana*, IV, 5, 8.

³⁹ Execrada pela cultura contemporânea, considerada a raiz de traumas de ordem psíquica (ou como decorrência de uma pressão das estruturas sociais sobre o indivíduo, supostamente coagido na liberdade de dar vazão a seus desejos), a culpa está presente em todas as grandes culturas humanas. No helenismo, por exemplo, indica a *consciência objetiva de uma falha*, e também a perturbação da ordem existente, que deve ser restabelecida pelo sofrimento expiador. Ver *LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 167. O que são as tragédias gregas, como o *Édipo Rei*, senão isto? O chamado *sentimento de culpa* nasce da consciência efetiva da responsabilidade humana. A culpa não é uma atitude adolescente originária da fraqueza de um ser incapaz de reagir às pressões do meio social, mas o signo da personalidade madura: saber identificar *como e quando agiu mal*, e suportar o quinhão que lhe cabe. No horizonte humano, a eliminação da culpa representa a radical perda do senso de proporções da realidade. Triste é observar alguém cometer uma barbaridade e, para se desculpar, justificar-se das maneiras mais irracionais ou torpes! Naquilo que se poderia chamar de *patologia da desculpa*, que o nosso tempo alimenta formidavelmente, não raro se encontra o que a tradição cristã chama de *soberba*, causa de tantos males — sobretudo quando a desculpa de uma pessoa pela má ação praticada vem acompanhada da *acusação da culpa alheia*. Um ambiente cultural como o da modernidade é

Graça, o que jamais poderia manifestar-se no espírito de um neoplatônico e, muito menos, de um grego”.⁴⁰ É esse suplicante religioso que, discernindo entre o verdadeiro e o verossímil, chega à conclusão de que a verdade é imortal⁴¹ e pressupõe uma consciência absoluta e eterna — que não é a humana, mas a de Deus. Para Agostinho, a verdade *é o que é*, independentemente de quaisquer subjetivismos, porque, antes de o homem pensar, estão postas as coisas diante dele, *não como ele quer, mas como elas são*. “Esse objetivismo ontológico reclama um reino inteligível e exemplar. Assim, a verdade que se chama lógica tem os seus fundamentos ontológicos e teológicos”.⁴² Encontra-se, nesta humilde aceitação agostiniana de que existem coisas além e independentes da mente humana, o gérmen do famoso conceito tomista de verdade como *adequação*, ou seja: conformação do intelecto às coisas como elas são (*adequatio intellectus rei*).⁴³

Abra-se aqui um parêntese para dizer que esse conceito de verdade escapa à crítica feita por Heidegger, em um famoso parágrafo de *Ser e Tempo* (tida por alguns como implacável), de que a verdade não é a *certeza* buscada pela metafísica na adequação do juízo à coisa, mas a *revelação do ser* pela livre manifestação prévia da coisa mesma.⁴⁴ Santo Tomás, no distante século XIII, já contrapunha a certeza das ciências especulativas — que, de fato, podem falhar — à certeza fundada na infalível luz da ciência divina⁴⁵, esta sim, reveladora do Ser (que é Deus). Além do mais, essa *manifestação prévia* da crítica heideggeriana encontra uma expressão mais simples e eficiente no *ato de ser* de Tomás de

propício para alçar ao Olimpo frases como a mais famosa de Jean-Paul Sartre, na peça *Entre quatro paredes*: “O inferno são os outros”. Leia-se: “Os meus problemas não são minha culpa”. Eliminada a culpa, não há possibilidade de arrependimento, a que só um espírito ciente dos seus erros pode chegar. Sem culpa, sem arrependimento e sem perdão, cai-se numa *ética da acusação* contra a qual Cristo é veemente: “Hipócrita! Tira a trave do teu olho, e então verás bem para tirar a trave no olho do teu irmão” (Mt 7, 5).

⁴⁰ CAPANAGA, Pde. Victorino, *op. cit.*, p. 492.

⁴¹ “Se a verdade percesse, não seria verdadeiro que ela pereceu?” — SANTO AGOSTINHO, *Soliloquia*, II, 3.

⁴² CAPANAGA, Pde. Victorino, *op. cit.*, 611.

⁴³ “Todo conhecimento se cumpre com a assimilação, pelo cognoscente, da coisa conhecida. Essa assimilação é a causa do conhecimento, como a vista conhece a cor ao acomodar-se à espécie da cor. A primeira comparação do ser com o entendimento consiste em que o ser se corresponde com o entendimento. Tal correspondência se chama adequação do entendimento à coisa. Nisto consiste formalmente a razão de *verdadeiro*.” — TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, a. 1, *resp.*

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin, *Ser e tempo*, § 44.

⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Theol.*, I, q. 1, a. 5, *resp.*

Aquino, naquilo que as coisas dão de si, tão-somente, pelo *ato de existir*.⁴⁶ Séculos antes de a fenomenologia heideggeriana colocar o problema da verdade nesses termos, o mesmo já recebera uma solução harmoniosa. Advirta-se que, ao encontrar a *razão de verdadeiro* (a *ratio veri*), Santo Tomás distinguiu três perspectivas para definir a verdade: uma, que parte dos entes e precede a *ratio veri*, que é o *ato de ser* dos entes; outra, que é a *adequação* do intelecto às coisas, na qual consiste propriamente a razão de verdadeiro; e uma terceira, a do *efeito consequente* da verdade no entendimento, em que o ente se manifesta.⁴⁷ Portanto, “a denúncia que Heidegger fez da mudança do lugar da verdade, desde Platão até ele próprio, é gratuita. Em Tomás de Aquino, não existe o que Heidegger chamou de *o esquecimento do Ser*”⁴⁸, nem a verdade pode ser a mera entidade do real”.⁴⁹ Como atesta Emmanuel Carneiro Leão, segundo Heidegger, “se para toda a tradição metafísica do Ocidente a verdade é predicativa, é um processo de conformidade, de conveniência e adequação, que se desenvolve originariamente no juízo, entre o conhecimento e o ente, a condição de sua possibilidade cifra-se numa manifestação de ser do ente”.⁵⁰ Ora, ao afirmar que o ente e o verdadeiro são convertíveis, mas que o ente está primariamente nas coisas e a verdade, no entendimento⁵¹, Santo Tomás já indicava que a verdade está tanto nas coisas como no entendimento, e por isso todo ente é verdadeiro e todo verdadeiro, ente — na perspectiva do *ato de ser*. Na metafísica tomista, devedora de Agostinho pela assimilação de várias premissas do bispo de

⁴⁶ “Se tivermos que caracterizar numa palavra a filosofia de Santo Tomás, podemos dizer que, para ele, o objeto do discurso metafísico é recolher através do pensamento aquilo que as coisas dizem *pelo simples fato de existir* (grifo nosso)” — RASSAM, Joseph. *Tomás de Aquino*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 18.

⁴⁷ LOBATO, Abelardo, O. P. “De la verdad. Artículo 1”. In: *Santo Tomás de Aquino, Opúsculos y cuestiones selectas*, Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2001, p. 208.

⁴⁸ Em Heidegger, a metafísica é definida como *ontologia que pensa o ente como ente*, mas à luz do Ser, e só consegue ter sucesso no seu pensar na medida em que o Ser se aclarou. Assim, para o filósofo alemão, embora a metafísica sobreviva da evidência do Ser (a partir do ente), ela está esquecida dele e não lhe presta atenção; por isso, não pode desocultá-lo em si e por si mesmo. Para Heidegger, toda a tradição metafísica, a partir de Platão até ele, caiu no “esquecimento do Ser” (*Seinsvergessenheit*).

⁴⁹ LOBATO, Abelardo, O. P., *op. cit.*, p. 209.

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica* (apres. e trad. de Emmanuel Carneiro Leão). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 16.

⁵¹ Ver TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, I, a. 1 e 2.

Hipona, não há mesmo esse esquecimento do Ser⁵², e o próprio Deus não é outra coisa senão *A to Puro* (de ser!), tanto na ordem do existente quanto na ordem do inteligível.⁵³ Com simplicidade, Tomás de Aquino aponta para o fato de que, se não existisse a inteligência do homem, ainda assim haveria a realidade, pois de um lado há as coisas, e de outro, o entendimento que afirma ou nega algo acerca delas, e por isto a “verdade na alma humana provém da existência das coisas”.⁵⁴

De tudo o que se expôs até aqui, depreende-se que os males decorrem das seguintes realidades: o *mal físico*, da corrupção dos princípios de operação de bens naturais nos corpos; o *mal espiritual*, da corrupção das operações mais excelentes que o entendimento e a vontade podem realizar: compreender a verdade e querer o bem, sendo isto, nada menos, o que distingue o homem no reino animal⁵⁵; e o *mal moral*, da consciente escolha de bens menores e particulares, em detrimento de bens maiores e universais. Esses males *não possuem ser*, mas parasitam os entes que corrompem, como privações de bens naturais que são. Tudo isso está subentendido neste *A Natureza do Bem*,

⁵² Johannes B. Lotz, ex-aluno de Heidegger e grande conhecedor da obra do mestre, em trabalho publicado em 1974, por ocasião setingentésimo aniversário de morte de Santo Tomás, apresentou um trabalho cujo tema era *O Ser em Tomás de Aquino e em Heidegger*, sendo o seu objetivo “demonstrar, com o recurso a novos enfoques, que pelo menos Tomás de Aquino não pode ser incluído no esquecimento do Ser que, segundo Heidegger, caracteriza o pensamento ocidental”. Lotz vai além e diz que Santo Tomás levou mais longe do que Heidegger o desenvolvimento do Ser, enquanto o alemão, no que diz respeito às profundezas mais íntimas do Ser, “não superou o esquecimento do Ser”. Ver LOTZ, Johannes B. *Martin Heidegger e São Tomás de Aquino*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p.10. e 53-80.

⁵³ Ver TOMÁS DE AQUINO, *Suma Theol.*, I, q. 14, a. 2, ad. 3.

⁵⁴ — TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, I, a 2. ad 3.

