

FUNDAÇÃO SÃO MIGUEL ARCANJO
FACULDADE CATÓLICA DE ANÁPOLIS

ADRIANO BARBOSA MORAIS

**A PROVA PELAS VERDADES ETERNAS:
EXPOSIÇÃO DA PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS NO LIVRO SEGUNDO DO
DE LIBERO ARBITRIO DE SANTO AGOSTINHO**

ANÁPOLIS

2016

ADRIANO BARBOSA MORAIS

A PROVA PELAS VERDADES ETERNAS:
EXPOSIÇÃO DA PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS NO LIVRO SEGUNDO DO *DE
LIBERO ARBITRIO* DE SANTO AGOSTINHO

Monografia apresentada como requisito parcial para a obtenção do diploma de graduação no curso de Licenciatura Plena em Filosofia da Faculdade Católica de Anápolis (FCA).

Orientador: Pe. Ms. João Batista de Almeida Prado Ferraz Costa

ANÁPOLIS

2016

FOLHA DE APROVAÇÃO

ADRIANO BARBOSA MORAIS

A prova pelas verdades eternas: exposição da prova da existência de Deus no livro segundo do De libero arbitrio de Santo Agostinho

Monografia apresentada como requisito parcial para a obtenção do diploma de graduação no curso de Licenciatura Plena em Filosofia da Faculdade Católica de Anápolis (FCA), apresentada em 23 de novembro de 2016 e aprovada com a nota 10,0 (dez inteiros).

BANCA EXAMINADORA

1. _____
Prof. Ms. Pe. João Batista de Almeida Prado Ferraz Costa (Orientador / FCA)

2. _____
Prof. Dr^a Patrícia Sheyla Bagot de Almeida (Membro / FCA)

3. _____
Prof. Esp. Ednaldo Maximiano da Silva (Membro / FCA)

RESUMO

MORAIS, Adriano Barbosa. *A prova pelas verdades eternas: exposição da prova da existência de Deus no livro segundo do De libero arbitrio de Santo Agostinho*. Trabalho de conclusão (Curso de Licenciatura Plena em Filosofia) – Faculdade Católica de Anápolis (FCA), Anápolis, 2016.

Este trabalho pretende apresentar o argumento de Santo Agostinho que visa provar a existência de Deus partindo da presença de verdades imutáveis na mente humana. São apresentados e discutidos também alguns pontos em que comentadores não estão de acordo quanto à interpretação da referida prova. O método consiste em tratar primeiro os pontos controversos e em seguida apresentar a prova propriamente dita.

Palavras-chave: Santo Agostinho, Deus, Existência.

ABSTRACT

MORAIS, Adriano Barbosa. *The proof of the eternal truths*: exposure of the proof of God's existence in the second book of the *De libero arbitrio* of St. Augustine. Work of completion (Course of Degree in Philosophy) - Catholic College of Anápolis (FCA), Anápolis, 2016.

This paper aims to present the argument of St. Augustine which aims to prove the existence of God based on the presence of immutable truths in the human mind. Are presented and discussed also some points in that reviewers are not in agreement as to the interpretation of that evidence. The method consists in treating first controversial points and then submit the proof itself.

Keywords: Saint Augustine, God, Existence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 O ITINERÁRIO FILOSÓFICO DE SANTO AGOSTINHO.....	10
1.1 A PRIMEIRA ETAPA DO DESENVOLVIMENTO FILOSÓFICO DE AGOSTINHO.....	11
1.2 A SEGUNDA ETAPA DO DESENVOLVIMENTO FILOSÓFICO DE AGOSTINHO.....	13
1.3 AGOSTINHO E O PONTO DE VISTA NA PRIMEIRA PESSOA EM FILOSOFIA.....	18
2 O CAMINHO DE AGOSTINHO NA BUSCA DE DEUS	22
2.1 O CONSENTIMENTO DOS POVOS.....	23
2.2 OS VESTÍGIOS DE DEUS NO UNIVERSO CRIADO.....	24
2.3 OS VESTÍGIOS DE DEUS NO SER HUMANO.....	27
2.3.1 Por que no homem?.....	30
2.3.2 Por que a via da verdade?.....	31
3 O DE LIBERO ARBITRIO.....	37
3.1 OCASIÃO DA OBRA.....	37
3.2 O MOTIVO E OS DESTINATÁRIOS DA OBRA.....	39
3.3 ESTRUTURA DA OBRA.....	40
3.3.1 Evódio.....	40
3.3.2 O método.....	41
3.3.3 Compreender pela razão aquilo a que se dá crédito.....	43
3.3.4 Compreender para crer e crer para compreender.....	44
3.3.5 A iluminação e o Mestre Interior.....	47
4 A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS NO DE LIBERO ARBITRIO: A PREPARAÇÃO.....	52
4.1 POR QUE PROVAR A EXISTÊNCIA DE DEUS?.....	52
4.2 OCASIÃO E CONTEXTO DA PROVA.....	54

4.3 OS PRESSUPOSTOS MORAIS.....	58
4.4 O PLANO DA PROVA E SEU PONTO DE PARTIDA PRIMEIRO- PERSONALISTA: A DÚVIDA ANTICÉTICA.....	61
4.5 O PRINCÍPIO DE SUBORDINAÇÃO.....	62
5 A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS NO DE LIBERO ARBITRIO.....	64
5.1 DO EXTERIOR AO INTERIOR.....	64
5.2 DO INTERIOR AO QUE NELE HÁ DE SUPERIOR.....	66
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	74
REFERÊNCIAS.....	79

INTRODUÇÃO

O problema da existência de Deus, considerado por diversos pensadores como sendo o problema filosófico por excelência e também o terreno de mais difícil investigação foi contemplado na história da filosofia desde muito cedo, sendo que o modo como se colocar o problema e as soluções avançadas têm-se sucedido sendo que algumas brilham por seu ineditismo e particularidades.

Agostinho é, também neste sentido, um pioneiro – como em outros domínios – na história do pensamento ocidental. É o primeiro que apresenta uma prova da existência de Deus baseada na evidência invencível da existência do próprio eu. Esta prova é, pois, o objeto do presente trabalho, que a aborda naquela formulação encontrada no *De libero arbitrio*. O trabalho, então pretende responder à pergunta: como santo Agostinho prova a existência de Deus no *De libero arbitrio*?

Fez-se opção por esta forma de encarar o problema, por se perceber o imenso canteiro de obras que é a argumentação do santo nesta obra. Mostrar os meandros tomados no raciocínio, a sua maneira de se colocar a problemática, o seu método, as suas conclusões constitui uma maneira de não tomar partes do grande arrazoado, que interdependem grandemente entre si e assim evita-se desvirtuar o pensamento do autor, pois nenhum passo daquela grandiosa demonstração tem algum valor desligado dos demais.

Ainda hoje o problema filosófico de Deus é algo urgente, despertando o interesse de diversos pensadores, crentes ou não. A maneira como Agostinho põe e soluciona o problema guarda os sinais de seu tempo, mas impressiona pela atualidade, o que justifica sobejamente uma abordagem, sobretudo se se acrescenta o fato de ser ele ainda, em nosso meio, um ilustre grandemente desconhecido.

Não podendo ser de outro modo, a pesquisa foi bibliográfica, mediante a consulta de textos do próprio filósofo e de comentadores. Optou-se por tentar dar bastante voz ao autor abordado, visto que ele pode ser explicado e esclarecido por ele mesmo, em muitos pontos – o que, pensa-se, pode conferir maior valor ao trabalho que consta de cinco capítulos.

No primeiro se abordam o desenvolvimento filosófico de Agostinho, sua evolução e emancipação, seus contatos com as diversas escolas filosóficas e a

principal característica de sua especulação: o ponto de vista da primeira pessoa. No segundo procura-se mostrar o modo e os meios com que este filósofo apaixonado por Deus o procura e o quanto o *locus* preferido de sua pesquisa é constituído pelo homem. No terceiro apresenta a obra em que se lê a argumentação, aborda-se sua estrutura, o interlocutor de Agostinho – pois se trata de diálogo – o método adotado e seguido, bem como suas exigências práticas e pressupostos teóricos.

O quarto e quinto capítulos contemplam a prova propriamente dita. Aquele trata de sua preparação, do contexto em que surgiu a necessidade de proceder à demonstração da existência de Deus, os pressupostos morais para levá-la a cabo, o plano de trabalho e os princípios metafísicos empregados; este se ocupa de mostrar os gonzos do raciocínio probatório em suas fases, mas com a preocupação de não converter a argumentação – que como se verá ao tratar do método – é um circuito, que dificilmente se pode forçar a uma exposição demasiado sistemática sem que se perca o que ele tem de melhor. A essa altura opta-se por não levantar demasiadas discussões ou comentários de autores, haja vista a intenção do trabalho que é precisamente mostrar o modo em que se dá o raciocínio, os passos daquela dialética empregada.

Aqueles pontos que se conheceu mais controvertidos e a respeito dos quais os autores dissentem foram abordados antes, como se poderá verificar, podendo assim o leitor acompanhar a demonstração que é apresentada no último capítulo sem que a todo o tempo precise entrar numa discussão. Procurou-se dotar o leitor dos resultados a que se chegou quanto a esses pontos controvertíveis antecipadamente – para que tenha ele a oportunidade de perceber o que o argumento tem de pujança e de perene novidade.

1 O ITINERÁRIO FILOSÓFICO DE SANTO AGOSTINHO

Apresenta-se aqui, em forma o mais possível sucinta, o desenvolvimento do filosofar agostiniano que não se desenvolve linearmente, sistematicamente (sua obra e pensamento são avessos a qualquer semelhança com um sistema). Seu desenvolvimento é circular ou espiralado, em torno de um centro: Deus. Assim, para entender seu pensamento, necessário é entender também como evoluiu seu espírito na compreensão do conceito de Deus (BOEHNER & GILSON 2012, p. 142).

Victorino Capánaga (1969 p. 79, tradução nossa), afirma que

O divino é a atmosfera própria do gênio de Santo Agostinho, porque no universo criado só vê vestígios, sombras, insinuações da Sabedoria infinita, que o fazem voltar e subir à Causa suprema e exemplar de tudo quanto existe.

A ideia de Deus ilumina a concepção agostiniana do mundo. Não somente por interesse religioso, mas também por razões metafísicas, o problema de Deus é central em sua filosofia, como âncora do pensamento e do coração. O sentido do mundo, o valor da personalidade humana e até os problemas do conhecimento e da cultura reclamam o apoio de Deus, *causa constitutae universitatis, et lux percipiende veritatis et fons bibendae felicitatis*¹.

Estando o mundo todo semeado de insinuações de Deus para Agostinho que nele descobre caminhos para subir até o divino artífice de tudo quanto existe; sendo o problema de Deus central em seu pensamento, que “gira constantemente em torno de um centro único, que é Deus” e sendo a sua uma vida que “se resume numa busca ininterrupta de Deus” (BOEHNER & GILSON, 2012 p. 142), se explanará no presente capítulo o seu desenvolvimento filosófico às voltas com a ideia da divindade.

¹ Lo divino es la atmósfera propia del genio de San Agustín, porque en el universo creado sólo ve vestígios, sombras, guiños de la Sabiduría infinita, que le hacen volver y subir a la Causa suprema y ejemplar de cuanto existe.

La idea de Dios ilumina la concepción agostiniana del mundo. No sólo por interés religioso, sino también por razones metafísicas, el problema de Dios es central en su filosofía, como âncora del pensamiento y del corazón. El sentido del mundo, el valor de la personalidad humana y hasta los problemas del conocimiento y de la cultura reclaman el apoyo de Dios, *causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis*.

1.1 A PRIMEIRA ETAPA DO DESENVOLVIMENTO FILOSÓFICO DE AGOSTINHO

De Mônica, sua mãe, foi que Agostinho recebeu as primeiras noções sobre Deus, mas sua instrução religiosa muito pobre torna forçoso afirmar que tenha sido educado “na mais crassa ignorância do cristianismo”² (BOEHNER & GILSON 2012, p. 142).

Eu tinha ouvido falar, ainda criança, da vida eterna a nós prometida, graças à humildade do Senhor nosso Deus, que desceu até a nossa soberba. Fui marcado pelo sinal-da-cruz e recebi o sal divino, apenas saído do seio de minha mãe, que em ti depositava todas as suas esperanças. (AGOSTINHO, 1984 p. 29).

Capánaga (1969, p. 3ss) afirma terem passado pela lousa ainda vazia que era a alma do menino Agostinho duas mãos: a da mãe que escreveu nela o nome de Cristo e alguns conteúdos da fé cristã e a mão do paganismo representado por seu pai, Patrício, que não influenciou profunda e duradouramente a alma do filho. Afirma ainda (1969, p. 3ss, tradução nossa) que Mônica teria gravado na alma de Agostinho três ideias ou direções espirituais:

[...] a fé em um Deus providente, que cuida de nós e que pode atender favoravelmente nossas súplicas; a fé em Cristo, cujo nome ficou preso à sua memória com uma melodia interior que não se extinguirá ao longo de suas peregrinações literárias; a crença na vida futura, com seus prêmios e castigos. Encontramos aqui os primeiros germens cristãos e o esboço do futuro gênio providencialista, cristológico e organizador da *Cidade de Deus*³.

Dos estudos em Madaura, retorna Agostinho à casa do pai, instado que era por necessidades domésticas, à espera de que este providenciasse os meios para enviá-lo a Cartago a fim de que estudasse retórica e, enquanto esperava a reunião dos recursos, passou um ano inteiro ocioso atacado pelos “espinhos das paixões” e “sem que houvesse mão para os arrancar” (AGOSTINHO, 1984 p. 48).

Em Cartago (371), estando aí para cursar o programa de retórica, passa a viver nos moldes da vida devassa que aí se vivia e concebe verdadeira paixão pelo teatro. É por esse tempo que conhece a mulher de quem teria Adeodato, seu filho, e

² Mônica, com a instrução precária e insuficiente de que era capaz de dotar o filho, não conseguiu fazer frente às instâncias pagãs da educação escolar que este frequentou, primeiro em Tagaste, depois em Madaura. Cf.: BOEHNER & GILSON 2012, p. 142.

³ [...] la fe en un Dios providente, que se cuida de nosotros y puede despachar favorablemente nuestras súplicas; la fe en Cristo, cuyo nombre quedó prendido en su memoria con una melodia interior que no se extinguirá a lo largo de sus peregrinaciones literárias; la creencia en la vida futura, con sus premios y castigos. Hallamos aquí los primeros gérmenes cristianos y esbozo del futuro gênio providencialista, cristológico y organizador de *La Ciudad de Dios*.

a essa altura seus conhecimentos do cristianismo não haviam progredido, embora frequentasse às vezes a igreja, sem muito interesse pelo culto. (BOEHNER & GILSON 2012).

Estava entre os cartagineses para dar cumprimento ao terceiro grau de seus estudos, que segundo Capánaga, àquela época abrangia a retórica e a filosofia. Mas não se deve pensar, assegura ainda ele, que o vasto conhecimento que Agostinho hauriu dos clássicos da literatura e da filosofia sejam todos desta época, tendo sido, antes, progressivo (1969, p. 5-6).

Por esta altura lhe chega às mãos o *Hortensius*, diálogo de Cícero hoje perdido, que contém uma exortação ao estudo da filosofia e que produziu no espírito de Agostinho uma impressão que “não se apagaria nunca pela cálida exortação à sabedoria.”⁴ (CAPÁNAGA 1969, p. 9, tradução nossa). Lendo-o com todo entusiasmo, começa a conceber diferentemente a vida e se põe a obedecer à exortação encontrada no livro, despertando para a vida filosófica, e, como Cícero aí não recomendava uma escola filosófica em particular, mas o estudo mesmo da sabedoria, pôs-se a procurá-la – por sentir a ausência, no diálogo, do nome de Cristo – nas Escrituras.

Tendo sido este contato com a Escritura, “pouco menos que catastrófico” (BOEHNER & GILSON 2012, p. 143) para o professor de retórica, acostumado que era ao estilo de Cícero e dos oradores de seu tempo e desesperado de encontrar aí a sabedoria, toma conhecimento da seita maniqueísta que professava um racionalismo gentio-cristão e mais a seu gosto por lhe parecerem os membros da seita uma espécie de cristãos esclarecidos. Somando-se à metafísica materialista maniqueísta o seu espírito racionalista, teve-se como resultado a sua permanência de nove anos entre eles, ainda que sem nunca aderir verdadeiramente às doutrinas que propugnavam.

Desilude-se do maniqueísmo, tendo sido determinante para tal o encontro, por ele muito ansiosamente esperado, com o bispo maniqueu Fausto – que, conforme lhe prometiam os membros da seita aos quais dirigia muitas perguntas – lhe desvaneceria todas as dúvidas sem a dificuldade que eles mesmos encontravam em fazê-lo. Quando do encontro, Agostinho experimentou que para além de

⁴ no había de borrarse nunca por la cálida exhortación a la sabiduría.

conhecer alguns clássicos e o básico da gramática e saber utilizar-se bem das palavras, o tal Fausto sabia menos que ele próprio sobre aquilo acerca do que lhe perguntava.

O resultado destas desilusões seguidas no empreendimento de procurar a sabedoria e a verdade – fora por esta palavra que os maniqueus conseguiram enleá-lo – foi a sua posterior queda no ceticismo dos Acadêmicos, para cuja justificação científica procurou o auxílio de Cícero, sendo, a esta altura “um maniqueu tíbio e um cristão confuso.” (BOEHNER & GILSON 2012, p. 148).

Racionalista, materialista e cético. Tais são as notas que marcam o perfil de Agostinho por este tempo que constitui o fim da primeira etapa de seu desenvolvimento e que será, tomada em sentido contrário, a sua própria doutrina que constitui, no fundo, uma interpretação de sua própria experiência filosófica (BOEHNER & GILSON 2012).

1.2 A SEGUNDA ETAPA DO DESENVOLVIMENTO FILOSÓFICO DE AGOSTINHO

Estas três notas (racionalismo, materialismo e ceticismo) serão objeto de uma tríplice renúncia e refutação por parte de Agostinho na continuidade do desenvolvimento de seu pensamento filosófico, no processo de sua emancipação. E neste processo exercerão influência Ambrósio, bispo de Milão e o Neoplatonismo, com os quais travara contatos.

Tendo rompido com o maniqueísmo, se bem que não com os maniqueus, imediatamente, Agostinho ainda não havia conseguido superar a filosofia materialista desta seita e ignorava, portanto, ainda, a noção de espírito, de imaterial e isto lhe vedava o ingresso na Igreja, que já se estava quase realizando, e, sobretudo a compreensão do que seja Deus: E, no entanto, quando queria pensar no meu Deus, só sabia representá-lo sob a forma de massa corpórea. (Parecia-me que não devia existir nada de incorpóreo). E esta era a principal e, talvez, a causa única do meu erro. (AGOSTINHO 1984, p. 130). E isto o punha em grandes dificuldades diante do problema do mal:

Em consequência, eu deduzia que também o mal era uma substância desse gênero, ora massa escura e disforme, ora espessa, chamada terra, ora tênue e sutil, como o ar, que os maniqueus imaginavam como um espírito maligno rastejando sobre a terra. [...] Na minha ignorância, eu imaginava o mal, não só como substância corpórea, pois não sabia conceber um

espírito, mas também como um corpo sutil que se difunde no espaço. (AGOSTINHO 1984, p. 130).