⁵⁵ Daí fazer todo o sentido dizer que o homem se *brutaliza*, quando age sem a razão, pois deixa de lado, por causa das paixões, o que o diferencia dos brutos. Toda a pedagogia cristã se desenvolverá no sentido de que o homem supere as paixões e se torne o melhor possível, a partir das potências que já estão inscritas no seu ser, e dentre todas, a capacidade de amar. Esta é também a lição do famoso livro VII da *República* de Platão: sem a força propulsora do amor (Eros), não se sai da caverna, e a descoberta amorosa da verdade leva o homem a depois retornar à caverna e instruir os seus semelhantes que ali permanecem, nas trevas, ainda que, de acordo com Platão, sob o risco de ser maltratado, desprezado, traído e morto por eles — pois a verdade é, também, um signo de divisão. Por isso, a partilha da verdade é um *ato de amor*; plenitude do homem, tarefa que exige coragem e força para o ser humano buscar a perfeição para qual é, particularmente, vocacionado. O ensinamento de Jesus a esse respeito é claro: “Sede perfeitos como o Pai, que está no céu” (Mt, 5, 5).

opúsculo que, como já se disse, não esgota o tema, e nem parece ter sido esta a intenção de Agostinho, se se considerarem os objetivos apologéticos do mesmo, redigido no calor de uma querela, entre tantas, que travou contra os maniqueus. A propósito, grande parte da obra do bispo de Hipona é uma perseverante luta contra os erros e busca pela verdade — para ele, evidentíssima pelo simples fato de as coisas *serem*. Assim, se o pecado é sempre um ato contra a *natura* (em si boa), e, no caso do homem, representa a privação dos bens extraordinários que lhe configuram a existência e fazem dele um ser espiritualmente *aberto ao todo da realidade*, decerto será “preferível a tristeza de quem sofre uma iniquidade à alegria de quem a comete”.⁵⁶ Quem partir das mesmas premissas, será levado a semelhante conclusão: se *ser* é bom, e se o pecado é o vício que corrompe a bondade de *ser humano*, então será melhor para o homem sofrer uma injustiça do que praticá-la, porque, no primeiro caso, não são pervertidos o seu entender e querer, mas no segundo, sim, e o pior de tudo: *voluntariamente*. Por esta razão, observa Agostinho que todos os pecados são o caminho para o nada⁵⁷, transição do ser para o não-ser, além de uma oposição ao permanente e adesão ao mutável.⁵⁸

Outra conclusão dessas premissas é a seguinte: o homem é o único animal capaz de se corromper *porque quer*⁵⁹ ou, melhor dizendo, por meio dos seus próprios atos livres. Um cão jamais poderá não ser canino, não agir caninamente, nem um gato, abrir mão de ser felino, mas o ser humano, este sim, pode tornar-se *desumano*, privar-se de ser o que é, na medida em que corrompa, pelos vícios, as capacidades distintivas da sua alta dignidade de *pessoa*. Não é outro o sentido da célebre máxima do poeta grego Píndaro, que atravessou os séculos e chegou até nós com o frescor das verdades perenes: “Homem, torna-te o que tu és!”. É a corrupção da natureza pelos vícios, a que o cristianismo deu o nome de *pecado*, o fator de impedimento para o homem tornar-se um ser *plenamente* humano.

⁵⁶ SANTO AGOSTINHO, *Enarrationes in psalmis*, 56, 14.

⁵⁷ SANTO AGOSTINHO, *De moribus manicheorum*, 6, 8.

⁵⁸ “O homem se aparta das coisas divinas e permanentes para entregar-se às mutáveis e incertas, pois, não obstante aquelas se acharem perfeitamente hierarquizadas e constituírem uma ordem típica de beleza, é próprio de um ânimo perverso e desordenado fazer-se escravo” — SANTO AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, I, 16, 35.

⁵⁹ Ver SANTO AGOSTINHO, *De Natura Boni*, 7.

Mani e o maniqueísmo

Ao redigir *A Natureza do Bem* (por volta do ano de 400), quando tinha quarenta e cinco anos, Agostinho o fez com o propósito de refutar a ontologia do mal propugnada pelos discípulos de Mani (216-272), filho de persas nascido na Babilônia, condenado à morte depois de uma vida de errância e pregações, como autoproclamado “mensageiro do Deus da verdade”. Nos escritos de Mani, o gnosticismo⁶⁰, com o seu horror à matéria, se mesclava com elementos cristãos. Mani, nome adotado pelo próprio por significar *espírito luminoso*, escreveu no idioma siríaco a maior parte de suas obras. Entre esses escritos, estão: *Livro dos mistérios*, *Livro dos gigantes*, *Livro dos preceitos*, *O sol da certeza* e a *Carta do Fundamento*, *Tesouro da Vida* — estes dois últimos, atacados severamente por Santo Agostinho em seu *De Natura Boni*. Diga-se, a propósito, que uma das fontes mais importantes para o conhecimento dos escritos dos maniqueus é o próprio Agostinho, que cita muitos trechos deles, literalmente.