Ouvindo os sermões de Ambrósio, um dos primeiros exegetas da Igreja latina a praticar a exegese alegórica dos textos bíblicos (BOEHNER & GILSON, 2012 p. 144), Agostinho então começa a conceber o imaterial, ao ver, nos sermões do bispo, a matéria (a letra) dos textos bíblicos guardando um sentido profundo oculto por debaixo da letra, sentido que era posto a descoberto por Ambrósio. Este impacto – o de descobrir, na pregação de Ambrósio – a profundidade da doutrina que em sua tênue adesão ao maniqueísmo ele havia atacado leva Agostinho à renúncia do racionalismo, em que reconhece que não é absurdo principiar pela fé e que foi por pretender desde o início tudo entender soberbamente que caíra vítima dos maniqueus⁵.

Agostinho então começa a descobrir a noção de espírito, tendo se deixado iniciar por Ambrósio no método alegórico de interpretação das Escrituras, procurando ver o espírito por debaixo da letra. Como lembram Boehner e Gilson: “O contraste entre letra e espírito é apenas um exemplo da oposição muito mais compreensiva entre matéria e espírito em geral” (2012 p. 144), estando Agostinho agora mais apto à compreensão da espiritualidade de Deus e ao enfrentamento do problema do mal.

O encontro com o neoplatonismo se deu quando Agostinho estava prestes a tornar-se crente e recebeu ele desta escola uma metafísica do espírito altamente desenvolvida, tendo sido por ela muito impressionado e influenciado e é sob seu influxo que chega a conceber Deus como uma luz incorpórea, invisível, puramente espiritual, como antes não conseguia fazer. Recebe desta metafísica a doutrina da distinção radical entre o ser absoluto e o ser participado – que não merece o nome de ser em comparação ao primeiro, mas que constitui sem dúvida um bem, pois tudo o que existe é bom na medida em que existe:

Observando as outras coisas que estão abaixo de ti, compreendi que absolutamente não existem, nem totalmente deixam de existir. Por um lado existem, pois provém de ti; por outro não existem, pois não são aquilo que és. Só existe realmente aquilo que permanece imutável. (AGOSTINHO, 1984 p. 187).

Assim, o mal, não sendo um bem, não existe positivamente, mas somente enquanto privação de um bem devido, de modo que não pode se originar em Deus,

⁵ Nas Confissões (AGOSTINHO, 1984 p. 145-147) lê-se a aguda reflexão de Agostinho sobre o como toda a vida social está baseada na crença dos homens e como, sem esta, aquela jamais se realizaria.

pois este fez todos os seres e o mal não é ser, portanto, não há possibilidade de alguém lhe ter dado o ser (BOEHNER & GILSON, 2012 p. 147).

Vi claramente que as coisas corruptíveis são boas. Não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, ou se não fossem boas. Se fossem absolutamente boas, não seriam corruptíveis. E se não fossem boas, nada haveria a corromper. A corrupção de fato é um mal, porém não seria nociva se não diminuísse um bem real. [...] Portanto, todas as coisas, pelo fato de existirem, são boas. E aquele mal, cuja origem eu procurava, não é uma substância. Porque, se o fosse, seria um bem. Na verdade, ou seria substância incorruptível, e portanto um grande bem; ou seria substância corruptível, e então, se não fosse boa, não se poderia corromper (AGOSTINHO, 1984 p. 188s).

Quando de sua experiência cética, Agostinho não chegara ao ponto de uma dúvida universal, o que ocorria é que ele exigia uma certeza, a respeito das coisas invisíveis, igual às que se tem no que se refere às verdades matemáticas, de cuja certeza jamais duvidara. Não duvidava da definição de verdade, contudo, duvidava da possibilidade da evidência a ela inerente no que diz respeito às questões supremas. No neoplatonismo, ele faz a experiência da verdade, encontrando a existência de uma realidade suprassensível (BOEHNER & GILSON, 2012 p. 148s).

A experiência cética vivida marcou profundamente o espírito de Agostinho que jamais a perdeu de vista. Tendo feito a desumana experiência cética, envidou esforços no sentido de acudir aqueles que porventura estivessem acossados pela tentação do ceticismo. Um resultado destes esforços envidados é a obra *Contra os Acadêmicos* composta antes de Agostinho receber o batismo.

A argumentação cética, praticada pelos acadêmicos, afirmava a impossibilidade de se afirmar ou negar com veracidade, sendo possível tão somente a verossimilhança, a probabilidade, ficando assim preceituada a suspensão do juízo para as questões com que se vier deparar. Eis como Agostinho se desempenha da tarefa de refutar esta posição:

Afirmas que na filosofia nada pode ser percebido de verdadeiro. [...] Eu próprio, muito embora ainda muito distante da cercania do sábio [...] Tenho por certo que ou há um só mundo ou vários mundos, e se há vários mundos, ou são finitos ou infinitos. [...] Igualmente sei que esse nosso mundo foi assim ordenado pela natureza dos corpos ou por alguma outra providência; que esse mundo sempre existiu e sempre existirá, ou começou a existir e jamais deixará de existir; ou que não teve início no tempo, mas terá um fim; ou que começou a subsistir e não permanecerá perpetuamente; [...] Na verdade, essas proposições são disjuntivas ou contraditórias, e ninguém poderá confundi-las por alguma semelhança com o falso (AGOSTINHO, 2014 p. 92s).

Quanto aos juízos morais, não escapam à regra dos disjuntivos contraditórios: “[...] me é permitido saber que o fim humano do bem, no qual reside a vida feliz, ou não existe ou está no espírito ou no corpo ou em ambos.” (2014 p. 98).

No segundo como no primeiro caso, cabe o desafio lançado por Agostinho ao ceticismo: “Diga que essas disjunções contraditórias ou são falsas ou que têm algo em comum com o falso, através do que elas se tornam totalmente indiscerníveis.” (2014 p. 94). Isto porque a Lógica proporciona inumeráveis evidências entre as quais as de tipo disjuntivo agora apresentadas e também as condicionais: “Se no mundo há quatro elementos, não são cinco. Se o sol é uno, não são dois” e as que enunciam impossibilidade de contradição: “Uma alma não pode morrer e ser imortal. O homem não pode ser simultaneamente feliz e miserável.” (2014 p. 95). Não há necessidade nem possibilidade de verificar a evidência destas sentenças pela experiência sensível e isto as deixaria a salvo da objeção, muito cara aos cétricos, que consiste em acusar de erros os sentidos corporais. Ainda que os sentidos errassem, como poderiam por seus erros tornar falsa qualquer das sentenças acima?

Mas mesmo aí, na questão dos “erros dos sentidos”, se vê o filósofo argumentar:

O que quer que os olhos possam ver, sempre veem o verdadeiro. Portanto, será verdadeiro aquilo que percebem de um remo dentro da água? Seguramente, pois existe uma causa por que aparece desse modo; Se, mergulhado na água, o remo parecesse ser reto, com mais razão acusaria meus olhos de informarem falsamente. Uma vez que não veriam aquilo que deveriam ver, havendo tais causas. (2014 p. 96).

E, além de indicar que o erro não está nos sentidos, mas no juízo: “Não se deverá assentir mais do que aquilo de que estás persuadido que assim te parece, e de modo algum serás enganado” (2014 p. 96), conclui Agostinho, após ter considerado as objeções dos enganos dos sentidos no estado de sono e no de demência:

Creio que não se devem acusar os sentidos se os que sofrem de alucinações têm imaginações falsas, nem tampouco se no sono vemos coisas que são falsas. Se eles anunciaram àquele que está acordado e ao sadio coisas verdadeiras, nem por isso se deve atribuir a eles aquilo que o ânimo imagina quando dorme ou quando é insano. (2014 p. 96).

Prescindindo de outras considerações de Agostinho respeitantes ao supradito, vai-se agora ao que se pode considerar o maior trunfo agostiniano sobre o

ceticismo, que é quando este é por aquele destruído em sua base, lá mesmo onde a argumentação cética planta a impossibilidade da certeza.

Considere-se, no livro segundo dos *Solilóquios*, um trecho do diálogo entre a alma e a razão:

R. Tu, que queres conhecer-te a ti mesmo, sabes que existes?
 A. Sei.
 R. De onde sabes?
 A. Não sei.
 R. Sentes-te como um ser simples ou múltiplo?
 A. Não sei.
 R. Sabes que te moves?
 A. Não sei.
 R. Sabes que te pensas?
 A. Sei.
 R. Portanto, é verdade que pensas.
 A. Sim.
 [...]
 Portanto, sabes que existes, sabes que vives, sabes que entendes.
 (AGOSTINHO, 1998 p. 55s).

A verdade aparece aqui fundamentada na existência mesma do sujeito pensante. Agostinho estava, no livro agora citado, empenhado no estudo sobre a imortalidade da alma e nesta altura quer encontrar um ponto de partida seguro para a solução do problema. Assim, pode-se vê-lo fazer – como se tornou parte de seu método, após a experiência cética – a fundamentação da solução dos problemas metafísicos, mormente as investigações sobre a divindade sobre uma certeza que ninguém fosse capaz de colocar em dúvida. (BOEHNER & GILSON, 2012 p. 149).

Essa argumentação é recorrente em sua obra, e pode-se encontra-la no *De Civitate Dei*, em que Agostinho mais uma vez ressalta a impossibilidade da não existência daquele que duvida ou se engana e cuja certeza é inatacável:

Tais verdades desafiam todos os argumentos dos acadêmicos, que dizem: Quê? E se te enganas? Pois, se me engano, existo. Logo, se existo, se me engano, como me engano, crendo que existo, quando é certo que existo, se me engano? Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, no que conheço que existo, não me engano. Segue-se também que, no que conheço que me conheço, não me engano. Como conheço que existo, assim conheço que conheço (AGOSTINHO, 1990b p. 47).

O ponto alto desta argumentação é encontrado no *De Trinitate*, num capítulo em que se estuda a essência da alma humana e onde Agostinho extrai ainda mais certezas do único fato de o cognoscente encontrar-se em estado de dúvida:

Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve assentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve

duvidar de sua dúvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa. (AGOSTINHO, 1994 p. 328).

É desse modo que o ceticismo fica refutado por Agostinho. Onde os céticos punham o fundamento da incerteza, ou seja, na dúvida, ele põe a certeza mais próxima a qualquer sujeito cognoscente e que é também uma certeza invencível. No fundo, a dúvida não é possível sem alguma certeza, de modo que a suspensão do juízo, essa letargia espiritual baseada na convicção contrária é desumana, bem como o seu critério de ação baseado na verossimilhança, pois o homem nada poderia realizar sem assentir a algo e poderia justificar todo erro moral alegando que se agiu com certeza provável e por esse motivo escapar de uma sentença judicial:

Não digo nada dos homicídios, parricídios, sacrilégios e todos os demais crimes e delitos, que cometem ou tramam cometer, frente aos quais se defendem com poucas palavras, [...]. Não dei meu assentimento a nada, e portanto não errei. [...] Mas o mais grave, o mais terrível, o que mais deve ser temido por quem é direito, que todo crime pode ser cometido, não só sem qualquer condenação do delito, mas também sem qualquer condenação do erro, quando for cometido segundo a razão do provável, a saber, que parece que o provável deva ser feito de tal modo a que não se dê assentimento a nada como verdadeiro. Que mais poderíamos dizer? Será que eles não viram essas consequências? (AGOSTINHO, 2014 p. 108s).

1.3 AGOSTINHO E O PONTO DE VISTA NA PRIMEIRA PESSOA EM FILOSOFIA

Na seção anterior viu-se a refutação do ceticismo empreendida por Agostinho por diversas vias, mormente aquela que Saranyana chamou “a dúvida anticética”⁶ (1999, p. 60s, tradução nossa) e que se constatou consistir em demonstrar que a própria dúvida e até mesmo o engano exigem diversas certezas, pois ninguém pode duvidar de que duvida e tampouco enganar-se quando conhece que se enganou.

Ficou assim colocado o “eu”: “eu penso”, “eu existo”, “eu me engano”, “eu sei” como ponto de partida seguro para enfrentar problemas metafísicos. Acerca disso afirma Mathews (2007 p. 11): “Ao longo da obra de Agostinho encontramos uma impressionante apreciação da importância filosófica do que cada um de nós exprime quando diz ou pensa: ‘Eu existo.’”.

⁶ la duda anti-escéptica.

Este feito teria sobre os filósofos clássicos o efeito de causar perplexidade, pois nenhum deles chegou a considerar que a afirmação da própria existência fosse uma sentença filosoficamente importante ou da qual se pudesse haurir alguma⁷. É porque nenhum deles alcançou fazer filosofia desde um ponto de vista pessoal, singular. Até mesmo os antigos relativistas, professavam um relativismo universal que, em última análise não constituía um filosofia feita do ponto de vista da primeira pessoa (MATHEWS 2007, p. 7s).

Também Lima Vaz (1999 p. 182) reconhece e ressalta fortemente o caráter inovador da perspectiva agostiniana em relação à perspectiva dos antigos:

Entre os autores antigos, Agostinho foi, sem dúvida, o que imprimiu em sua obra a marca pessoal mais profunda, e é mesmo permitido dizer que em Agostinho emerge pela primeira vez com nitidez inconfundível, na história literária e intelectual do Ocidente, o *Eu* como categoria fundante da Antropologia. Nesse sentido, ele pode ser considerado o primeiro anúncio do *homem moderno*. O apelo à *experiência interior* e a busca dos caminhos da *interioridade* estão presentes em cada um de seus grandes itinerários intelectuais.

Descartes, no mundo moderno, propugnou e chegou a convencer muitos pensadores de que era importante levar a sério o ponto de vista na primeira pessoa. Mas não foi ele de modo algum quem criou essa ideia. Seu primeiro-personalismo não emergiu do nada, tendo começado com Agostinho, o “[...] primeiro pensador na filosofia ocidental que de fato *filosofou* a partir de um ponto de vista genuinamente pessoal.”⁸ (MATHEWS, 2007 p. 10).

É a descoberta da pessoa, a metafísica da interioridade, que Reale e Antiseri (1990, p. 437) ressaltam ao mesmo tempo em que asseveram que Agostinho não coloca o problema da essência do homem em geral, mas “o problema mais concreto do eu, do homem como *indivíduo irrepitível*, como *pessoa*, como *indivíduo*, poder-se-ia dizer com terminologia posterior. [...] *Como pessoa*, Agostinho torna-se protagonista de sua filosofia: ao mesmo tempo observante e observado.” É o filósofo que se aborda como problema, como se pode ver insinuado nestas linhas no contexto do relato que ele faz da morte de um amigo muito amado e de seu

⁷ Reale e Antiseri (1990 p. 438) lembram que para os gregos o eu era um dado imediato da consciência, e por isto, não era nunca tomado como objeto de reflexão.

⁸ É escusado traçar aqui um quadro das diferenças e semelhanças entre o primeiro-personalismo agostiniano e o cartesiano. Esta empresa levaria demasiado longe pelos problemas a que exigiria abordagem, como por exemplo, o fato de Descartes não se reconhecer devedor de Agostinho nem de qualquer outro filósofo e o diverso papel do *Cogito* em ambos os pensadores. Sobre isto, conferir: MATHEWS, 2007 p. 10.13; SARANYANA, 1999 p. 61.

estado de alma por ocasião disto: “Tornei-me um grande problema para mim mesmo [...]” (AGOSTINHO, 1984 p. 92). É ele o filósofo que se vê como um “terreno de difícil e cansativa lavra” (AGOSTINHO, 1984 p. 284), porque não chega apreender tudo o que é (AGOSTINHO, 1984 p. 276), mas que prossegue resoluto em sua pesquisa: “Que sou eu, então, ó meu Deus? Qual a minha natureza?” (AGOSTINHO, 1984 p. 285).

Claro, nem todas as linhas de raciocínio filosófico agostinianas são enfocadas exclusivamente desde um ponto de vista na primeira pessoa. Ele parece ser o primeiro a enfrentar o problema filosófico da existência de outras mentes, por exemplo, embora o aborde como sendo o problema de saber como se pode ter certeza de existirem outras mentes distintas da nossa. Quando aborda o problema da linguagem, o faz do ponto de vista do locutor ou do aprendiz e até os problemas filosóficos que surgem do fato de termos sonhos e da responsabilidade moral que porventura vincule o homem que sonha, são tratados do ponto de vista na primeira pessoa, como quem tem por certo que é o seu próprio eu onírico e não um espectador das cenas que se dão nos sonhos (MATHEWS, 2007 p. 12s).

Também o problema da composição humana, entre outros, encontram em Agostinho abordagem ou solução em chave primeiro-personalista. Mas não se deve pensar que a isto se reduza esta sua tendência. Também a sua forma literária é maravilhosamente afetada dela. É este insigne pensador também um grandioso literato que inaugurou dois novos gêneros literários em suas *Confessiones* e nas suas *Retractationes*, nas quais é evidente o ponto de vista na primeira pessoa, o estilo “[...] confessional de escrever, incluindo suas reflexões sobre sua própria vida interior” que “impressiona-nos hoje por seu perfil notavelmente moderno.” (MATHEWS, 2007 p. 19). Sobre estas obras, diz o padre Antônio Vieira: “Na primeira folha dos livros, se costumam pôr (sic) as erratas do impressor, e Agostinho, com nova e não imitada invenção, pôs as erratas do autor: no Livro das Confissões, as erratas da vida; no das Retratações, as da doutrina.” (1998 p. 363, grifo nosso).

Oportuno é concluir esta seção, e capítulo, indicando com Mathews que a intenção do Mestre do Ocidente nesta abordagem primeiro-personalista é, além de resolver ele mesmo os problemas ou identificá-los ele mesmo, levar também o interlocutor ou leitor a ter a coragem de fazê-lo também por própria conta e risco

(2007 p. 11), tendo por guia a razão. O que faz pensar que a ordem *sapere aude* do iluminismo, encontra, *ante litteram*, cumprimento no pensamento e na obra daquele que pôs por projeto compreender pela razão aquilo a que se dá crédito⁹ (AGOSTINHO, 1995a p. 31.34), embora guardadas as devidas e grandes diferenças do modo como a razão é tomada aqui e lá, bem como as diversas posturas morais no que se refere ao uso que se deve fazer dela.

⁹ Sobre compreender pela razão aquilo a que se dá crédito, conferir o capítulo terceiro, seção 3.2.2, em que se trata do método empregado por Agostinho no *De libero arbitrio*.