Na mitologia maniqueia, os reinos da luz e das trevas se enfrentam de forma dramática. Existentes desde a eternidade como princípios opostos — tendo por um lado Deus, princípio espiritual e de luz, e de outro Satanás, príncipe das trevas e senhor do reino material —, esses reinos existiam sem uma divisão de fronteiras, embora jamais se comunicassem. Deus vivia em seu palácio luminoso, com cinco membros incorpóreos e espirituais: saber, inteligência, discricção, doçura e sentimento. O reino de Satanás também tinha lá os seus poderes: trevas, barro, ventos de tempestade, fogo de corrupção e fumaça escura. “Um dia, Satanás descobriu o reino superior e, por inveja, quis

⁶⁰ O gnosticismo tem antecedentes anteriores ao cristianismo, mas o seu desenvolvimento pleno se realiza entre os séculos II e III da era cristã. Dada a disparidade de suas teses, não chega a formar um sistema filosófico ou religioso, mas uma colcha de retalhos de elementos orientais, gregos, judaicos e cristãos. Em razão do seu sincretismo, o gnosticismo não se consolidou como escola, e sim como um conjunto de seitas distintas por culto e doutrina (ver *LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico*, *op. cit.*, p.124). O elemento central e comum a todos esses grupos é o dualismo entre o mundo espiritual e o corporal, o primeiro deles bom e identificado com a transcendência espiritual absoluta de Deus; o segundo, tido como mau, e associado à matéria. Para os gnósticos, eis o terrível drama para o homem: ser composto de um elemento mau (o corpo) e de outro bom (a alma). Entre os gnosticismos pré-maniqueus, destacam-se: a *gnose samaritana*, cuja origem se atribui a Simão, o Mago (século I); a *gnose siríaca*, a Saturnilo (século II); a *gnose alexandrina*, a partir de Basílides (século II). Ver FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía*, Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1960, p. 96-108.

invadi-lo. Então mobilizou os cinco poderes que brotam da terra tenebrosa, os quais atacaram de surpresa o reino de luz, ‘admirável e refulgente’, fazendo um ruído tão espantoso que o rei da luz se aterrorizou e, para rechaçar o ataque, não quis empregar os seus cinco poderes ‘feitos de tranqüilidade e paz’, mas plasmou a *mãe da vida*. Esta, por sua vez, criou o primeiro homem, Ormuz, que se preparou para a luta encorajando-se com os cinco poderes da terra luminosa: vento ligeiro, ar suave, luz, água e fogo. Contudo, não pôde vencer os inimigos, mas caiu em seu poder e eles o devoraram. Assim, os cinco elementos puros e luminosos submergiram na matéria, e as partículas de luz foram mescladas com as trevas”.⁶¹ Daí se segue que o Deus da luz decide prosseguir a luta, a fim de resgatar os elementos luminosos presos na matéria tenebrosa. Para ocultá-los, o príncipe das trevas criou Adão e Eva, a fim de propagar as partes de luz mescladas com a matéria. Então se seguem fábulas de uma extraordinária imaginação, como a criação, pelo deus da luz, de um *espírito vivente* encarregado de libertar os elementos luminosos e espirituais devorados pelos demônios. Nesse universo não existe apenas um Jesus, mas dois: o passível, que consiste na parte de luz mesclada com a matéria, e o impassível, que são as partes de luz não mescladas. Este último teria descido ao mundo para ensinar aos homens a existência dos dois reinos, mas os homens não entenderam sua doutrina. E adivinhe-se quem, então, Jesus envia para ensinar as coisas necessárias à libertação dos seres humanos: ninguém menos que o próprio Mani!⁶² Este, ciente do seu “dever”, ensina à humanidade que a redenção consiste justamente em se desprender da matéria.

Além de representar uma verdadeira contradição em relação a pontos fundamentais da fé cristã, da qual a Igreja é depositária, essas histórias em que os maniqueus acreditavam vinham entremeadas de teses inconsistentes, do ponto de vista filosófico, acerca da natureza do bem e do mal. Neste pequeno opúsculo que o leitor tem em mãos, e também em inúmeras outras obras, reside um dos méritos do grande mestre espiritual que foi Santo Agostinho, cuja influência atravessou séculos: mostrar que a fé não pode ser contrária à razão, embora lhe seja superior em dignidade, motivo pelo qual é melhor crer em uma

⁶¹ FRAILE, Guilherme, *op. cit.*, p. 111.