2 O CAMINHO DE AGOSTINHO NA BUSCA DE DEUS

Filosofa-se, busca-se conhecer – com aquele desejo inato posto por Deus no homem para que este retorne para ele – com a finalidade de ser feliz: “Porque o único motivo que leva o homem a filosofar é o desejo de ser feliz e o que o torna feliz é a meta do bem.” (AGOSTINHO, 1990b p. 383). Considerando o itinerário agostiniano na busca de Deus, se pode afirmar com Gilson: “Buscar conhecer é, antes de tudo, buscar o objeto cujo encontro apaziguará nosso apetite de conhecer e, por isso, estabelecerá nosso estado de beatitude.” (2010 p. 223).

No *De beata vita*, a certa altura da discussão, após ter sido assentado que os bens transeuntes, ainda que abundantes, não podem tornar feliz quem os possui, seja pelo fato de que este viverá no temor de perdê-los, por serem coisas que lhe podem ser tiradas contra a própria vontade (AGOSTINHO, 1995a p. 66), seja pelo fato de – lembra Mônica – não ficar satisfeito com o que já possui e se agastar no desejo de ter ainda mais, ficaram todos convencidos de que para ser felizes era necessário procurar um bem permanente (AGOSTINHO, 1998 p. 130). É quando Agostinho, recolhendo a convicção geral e precisando-a, conclui com eles:

Por conseguinte, estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés de sorte.

_ Já concordamos com isso, diz Trigésio.

_ Então, qual a vossa opinião? É Deus eterno e imutável?

_ Eis aí uma verdade tão certa que qualquer questão se torna supérflua, interveio Licêncio.

Em piedosa harmonia, todos os outros disseram-se de acordo. Concluí então:

_ Logo, quem possui a Deus é feliz! (AGOSTINHO, 1998 p. 130).

Assim, filosofa-se para ser feliz e para ser feliz é necessário buscar um bem permanente que não possa ser perdido contra a própria vontade, qual seja Deus – o Eterno e Imutável. Agostinho quer ser feliz fruindo a Deus, conhecendo-o e possuindo-o:

Quando te procuro, ó meu Deus, procuro a felicidade da vida. Procurar-te-ei, para que minha alma viva. O meu corpo, com efeito, vive da minha alma, e a alma vive de ti. Como então devo procurar a felicidade? Não a possuirei enquanto não puder dizer: “Basta, aqui está”. (AGOSTINHO, 1984 p. 288).

Pergunta-se agora, com Capánaga: “Onde Santo Agostinho busca a Deus?”¹⁰ (1969 p. 79, tradução nossa) e com este estudioso se começa a indicar os caminhos avidamente percorridos por Agostinho em sua busca de Deus. Percorrer-se-ão aqui brevemente estes caminhos e o primeiro a ser mencionado é aquele já traçado e percorrido na antiguidade pelos gregos e conhecido como argumento do *consensus gentium*.

2.1 O CONSENTIMENTO DOS POVOS

Agostinho recolhe da tradição grega e precisa este argumento que consiste em apoiar no testemunho unânime dos povos, com suas crenças e religiões a convicção de que o gênero humano confessa a existência de Deus, constituindo exceção alguns poucos homens. Observe-se que Agostinho não quer declarar que de fato nenhum homem tenha ignorado a existência de Deus, mas que não é permitido a qualquer homem ignorá-la (GILSON, 2010 p. 32) e se de fato encontraram-se e se podem encontrar homens que a ignoram, “são tão poucos [...], mal se encontra um” (AGOSTINHO, 1997b p. 30) e o motivo é o receio que têm de declarar tal coisa na presença de muitos, por isso é que diz o Salmo que eles “dizem em seu coração”, “dizem em seu coração o que não ousam proferir” (AGOSTINHO, 1997b p. 30).

“Nem os próprios sacrílegos, nem alguns filósofos detestáveis, com idéias (sic) perversas e falsas a respeito de Deus¹¹, ousaram dizer: Deus não existe.” (AGOSTINHO, 1997a p. 144). A explicação para que o faça o insensato, visto por Agostinho naqueles visados por São Paulo na sua carta aos Romanos¹², é que

¹⁰ “¿dónde busca San Agustín a Dios?”

¹¹ Assim, os diversos conceitos de Deus nas diversas filosofias que o gênero humano produziu, e que Abbagnano arrola no verbete “Deus”, de seu dicionário (2007 p. 289-306), às vezes conflitantes, contraditórios, mutuamente excludentes, convergem em algumas notas principais e se devem ao fato de que não haverem procurado uma noção exata de Deus. Convergem e divergem: convergem, sobretudo no reconhecimento unânime da existência de Deus, e divergem no que se refere à sua essência, pois a ideia de Deus, para Agostinho, não pode ser pelo homem ignorada, mas ao mesmo tempo não pode ser compreendida. (GILSON, 2010 p. 31).

¹² Capítulo primeiro. Parece referir-se ao vigésimo sexto versículo que traz na Neo Vulgata: “Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiae.” (Por isso mesmo, Deus os entregou a paixões ignominiosas. (Tradução nossa. A Bíblia de Jerusalém traz assim: Por isso Deus os entregou a paixões aviltantes). Os padres da Igreja, Agostinho entre eles, “escreviam suas reflexões sempre com a Bíblia numa das mãos” (AGOSTINHO, 1994 p. 6) em alguma de suas versões disponíveis à época. Mas, nota Novaes (2007 p. 129) que a utilização de textos escriturísticos não

“Corromperam-se e fizeram-se abomináveis por seus afetos’ [...] São afetos que corrompem a alma e cegam-na a tal ponto que o insensato pode dizer em seu coração: Deus não existe.” (AGOSTINHO, 1997a p. 144).

Assim, tais insensatos possuem a natureza depravada, corrompida por não haverem procurado uma noção exata de Deus (AGOSTINHO, 1997a). Nos seus comentários ao Evangelho de São João, afirma Agostinho: “Com a exceção de alguns poucos nos quais a natureza está excessivamente depravada, toda a razão humana confessa que Deus é o Autor do mundo.¹³” (AGOSTINHO, *apud* SARANYANA, 1999 p. 64). É somente por isso, por que se tornaram insanos pela depravação é que podem não chegar ao conhecimento de Deus. “Com efeito, não apenas o conhecimento de Deus está naturalmente presente no coração do homem, como também é suficiente que todo ser racional lance os olhos sobre o universo para reconhecer que seu autor é Deus.” (GILSON, 2010 p. 32s).

E Agostinho considera constantemente o universo criado, lançando sobre ele, como mensageiros, os raios de seu olhar (AGOSTINHO, 1984 p. 272), certo de que pode através dele conhecer o seu autor, segundo a doutrina do apóstolo São Paulo na carta aos Romanos¹⁴ que afirma poder ser Deus conhecido através dos efeitos de seu poder. Destes olhares e dos resultados a que chegou por meio deles o filósofo é que se ocupa a seção seguinte.

2.2 OS VESTÍGIOS DE DEUS NO UNIVERSO CRIADO

É o agostinólogo Victorino Capánaga que lembra o fato de por vezes alguns estudiosos negarem que na filosofia agostiniana houvesse uma ascensão a Deus que passasse através da causalidade eficiente do universo e nota que basta olhar as Confissões para convencer-se do contrário (1969 p. 79).

De fato, encontra-se nas Confissões o belíssimo relato que o filósofo de coração inquieto (AGOSTINHO, 1984 p. 15) faz de sua busca por Deus, dos caminhos que percorreu, indo – como de seu costume – do exterior ao interior e

significa necessariamente citação, havendo casos em que Agostinho se vale das versões de que dispunha, modificando-as um pouco, justamente por não se tratar de citação propriamente dita, o que às vezes – pode-se observar – redundava em melhor explicação do texto utilizado.

¹³ “Con la excepción de unos pocos en los que la naturaleza está excesivamente depravada, toda la razón humana confiesa que Dios es el Autor del mundo.”

¹⁴ Primeiro capítulo, versículo 20.

deste ao que há nele de superior. Interrogou ele a terra, o mar, os abismos e seres vivos e todos lhe responderam: “não somos o teu Deus; busca-o acima de nós”. Interrogada a atmosfera com seus ventos e habitantes, eles responderam: “Anaxímenes está enganado; não somos o teu Deus”. Por sua vez o céu com seus astros responderam: “Nós também não somos o Deus que procuras”. Então pede Agostinho a todos eles juntos: “Falai-me do meu Deus, já que não sois o meu Deus; dizei-me ao menos alguma coisa sobre ele”. Ao que responderam em uníssono: “Foi ele quem nos criou” (AGOSTINHO, 1984 p. 271s).

Precisa ainda ele que a inquirição era a contemplação e a resposta das criaturas era dada por sua beleza (AGOSTINHO, 1984 p. 271s), no que se divisa a importância dada por Agostinho à ascensão a Deus por meio da consideração dos graus de perfeição, o que constitui uma das muitas possíveis aplicações do princípio de participação¹⁵: “Porque tudo o que é belo vem da Suma Beleza que é Deus e a beleza temporal se realiza inteiramente com as coisas que morrem e se sucedem.”¹⁶ (AGOSTINHO, 1995b p. 117, tradução nossa).

As coisas existentes reclamam uma forma, ou perfeição, eterna e imutável, que renova tudo permanecendo idêntica a si mesma. Trata-se de uma ascensão a Deus que recorda o processo aristotélico da elevação ao Motor Imóvel pela consideração do movimento. Ocorre apenas que aqui, o ser potencial é o ser formável, perfectível, que exige uma forma imutável e eterna (CAPÁNAGA, 1969 p. 82):

Todo ser mutável é necessariamente também susceptível de perfeição (*formabilis est*). Pois assim como denominamos mutável o que pode ser mudado, do mesmo modo chamamos perfectível o que pode receber uma perfeição. Ora, coisa alguma pode se aperfeiçoar a si mesma, porque coisa alguma pode se dar a si aquilo que não possui. E por certo é para receber uma perfeição que o ser é aperfeiçoável. Se, pois, todo ser que já possui uma perfeição não precisa receber o que já possui; e pelo contrário, se todo ser que não possui a perfeição não pode se dar o que não tem, em consequência nenhuma realidade pode se aperfeiçoar a si mesma, como dissemos. [...] Isso é para que se compreenda também que todas as coisas são governadas por uma Providência. Visto que todas as realidades que existem recairiam completamente no nada, caso fossem privadas de sua

¹⁵ Esta doutrina da participação, fundamental no agostinianismo, leva a assinalar em Deus o princípio de todas as coisas, de modo que o que não é Deus participa dele e isto, seja no plano da existência ou do bem (e do belo), como é o caso dos textos das *Ochenta y tres cuestiones diversas* e do *De libero arbitrio* citados acima, seja no do conhecimento, como na doutrina da iluminação constantemente evocada e aplicada por ele na prova da existência de Deus pela presença da verdade na alma que se exporá na sequência. Cf.: AGOSTINHO, 1995a p. 273, nota 56.

¹⁶ “Porque todo lo bello viene de la suma Belleza, que es Dios, y la belleza temporal se realiza enteramente con las cosas que mueren y se suceden.”

perfeição própria. É porque aquela imutável Perfeição pela qual todos os seres mutantes subsistem é ela mesma uma Providência. [...] sendo perfectíveis, como dissemos acima, e podendo recair no nada pela total de suas perfeições, mostram-nos bastante que elas tiram sua existência daquela Perfeição que é sempre idêntica a si mesma. É porque todos os bens, sejam eles quais forem, do maior ao menor, não podem proceder senão de Deus (AGOSTINHO, 1995a p. 131ss).

Não podendo provir senão de Deus, as coisas existentes são bens na mesma medida em que são. E se por um lado, constata-se na natureza o mal, a destruição de certas formas ou perfeições acompanhadas do surgir de outras, ainda este fato leva a considerar uma ordem que, em última análise, remete ao Supremo Ordenador. Sim, pois se a corrupção de uma coisa existente é um mal, se considerada em si mesma, quando considerada no conjunto da obra da criação é um bem, pois o “que morre ou cessa de ser o que era não enfeia nem desonra a ordem ou o equilíbrio do universo” (GILSON, 2010 p. 275). Constata-se aí uma beleza diferente daquela que se percebe no espaço, qual seja “uma beleza que ocorre no tempo” (GILSON, 2010 p. 275). No seu *De natura boni*, Agostinho compara esta beleza do todo harmônico, que ocorre no tempo, a um discurso belo e harmonioso, que se é tal na totalidade, ainda assim as palavras ditas deixam de soar para dar lugar às próximas e perfazer o sentido. É a via da ordem:

Mas existe nas coisas que morrem e se sucedem uma certa beleza temporal, própria do seu gênero, de maneira que elas morrem e deixam de ser o que eram sem alterar nem perturbar a forma e a ordem de toda a criação. De igual modo, um discurso bem feito é sempre belo, ainda que as sílabas e todos os sons nele perpassem, como que nascendo e morrendo (AGOSTINHO, 1992 p. 45).

Perfeição é o ser, a beleza, o bem e no universo é observável a gradação destes, pois deles se diz ser um mais belo que outro ou melhor um do que outro. Neste fato, nota o filósofo que a contemplação dos diversos bens e de seus graus leva ao Sumo Bem como causa última. No *De Trinitate* ele se exprime nestes termos: “Por certo, tu não amas realmente senão aquilo que é bom.” (AGOSTINHO, 1994 p. 263). E na sequência, desde a terra, com seus relevos, as construções arquitetônicas, os animais, a nutrição, a amizade, os astros do céu, passando pela justiça e as riquezas que suavizam a vida, chegando aos anjos e à linguagem, Agostinho mostra como são boas todas estas realidades e pergunta:

O que 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 bens. Em relação a todos aqueles de que fiz menção, ou outros que possam ser vistos ou pensados, não diríamos que um seja melhor do que outro, ao fazer um

juízo certo, a não ser que estivesse impressa em nós a noção mesma do bem, segundo a qual aprovamos alguma coisa e a preferimos a outra. (AGOSTINHO, 1994 p. 264)

E ajunta:

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 bens. [...] Portanto, prescindindo desses bens, se o podes, perceberás o Bem em si mesmo, e então verás a Deus. (AGOSTINHO, 1994 p. 265).

Assim, perfectibilidade, mutabilidade e instabilidade, ser, bondade e beleza participados, numa palavra: a contingência é o trampolim de que salta o pesquisador de Deus a fim de chegar à sua existência e divisar ao menos alguns de seus atributos¹⁷. Mas de volta ao texto das Confissões que deu ocasião a esta seção (AGOSTINHO, 1984 p. 271s) pode-se notar que após ter percorrido o universo perguntando por Deus e ouvido o eloquente testemunho da contingência das criaturas a dizer que foram criadas, que não tinham em si mesmas a razão de sua existência, Agostinho volta-se então para si mesmo. Então passa o homem a ser abordado como “lugar” da inquirição por Deus. É o que agora se terá ocasião de estudar.

2.3 OS VESTÍGIOS DE DEUS NO SER HUMANO

Capánaga explica, ainda tratando dos modos de ascensão agostiniana a Deus (1969 p. 88) que ao espírito humano são necessários degraus pelos quais ele possa se aproximar da divindade. E precisa ele que se podem assinalar três graus ou planos de inteligibilidade, dos quais o primeiro é oferecido pelas criaturas visíveis, o grau analisado na seção anterior em que estas mesmas criaturas ostentam os sinais da onipotência, sabedoria e bondade de Deus; o segundo é constituído pelas leis universais da estética, da moral, da matemática que já superam o plano

¹⁷ Prescindiu-se aqui de realizar um excuro exaustivo pelas Confissões ou demais obras de Agostinho em busca dos indícios dos quais parte ele, no mundo, para apontar do que as coisas tiram sua existência, bondade, beleza, seja por se considerar suficiente para o propósito destas páginas o até agora exposto, seja pelo fato de a clareza dos textos citados dirimir qualquer dúvida sobre se há ou não nas obras agostinianas a consideração da causalidade eficiente do mundo na ascensão a Deus.

empírico, sensível. É mediante estas leis que o homem pode julgar e efetivamente empreende o julgamento das obras de arte que tem diante dos olhos, que julga sobre se determinado ato é ou não correto, se determinada conta está errada ou não; mas há, superior a estes, o reino inteligível, uma Mente eterna, fundamento de toda a realidade e de toda racionalidade¹⁸.

O que se viu no relato que Agostinho faz no texto aduzido das Confissões de sua busca por Deus é uma das diversas ascensões graduais que o filósofo efetua, partindo do mundo para a alma e desta para Deus (GILSON, 2010 p. 46), do homem exterior ao homem interior.

Disse Santo Agostinho: “Dirigi-me então a mim mesmo, e me perguntei: ‘E tu, quem és?’ E respondi: ‘Um homem’. Tenho à minha disposição um corpo e uma alma, o primeiro é exterior e a outra é interior. A qual dos dois devo perguntar pelo meu Deus? (AGOSTINHO, 1984 p. 271s). E conclui que “através do corpo¹⁹” é que procurara Deus e que chegou a ler nas criaturas o testemunho de sua contingência porque o testemunho dos seus sentidos eram recolhidos e julgados pela alma: “O homem interior conheceu tais fatos graças ao homem exterior. Eu os conheci, eu, o espírito, graças aos sentidos do corpo.” (AGOSTINHO, 1984 p. 271s). Assim, resta a alma como campo de investigação na busca inquieta por Deus.

E na alma se traspõe o segundo e se chega ao terceiro degrau da ascensão que proporciona ao filósofo o que era por ele buscado. A essa altura o argumento é de tipo antropológico, conforme Mondin (1997 p. 244) que classifica assim os argumentos que “operam uma ascensão especulativa até Deus partindo do homem e não do cosmo ou da idéia (sic) de Deus.”

¹⁸ Ver-se-á como aparecem conjugados, no célebre argumento probatório da existência de Deus no livro segundo do *De libero arbitrio*, estes três degraus e o modo como são transpostos, num processo ascensional, de modo que ocorre como quer Gilson (2010 p. 51) que a prova agostiniana completa é tecida do conjunto do movimento dialético total que compreende como fases: na primeira, uma dúvida cética ou anticética, no dizer de Saranyana (1999 p. 60s), e na segunda sua refutação (já se viu anteriormente que após refutar o ceticismo, Agostinho empreende suas especulações metafísicas começando por assentar as bases numa certeza inabalável), na terceira, a descoberta do mundo exterior no conhecimento sensível pela verdade e na quarta o transcender desta para alcançar Deus.

¹⁹ Agostinho parece jogar com a expressão “através do corpo” e significar concomitantemente que procurou Deus utilizando o seu próprio corpo como instrumento de investigação e que os objetos de sua pesquisa até o momento haviam sido corpóreos.

É ainda Mondin (1997 p. 244) que aponta Agostinho como o primeiro a esboçar uma via antropológica com seu célebre argumento baseado na verdade²⁰, que se encontrando no homem, ao mesmo tempo o supera infinitamente, remetendo a uma Verdade transcendente, que, em última análise, identifica-se com Deus. Uma vez já afirmado o caráter primeiro-personalista do filosofar agostiniano, não é de causar muita surpresa que tenha querido e efetivamente empreendido encontrar Deus no homem, ou melhor, em si mesmo, de acordo com seu próprio conselho no *De vera religione*:

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão.