⁶² Observe-se aqui a extraordinária situação na qual se coloca Mani: considerar-se um mestre mais capaz que o próprio Jesus, de cuja “incompetência” pedagógica teria resultado o envio dele, Mani (como suposto Paráclito), com a incumbência de explicar uma doutrina que Jesus, por razões insondáveis, embora fosse um ser divino, não teve condições de tornar inteligível aos homens, mas que ele sim, o sapientíssimo Mani, seria capaz de fazê-lo.

verdade — e, dentre todas, na verdade máxima na ordem do ser, Deus — do que elaborar racionalmente teses errôneas a respeito dos entes. Esse *crer* está distante de ser um puro fideísmo, porque se assenta em verdades reconhecidas pelo intelecto humano, a partir dos primeiros princípios da demonstração. Tal é o espírito da famosa máxima agostiniana *credo ut intelligam* (creio para saber): considerar as verdades metafísicas que a razão pode alcançar como preâmbulos da fé, que os medievais, mais tarde, tornarão conhecidos exatamente como *preambula fidei*, pelo simples fato de que a fé e a razão não podem repugnar uma à outra. “Com os *preambula* não se deseja demonstrar a origem divina da Revelação, mas permitir que os conteúdos expressos nos artigos de fé sejam inteligíveis”.⁶³ E é por identificar na doutrina dos maniqueus crenças que repugnavam à razão, que o bispo de Hipona adota, em trechos deste *A Natureza do Bem*, um tom inflamado, ao mostrar a total insustentabilidade racional das teses desses grupos gnósticos, dos quais um dia ele fez parte, antes da sua conversão. Diz Santo Agostinho: “Tão grande é o seu erro, o seu delírio e, mais propriamente, a sua loucura, que não vêem que no que chamam a natureza do sumo mal eles mesmos supõem, concomitantemente, muitos bens, a saber: a vida, o poder, a saúde, a memória, a inteligência, a temperança, a força, a riqueza, o sentimento, a luz, a suavidade, a medida, o número, a paz, o modo, a espécie, a ordem; e, ao contrário, no que chamam sumo bem supõem numerosos males: a morte, a doença, o esquecimento, a loucura, a perturbação, a impotência, a pobreza, a insipiência, a cegueira, a dor, a iniquidade, a desonra, a guerra, a destemperança, a deformidade, a perversidade”.⁶⁴

Como movimento, o maniqueísmo ficou no tempo, mas a *atitude maniqueísta* está viva nos dias atuais, e se encontra em várias correntes da filosofia, da política e da ciência contemporâneas — quando estas se mostram incapazes de matizar a realidade e enxergam contradições e falsos problemas em algumas questões já resolvidas, satisfatoriamente, no passado. Em uma cultura como a nossa, flagrantemente voltada para a consagração do *aqui e agora*, para a busca contínua da originalidade novidadeira — e isto se observa, com maior facilidade, em algumas vertentes da arte pós-moderna, com os seus intermináveis experimentalismos conceituais, que buscam sempre o “novo” —, é bastante conseqüente esse olhar preconceituoso para o passado, extensivo a tudo o que possa vir com os seguintes carimbos: *conservador*, *dogmático*, *castrador da liberdade artística*, etc. Hoje, por exemplo, quando um intelectual fala em tom

⁶³ *Dicionário Teológico Enciclopédico*, op. cit., p. 604.

⁶⁴ SANTO AGOSTINHO, *De Natura Boni*, cap. 41.

pejorativo dos dogmas⁶⁵ da Igreja Católica, referindo-se a eles como se fossem um signo do puro *non sense*, algo criado por crentes fanáticos, ignora que esses dogmas são, exatamente, o contrário de uma arbitrariedade irracional: nasceram de profundas discussões, do debate entre posições contrárias, e deram uma extraordinária contribuição para a história da filosofia no Ocidente, que é deles devedora em muitos conceitos. Embora nasçam de afirmações que pertencem ao âmbito das chamadas *verdades de fé*, os dogmas são fruto de um labor, eminentemente, racional. Um modelo de maniqueísmo como *atitude* é observável no discurso de quem imagina que dogma e pensamento filosófico são autoexcludentes, ou ainda que fé e a razão sejam antagônicas, como se ambas não tivessem como objeto outra coisa senão a verdade dos conteúdos que portam e dos fins aos quais se dirigem — verdade *crível*, no caso da fé, e *passível de ser conhecida*, no caso da razão. A direção da fé e da razão não é outra senão a verdade, e não o erro. Ninguém constrói um teorema, elabora uma tese, cria um conceito, um sistema, com o objetivo de mostrar que os mesmos estão errados, não se sustentam. E até quem afirma que a verdade não existe, crê estar dizendo algo verdadeiro, e cai em flagrante contradição, porque se a verdade não existe, mas é verdadeiro que ela não existe, logo, a verdade existe. Também ninguém acredita em uma coisa que suponha falsa, pois isto é, justamente, a descrença nessa coisa.

A partir de conceitos assim, quase prosaicos na sua assombrosa simplicidade, alguns deles assimilados da paidéia grega, o cristianismo construiu pilares filosóficos e morais de que nos valemos até hoje, mesmo quando para negá-los. Assim, por exemplo, da simples noção de que, quando pensamos em Deus, em geral nos referimos a um ser perfeitíssimo, acima do qual não poderia haver outro, Anselmo de Aosta (1033-1109) criou um argumento que deu pano para manga durante quase mil anos na filosofia ocidental: Deus é um ser tão perfeito que não pode — sequer — ser pensado como inexistente. Quando afirmamos “Deus”, pensando no ser perfeitíssimo (*ens perfectissimum*), não podemos pensá-lo como não-existente pelo fato de que, se o fizermos, não é nele que pensamos, mas em outro, imperfeito, pois a inexistência seria uma