Aonde pode chegar, com efeito, todo bom pensador senão até à Verdade? [...] (AGOSTINHO, 2002 p. 98).

Não sair de si, voltar para si com o fim de encontrar a Verdade – que é Deus – é procedimento muito caro a Agostinho para quem “O verdadeiro problema não é o do *cosmos*, mas sim o do *homem*” (REALE & ANTISERI, 1990 p. 437), cujo pensamento é centrado, além de em Deus, também no homem: “Desejo conhecer a Deus e a alma.” (AGOSTINHO, 1998 p. 21). “Deus, sempre o mesmo: que eu me conheça a mim mesmo; que eu te conheça.” (AGOSTINHO, 1998 p. 57).

Assim, a busca por Deus se deflagra no homem e a via é a da verdade.

²⁰Mondin (1997 p. 245-255) dá notícia de que a via agostiniana, nas Idades Média e Moderna foi tida em pouca conta por ter sido geralmente confundida com o argumento ontológico, contudo, despertou interesse entre os pensadores do século XX que não apenas no mundo, mas também no homem puderam observar indícios significativos e claros da realidade de Deus e não somente no fenômeno da verdade (como fez Agostinho), mas em outros muitos fenômenos humanos como o dever (provas morais), os valores, a cultura, a autotranscendência, a pessoa, a história, a esperança, o amor, a linguagem, a dignidade da pessoa humana, de modo que o homem mesmo se mostra como sendo a prova antropológica da existência de Deus.

2.3.1 Porque no homem?

A gradação evidente no ser, na perfeição, na beleza das coisas criadas, faz ver ao espírito atento que o homem é a realidade mais excelente que existe no universo (BOEHNER & GILSON, 2012 p. 180). Por outro lado, sendo Deus o ser sumamente Bom e Perfeito, porque sumamente Ser, se há de ser encontrado através das criaturas e de fato pode ser encontrado através da confissão muda dos entes, tanto mais poderá e deverá ser buscado e encontrado no homem, realidade mais perfeita do universo, logo, mais próxima da realidade de Deus e, portanto, portadora de maiores e mais claros indícios da existência e da natureza do seu Autor.

Suas Confissões narram o modo, as angústias e alegrias de suas buscas – que, como já indicado, vão do exterior ao interior do homem e deste a Deus – passando pelos sentidos, transcendendo-os, chegando ao “campo e aos vastos palácios da memória” (AGOSTINHO, 1984 p. 274), transcendendo nela as imagens comunicadas pelos sentidos, subindo aos sentimentos da alma e aí não encontrando também Deus; encontrando na memória o esquecimento, debatendo-se com este problema, chegando à mente, a parte mais espiritual do homem (a sede da alma) e ainda aí não está Deus – pois ainda esta parte superior do homem é mutável – e por fim decide o pesquisador de Deus que não se deve procurá-Lo em alguma “parte” da memória como se nela houvesse compartimentos, sendo certo que nela Deus habita, pois é certo que dele tem recordação desde o dia em que o conheceu. (AGOSTINHO, 1984 p. 273-295). Assim se vê Agostinho, pesquisador e campo de pesquisa em sua busca por Deus. O homem é lugar privilegiado do conhecimento de Deus e o único que pode alcançar dele algum conhecimento, entre os seres deste mundo.

Pensador trinitário, em seu *De Trinitate*, apresentando o plano da sua obra e sua adesão à fé católica no mistério trinitário, lança-se às Escrituras abordando os problemas das missões divinas, abordando as questões hermenêuticas e depois envida esforços na procura de imagens de Deus até encontrá-las na mente do homem nas trindades aí constituídas, sendo a primeira a da inteligência, conhecimento e amor com que ama o seu próprio conhecimento: “Há na criatura

humana uma imagem interiorizada da Trindade: a mente, o conhecimento de si mesma e o amor. Essas três realidades são iguais e da mesma essência.” (AGOSTINHO, 1994 p. 285). E, apontando para uma trindade mais importante do que a primeira, o livro X é redigido para realizar a “Demonstração da existência, na mente do homem, de outra trindade, mais evidente: _ memória, inteligência e vontade.” (AGOSTINHO, 1994 p. 309). Depois, no livro XI, até no homem exterior encontra vestígios trinitários (AGOSTINHO, 1994 p. 335-363).

Desse modo, o gênio filosófico de Agostinho, em chave primeiro-personalista, pretende encontrar e efetivamente encontra no homem – em si mesmo – Deus, o Ser Supremo, a Verdade que a Revelação e a fé Católica lhe ensinam ser Um em Três Pessoas.

2.3.2 Porque a via da verdade?

Num capítulo dedicado à análise da abordagem filosófica cristã de Deus, Gilson afirma que o problema fundamental da teologia natural cristã é o de dar solução ao seguinte problema: “como é que o homem, que fora de si não existe, vivendo num mundo de coisas que fora de si não existem, pode chegar, apenas pela razão, a ‘Ele que é?’” (2016, p. 57). E começa a expor o modo como vê a tentativa agostiniana de solucionar o referido problema, cômico de que

o primeiro contato marcante entre especulação filosófica grega e a crença religiosa cristã teve lugar quando, já convertido ao cristianismo, o jovem Agostinho começou a ler as obras de alguns neoplatônicos, particularmente as *Enéadas* de Plotino. (2016 p. 51).

Tendo referido que na mente de Agostinho se encontram então São João, o Evangelista (o prólogo de seu evangelho) e Plotino, e que o jovem filósofo cristão não teve dificuldades em ver em Plotino ecos do que está contido no prólogo do evangelho joanino, Gilson diz que Agostinho só tinha à sua disposição a técnica de Platão em edição revista por Plotino e que junto ao método, herdou o mundo platônico-plotiniano, e conseqüentemente, sua concepção de homem em que este não era a unidade substancial de corpo e alma, mas essencialmente alma:

Em vez de dizermos que o homem *tem* uma alma, deveríamos portanto dizer que o homem *é* uma alma particular, ou seja, uma substância eternamente viva, inteligente e inteligível, que embora conjunturalmente ligada ao corpo, sempre existiu antes dele e está destinada a sobreviver-lhe. Nas palavras de Platão, o homem é ‘uma alma que usa um corpo’, mas não é mais o seu corpo do que um trabalhador é as ferramentas que utiliza ou do que qualquer um de nós é a roupa que veste.

Ao aceitar esta definição de homem Agostinho está a colocar-se numa posição filosófica extremamente delicada. Na doutrina de Platão, e ainda mais claramente na de Plotino, ser uma substância puramente inteligível, viva e imortal era exatamente ser um deus. As almas humanas são portanto outros tantos deuses. (2016 p. 58).

E apontando que aí residia a razão das dificuldades de Agostinho ao tentar encontrar o Deus cristão com este método, prossegue:

Para ele, assim como para eles, tudo o que era imaterial, inteligível e verdadeiro era divino por direito próprio; [...] Daí esta importante consequência de que o homem estava destinado a aparecer a Agostinho como uma natureza dotada de algo que era divino por direito próprio. Se a verdade é divina, e se o homem não é um deus, o homem não pode estar na posse da verdade. No entanto o homem, de fato, está; consequentemente, o único caminho possível para Agostinho para explicar a presença paradoxal da verdade inteligível, que é divina, no homem, que não é um deus, era considerar que o homem conhecia, à luz permanente de uma verdade supremamente inteligível e autossuficiente, ou seja à luz de Deus. (2016 p. 59s).

Ora, Capánaga afasta afirmações do teor das de Gilson e que se acaba de citar. Afirma que na doutrina de Santo Agostinho não há nenhuma prova de que ele considerasse a união entre o corpo e alma humanos como sendo acidental “[...] como já se disse, apoiando-se em alguns poucos textos de sabor platônico, esquecendo centenas com sabor, digamos assim, escolástico.²¹” (1969 p. 65, tradução nossa). O que faz pensar que talvez seja o caso de Gilson, que afirma ele mesmo no prefácio à obra aqui citada:

[...] falei como um tomista, medindo todas as outras filosofias pela bitola do tomismo. Gostaria pelo menos de garantir aos meus leitores que se o fiz – o que é bem possível – cometi o que me parece pessoalmente ser um pecado imperdoável relativamente à própria essência da filosofia. Todavia, antes de me condenarem por esse crime, terão de se certificar que efetivamente o cometi. (2016 p. 17).

Seguindo em sua exposição Capánaga aduz a pesquisa do autor Marcos del Río que selecionou mais de duzentas passagens agostinianas para demonstrar que há em Agostinho a consideração de que o homem é uma unidade substancial de

²¹ “[...] como se ha dicho apoyándose en unos pocos textos de sabor platónico, olvidando cientos con sabor, digámoslo así, escolástico.”

alma racional e corpo organizado (1969 p. 65). Pertence à definição do homem o que ele tem de externo e corporal e, de fato, Agostinho o menciona, para além de em muitos outros lugares, comentando os salmos: “O homem todo consta de alma e corpo.” (1997a p. 586).

Capánaga faz ver ainda (1969 p. 67), compulsando textos agostinianos, que o filósofo africano antecipa até mesmo temáticas da moderna psicologia, tratando sobre as relações entre alma e corpo em que fica clara a possibilidade de influxo mútuo íntimo e profundo entre eles, pois formam uma unidade. Todo o contrário, portanto, do que afirma Gilson, ao dizer que o homem, sendo alma que usa um corpo, “não é mais o seu corpo do que um trabalhador é as ferramentas que utiliza ou do que qualquer um de nós é a roupa que veste.” (2016 p. 58) e em seguida afirmando que Agostinho aceitara tal definição.