⁶⁵ “O dogma hoje tem má-fama. O termo e, mais ainda, o adjetivo ‘dogmático’ são empregados correntemente em nossa cultura para fustigar uma atitude ideológica intransigente, que recusa o debate quanto à realidade dos fatos, quando não serve para designar regiões tão abstratas do saber que já não interessam mais a ninguém” — SESBOÛÉ, Bernard SJ. *História dos dogmas – o Deus da salvação*, Tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 18-19.

imperfeição e não caberia ao ser perfeitíssimo. Esta página pode ser pensada como não-existente, em razão da sua contingência, pois ela pode ser ou não ser (o leitor pode inclusive, em um repentino acesso de fúria, tocar fogo nela, transformá-la em cinzas, destruir a sua natureza de *página deste livro*), mas o ser perfeitíssimo e necessário⁶⁶ não pode ser pensado como inexistente, pois neste caso não seria perfeitíssimo e, muito menos, ser.⁶⁷ Decorre daí que, para Santo Anselmo, Deus não pode ser existente *apenas* no intelecto (*in intellectu*), mas de fato (*in re*), porque Nele “pensamento, idéia e existência coincidem”.⁶⁸ O argumento, impropriamente chamado por Kant de *ontológico*, conheceu refutações e aprovações de grandes filósofos ao longo da história, e é apenas um entre tantos exemplos que poderiam ser citados da filosofia cristã como fonte de renovação do que de mais elevado o pensamento do Ocidente produziu nos últimos dois mil anos.

O contraponto da filosofia cristã

O livro *De Natura Boni* representa uma gota na vastidão da obra agostiniana, cujas facetas continuam inspirando, ainda neste começo de século XXI, diferentes áreas do saber. A consciência de que a fé e a razão não se excluem mutuamente, como pretendem alguns filósofos, mas se interalimentam no difícil itinerário do homem rumo à verdade, é para os que crêem em Deus uma base, contra inúmeras críticas anti-religiosas não raro agressivas e, o pior de tudo, sem consistência filosófica. O belo axioma *fides quaerens intellectum* (a fé procura a razão), de Santo Anselmo, mais do que nunca pode ser um farol para os crentes, em particular o católico comprometido com a sua fé, da qual não deve envergonhar-se de dar o testemunho — sobretudo o fiel que, hoje, transita em ambientes intelectualizados ou acadêmicos, tão ostensivamente hostis à religião, à posição da Igreja em favor de valores perenes, como a família, o direito à vida, a defesa do amor fraterno como o *real* vínculo de união entre as pessoas, etc. O cardeal Joseph Ratzinger, na Santa Missa *Pro digendo*

⁶⁶ Ou seja, o não-contingente, que (ao contrário desta página) *não pode não-ser*.

⁶⁷ Ver SANTO ANSELMO, *Proslogion*, cap. II-IV.

⁶⁸ TOMATIS, Francesco. *O argumento ontológico — a existência de Deus de Anselmo a Schelling*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 5.

*pontífice*⁶⁹, pouco antes de se tornar o papa Bento XVI, após mencionar que Jesus carrega no Corpo e na Alma o peso da força destruidora do mal (que é *privação do bem*), porém queima-o no sofrimento divino do amor de misericórdia, sacrificando-Se pelos homens na cruz, alerta para os *ventos de doutrina*⁷⁰, que levam muitas pessoas a multiplicar as suas paixões aderindo a extremadas correntes ideológicas, no seio das quais a verdade sempre se mancha, se distorce no interesse de facções. Essa bela homilia do atual papa tem uma razão de ser: o afastamento da verdade, em qualquer perspectiva que se avalie, significa *apaixonar-se*, mas não no sentido contemporâneo, positivo, dessa expressão, e sim naquilo em que a paixão subjuga a razão e é capaz de impugnar os fatos para tentar fazer prevalecer a sua apaixonante e desgovernada vontade⁷¹ — como ocorre com a *vontade de poder* de Nietzsche, tristemente identificada com a liberdade.

Se o amor comporta, entre outras coisas, um grau de sacrifício altruísta do amante em favor do amado, cujo motor não é o prazer em si, mas a (nem sempre) prazerosa ação em prol do desenvolvimento das potencialidades do outro, do próximo⁷², torna-se claro o seguinte: uma vontade que resista às evidências, e vá violentamente de encontro às coisas, com o intuito de prevalecer a qualquer preço, *não amará*. Como bem ressalta o filósofo espanhol Julián Marías, a realidade, além de ser existência, é *resistência*, é aquilo que literalmente resiste à vontade humana. “A razão consiste em que a realidade *não desiste*. Os desejos humanos ou a vontade podem fazê-lo. Não se podem fazer concessões sobre a gravidade ou a dureza dos materiais ou a impenetrabilidade dos corpos. A realidade tem uma estrutura que é preciso reconhecer e aceitar; se desconhecida ou negada, ‘vinga-se’ à sua maneira, com um sistema

⁶⁹ Esse sermão do Cardeal Joseph Ratzinger pode ser consultado no *site* do Vaticano (http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_po.html)

⁷⁰ Alusão a São Paulo (Ef. 4, 14).

⁷¹ Trata-se aqui das *paixões desordenadas*, que têm um fim imediato e voraz, enquanto as *paixões ordenadas* pelas virtudes se dirigem ao que é conveniente para o equilíbrio do homem, no tocante a todos os movimentos do seu apetite sensível, do sexo à comida. Assim, nos diz Tomás de Aquino que a paixão impede a deliberação e o uso da razão quando, antecipando-se a ele, prevalece no ânimo a ponto de obter da razão o consentimento. É, literalmente, quando a razão anula-se em favor de uma apaixonada vontade, desequilibrando a harmonia entre essas duas potências da alma racional. Ver TOMÁS DE AQUINO, *Suma Theol.*, I^a II^a q. 59, a. 2, ad. 3.

⁷² Quem tem filhos e os ama, seja ateu ou crente, sabe do que se está falando aqui.

implacável de resistências. Mas a realidade não é só física; é também humana, pessoal, social, histórica. Suas estruturas são mais complexas e por isso mais difíceis de descobrir e precisar, mas nem por isso são menos efetivas. E o erro referente a elas, ou a falta de respeito, são pagos com desastres”.⁷³

Todo o esforço filosófico agostiniano se identifica com essas linhas de Julián Marías: não devemos vencer ou nos contrapor à verdade, mas *deixar-nos vencer por ela*, porque só assim pode haver um norte para o agir humano. Reconhecer a verdade é obra dessa dócil *não-resistência* às realidades que nos condicionam. Não por mero acaso, entre agnósticos e ateus se encontram os mais ferrenhos negadores e relativizadores do conceito de verdade: a não-aceitação desta torna-se a fonte de muitos dos seus aprimorados *sistemas de incertezas*, e, como em um dominó, começa-se negando a possibilidade de conhecer objetivamente a mais comezinha das verdades, até se chegar à negação da verdade mais alta, o *ipsus esse subsistens*. A trajetória inversa é, igualmente, válida: a negação de Deus dá passagem (seja em que ritmo for) à descrença na possibilidade de obtenção de verdades óbvias acerca das coisas. À máxima de Agostinho *creio para saber*, se pode opor uma outra: *descreio para não saber*. Wittgenstein, por exemplo, nos presenteia com um modelo dessa falta de crença — no caso, em que o discurso humano possa referir-se à natureza das coisas⁷⁴ — ao se dirigir a Santo Agostinho em vários pontos de sua obra, creditando àquilo que chama de *visão agostiniana* uma confusão para a filosofia ocidental, pois o bispo de Hipona comete o “crime” de aceitar a premissa de

⁷³ MARÍAS, Julián. *Tratado sobre a convivência – concórdia sem acordo*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 23-24.

⁷⁴ O filósofo austríaco nos ensina, com a habitual sofisticação de conceitos, que não podemos ter certeza objetiva — mas apenas *subjéctiva* — nem do fato de termos duas mãos. Não é à-toa que Wittgenstein nega a idéia de *necessidade causal*, ou seja, a de que *todo* efeito é produzido por uma causa. Assim, a sequencialidade entre o pensamento e a ação de digitar esta frase é, para Wittgenstein, um acidente, e não algo *necessário*. Mas incrível mesmo é o seguinte: Wittgenstein pode até não ter certeza objetiva de que tem duas mãos, mas está certíssimo de que uma dúvida cética não pode ser refutada, ou seja, não pode ter a sua falsidade demonstrada. Se Descartes, pelo menos, tinha a certeza de que duvidava, Wittgenstein aprimora a coisa: chega a duvidar de que duvida! Para ele, o ceticismo seria absurdo por ignorar que a dúvida e a debelação da dúvida só fazem sentido *dentro de um jogo de linguagem*, donde se conclui que, se alguém entra na jaula de um leão faminto e este vai ao seu encontro, com óbvias ganas de predador, nada há a temer, pois a dúvida desse imprudente (a de se o leão vai ou não comê-lo) diz respeito a jogos de linguagem. O leitor que não quiser se dar o trabalho de pinçar essas idéias na obra de Wittgenstein, pode encontrá-las reunidas em GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

que as palavras são nomes que, verdadeiramente, possuem objetos como significado.⁷⁵ Idealismos lógicos, como o de Wittgenstein, transformam a linguagem em um sistema totalmente fechado às coisas, e se esquecem da lição elementar dada por Aristóteles no começo do seu tratado *Sobre a interpretação*⁷⁶: a linguagem escrita é, antes de tudo, um *símbolo*. Primeiramente, simboliza a palavra falada (a qual representa), e esta, por sua vez, é um símbolo das imagens com que nos deparamos, imagens que são *afeições da alma*, representadas verbalmente. Os próprios *jogos de linguagem* desse famoso compositor de problemas — mas não de respostas — que foi Wittgenstein estão fadados à esquizofrenia, se lhes retirarmos o esteio da realidade de que partem as imagens, *antes de se transformar em linguagem*, seja a falada ou a escrita. Ou será que a linguagem humana nasce dos próprios jogos de linguagem, por alguma partenogênese?

Como se vê, a importância de Santo Agostinho para a história do pensamento é reconhecida mesmo entre os seus detratores. Mas não apenas por eles. A filosofia moderna se inaugura com um postulado — o *cogito, ergo sum* de Descartes — que é a corruptela de uma premissa agostiniana: *si fallor, sum* (se me engano, existo).⁷⁷ Assim, muito mais do que quando simplesmente pensa, o homem tem plena consciência de si quando sente, sobre os ombros, o peso dos erros que lhe dão a dramática notícia da sua imperfeição. Não por outro motivo, ensina Agostinho que quem pode ser melhor do que é, ainda não é tão bom quanto deveria ser, pois *ninguém está bem quando poderia estar melhor*.⁷⁸ O engano é, justamente, o ponto em que brota essa certeza da imperfeição

⁷⁵ Observe-se que Wittgenstein não é, propriamente, um ateu, e nos seus *Diários* ele dá testemunho da sua religiosidade, ao dizer que “ao significado da vida podemos chamar ‘Deus’”. Mas se trata de uma religiosidade do indizível que o aproxima ora de um místico, ora de um pietista à moda de Guilherme de Ockham, já que, para Wittgenstein, as proposições e conceitos teológicos são totalmente *arentes de sentido*. O curioso é que ele se aproxima do argumento anselmiano ao conceber a não-existência de Deus como algo impensável. Um sujeito nessa situação que diga a frase “eu creio em Deus” está dizendo acreditar, na prática, em algo que, racionalmente, não faz o menor sentido. Para saber um pouco mais da relação da filosofia de Wittgenstein com a religião, ver o artigo *Deus na filosofia de Wittgenstein?*, em ZILLES, Urbano. *Crer e compreender*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 45-56.

⁷⁶ ARISTÓTELES, *Sobre a Interpretação*, I, 1-10.

⁷⁷ “Se me engano, existo, pois quem não existe sequer pode enganar-se. (...) Posto que existo se me engano, embora me engane, sem dúvida não me engano de saber que existo”. SANTO AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XI, 26.

⁷⁸ SANTO AGOSTINHO, *De Vera Religione*, XLI, 78.

humana, mas também a da *perfectibilidade* que é a sua vocação: de fato, o ser humano é alguém *capaz de melhorar* — compreender coisas que antes não compreendia, amar como antes não amava, acertar onde se enganava. Veja-se, aqui, como o *si fallor, sum* agostiniano abarca não apenas a natureza racional do homem, como o *cogito* da dúvida metódica de Descartes, mas considera a inteira dimensão psicológica do *eu* que assume e confessa os seus erros, reconhece a possibilidade de refazer caminhos e, por fim, descobre no Bem imutável, que é Deus, o repouso e a felicidade impossíveis de encontrar nos bens transitórios ou aparentes. Essa máxima de Agostinho é útil para o reconhecimento do bem e do mal no cotidiano das ações humanas, mas aponta para uma grande responsabilidade de *escolha*, razão pela qual o bispo de Hipona adverte: “Bom não é quem conhece o bem, mas quem o ama”.⁷⁹ Conhecer racionalmente o bem não basta para a salvação, pois é necessário *aderir a ele de coração e mente*.

Na perspectiva de Santo Agostinho, somente o amor aos verdadeiros bens pode arrojá-lo ao homem às realizações nesta vida. Como ele constata, o bem possui tal força que *até os malvados o desejam*⁸⁰, embora o distorçam pelos excessos da sua vontade, que os fazem se distrair, abandonar o primado da interioridade e procurar, fora da alma, o que não logram encontrar dentro dela.⁸¹ Essa desatenção torna uma pessoa incapaz de fazer qualquer tipo de *exame de consciência*. Por isso as provações da vida são de capital importância, pois em tais ocasiões, de acordo com o bispo de Hipona, o homem se confronta consigo mesmo e tem a chance de se renovar espiritualmente.⁸²

É, portanto, com a reverência e a atenção devidas a um bem maior, que este livro é dedicado à Virgem Maria, *Gratia plena*, nossa mãe de misericórdia, vida, doçura e esperança, tão prestimosa no acolhimento dos corações arrependidos — na certeza de que o amor é uma presença espiritual, não sujeita a contingências de tempo e espaço.

⁷⁹ SANTO AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XI, 28.

⁸⁰ SANTO AGOSTINHO, *Sermo XXIX*, 1.

⁸¹ “Quem se vê perseguido por uma má-consciência não se tolera, e sai da sua casa como quem é forçado pela inundação ou pelo fogo. (...) Dedicar-se a andar por fora, tratando de deleitar-se e descansar em frivolidades. Mas por que se distrair fora? Porque não encontra dentro a paz e o bem que dão prazer à consciência” — SANTO AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmis*, 100, 4.

⁸² “Na maioria das vezes, o homem se desconhece. Vítima do descuido e do imprevisto (...), somente quando a tentação o prova com um questionamento de urgência, ele consegue conhecer a verdade sobre si mesmo” — SANTO AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmis*, 55, 2

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.