Agora a afirmação gilsoniana de que para Agostinho, como para Platão e Plotino, tudo o que era imaterial, inteligível e verdadeiro era divino por direito próprio e que por isso o homem estava destinado a aparecer a ele como sendo portador de algo divino, isto constituindo explicação para a opção agostiniana pela via da verdade, pois notando Agostinho o homem como portador de algo divino – a verdade – e não podendo declarar o homem como sendo divino, pensando que estava em atmosfera cristã, concluiu que o homem só pode conhecer a verdade sob a luz de Deus mesmo.

Pois bem, tal afirmação é discutível. Até mesmo porque, à altura do desenvolvimento desta prova, ele, por mais eivado que estivesse de filosofia neoplatônica, já possuía um pensamento muito original e sabia, por exemplo, que a alma humana consta de imaterialidade, inteligibilidade e verdade e nem por isso a chamava Deus²². Mesmo que se tratasse, nele, de uma tendência arraigada e inconsciente que o levasse a concluir de acordo com tais pressupostos, a argumentação mesma do *De libero arbitrio* não obriga a pensar nestes termos a dependência que Agostinho tem de Plotino e Platão.

²² Entre as notas que Agostinho considera como atributos divinos estão a imutabilidade e a eternidade, que ao menos nos textos dele que se teve ocasião de consultar, estão muito bem distintos de realidades que embora imateriais, verdadeiras e inteligíveis não são a realidade superior por serem mutáveis e temporais.

Gilson ainda indica que para Agostinho a verdade é objeto de conhecimento mais que humano, como se estivesse ele convencido de que “a verdade é algo de demasiado bom para ser considerada naturalmente atingível pelo homem.” (2013 p. 60). Ora, o que aparece no texto objeto desta pesquisa é a notação frequente de que o homem atinge a verdade. O fato determinante para por aí provar a existência de Deus é o de que a verdade que habita o homem o transcende, não sendo ele razão suficiente dela. Não se trata de conseguir conhecer uma verdade e com isto provar a existência de Deus pelo fato mesmo de conhecê-la, postulando que se o homem não é capaz de atingi-la e atingiu foi sob o influxo de Deus e, portanto, Deus existe. Trata-se, isso sim, de, depois de haver conhecido diversas verdades e conhecido que se as conhece, considerando a vida da alma, atentar para o fato de que na mente existe algo que a supera infinitamente.

O que a supera são as verdades eternas, das quais parte Agostinho para provar a existência de Deus e não quaisquer verdades como lembra Mondin: “É preciso esclarecer que essa função não cabe a qualquer verdade [...]” (1997 p. 245). Nas palavras dele, trata-se da ideia mesma de verdade que se apresenta como um critério de julgamento, uma medida da qual os homens não são os árbitros. De fato, ver-se-á bem que tipo de verdades servem a Agostinho em sua prova, as chamadas verdades eternas. Assim, não é pelo fato de que juízos se adequem ou não às coisas que Agostinho prova a existência de Deus e sim pelo fato de a verdade presidir os julgamentos humanos sem poder ser julgada e que, portanto, deve provir da mesma fonte de onde provém a ordem e o devir (MONDIN, 1997 p. 245).

Assim, Agostinho escolhe a via da verdade para demonstrar a existência de Deus, ao que parece, não por ter do homem o conceito platônico-plotiniano, sujeito portador de algo divino por direito próprio, mas que não sendo efetivamente Deus não pode atingir a verdade, que é sobre-humana por ser divina (imaterial e verdadeira) podendo apenas conhecê-la pela presença de Deus mesmo nela. Agostinho, não considerando o homem como sendo fundamentalmente alma e portador de algo divino por direito próprio (visto que ele não se baseia em toda e qualquer verdade, em sua via) e não pensando a união do corpo à alma como accidental e não considerando tudo o que é imaterial, verdadeiro e inteligível como sendo divino e, portanto, não partindo de quaisquer verdades para a sua prova, mas somente de um conjunto bem escolhido de verdades eternas, prova a existência de

Deus apontando a existência, na alma de algo que a supera infinitamente e aplicando, para isso, princípios extraídos da natureza e ordem das coisas.

Se o filósofo aqui opta pela via da verdade, parece ser pelo fato de que

Em todas as metafísicas, o discurso sobre a existência de Deus está coerentemente ligado à idéia (sic) central que conquistou a mente do pensador. Assim, por exemplo, se a idéia central é o fluir, como para Aristóteles, então a existência de Deus é comprovada a partir do devir; se a idéia central é a verdade, como em Agostinho, então a existência de Deus é provada a partir da verdade; se a idéia central é a substância, como em Spinoza, então a argumentação sobre a existência de Deus parte da substância [...]. (MONDIN, 1997 p. 218).

Ora, já se mencionou que a atração pela ideia da verdade foi, inclusive, o fator da sedução de Agostinho pelos maniqueus, que dela muito falavam como quem a promettesse: “Repetiam: “Verdade, verdade”! E me falavam muito dela, mas não a possuíam [...]” (AGOSTINHO, 1984 p. 68). E tal atração pela verdade se verifica antes de sua experiência cética e, portanto, muito antes de seus contatos com o neoplatonismo, donde se pode pensar, que se ele é atraído pela via da verdade, isto não se explica satisfatoriamente apenas apontando o influxo da filosofia neoplatônica. Acrescente-se que, como a prova da existência de Deus pela verdade é parte – como que um corolário – da teoria agostiniana do conhecimento, Deus aparece como o fundamento último de explicação do fato de que a mente mutável emite juízos mediante uma lei imutável. Assim, como diz Capánaga: “A fundamentação última das verdades eternas levou Santo Agostinho à prova da existência de Deus.²³” (1969 p. 90, tradução nossa).

Em posse do até agora tratado, se vai proceder à exposição da via pela verdade. Agostinho a desenvolveu, em forma mais breve, que abrange desde o capítulo vigésimo nono até o trigésimo primeiro do seu *De vera religione* (AGOSTINHO, 2007 p. 77-84), e de forma mais longa, com a participação de um discípulo e, portanto, cheia de medidas pedagógicas e consideração pelo principiante, no *De libero arbitrio*, em seu segundo livro, premido que foi por uma necessidade didática, para que se pudesse dar continuidade à solução de um problema moral. Esta argumentação, objeto do presente trabalho, começa a ser

²³ “La fundamentación última de las verdades eternas llevó a San Agustín a la prueba de la existencia de Dios”

abordada na sequência, precedida de uma apresentação e apreciação geral da obra.

3 O DE LIBERO ARBITRIO

Este diálogo é um grandiosíssimo e duradouro tratado, extenso, profundo, excepcionalmente importante, em que Agostinho demonstra, fundamentando-a, a moral racionalmente. Ele não pretende ater-se simplesmente ao psicológico, mas também não quer restringir-se simplesmente à contribuição da fé, quer recorrer expressamente à razão. É uma das obras em que o pensamento filosófico de Agostinho melhor se apresenta. Se a Revelação intervém uma e outra vez é de modo indireto, como um ponto de apoio. A influência desta obra foi imensa no correr dos séculos, não havendo, na Idade Média, quem tratasse do livre arbítrio sem consultá-la e ela permanece influenciando ainda hoje o pensamento ocidental, guardando ainda seu valor e brilhando por sua perene atualidade (AGOSTINHO, 1995a p. 19ss).

3.1 OCASIÃO DA OBRA

Tendo se convertido em Milão, em 386, Agostinho, delibera e decide abandonar “calmamente o ofício de comerciante de tagarelices” (AGOSTINHO, 1984 p. 232), ou seja, deixar a cátedra de retórica que ocupava. Queria fazê-lo “calmamente”, evitando estardalhaço, para que ninguém pensasse ou dissesse que ele “desejaria parecer importante” (1984 p. 233). Aproveitar-se-ia então do ensejo das férias da vindima, para, ao fim destas, simplesmente não retornar ao ofício.

E aconteceu que me livraste a língua de uma atividade da qual já me havias livrado o espírito. E, partindo para a casa de campo²⁴ com todos os meus²⁵, eu te louvava com alegria. Nos livros de discussões com meus amigos mesmo diante de ti está documentada a atividade literária aí realizada, já a teu serviço, mas respirando ainda – como nas pausas da luta – o orgulho da erudição. (1984 p. 236).

Graças a tal atividade literária é que se pode beneficiar ainda hoje dos importantes diálogos filosóficos de Agostinho: o *Contra acadêmicos*, o *De beata vita*, o *De ordine*, o *De immortalitate animae* e os *Soliloquia*, produzidos enquanto o

²⁴ Agostinho se refere à propriedade cedida por seu amigo Verecundo, que até muito desejara juntar-se a eles no seu propósito, mas era impedido por ser casado (AGOSTINHO, 1984 p. 234). A propriedade – uma chácara – ficava em Cassiciaco.

²⁵ Os seus eram: sua mãe, Mônica, seu filho Adeodato e alguns amigos seletos.

jovem filósofo recém-convertido ao neoplatonismo e ao cristianismo se preparava para receber o batismo das mãos de Ambrósio. Uma vez batizado, prepara-se, com a mãe e o filho, para voltar à África, mas no porto de Óstia, morre Mônica e Agostinho fica o resto deste ano de 387 em Roma, permanecendo aí até agosto de 388, com Adeodato. Aí retoma “alguns de seus mais concentrados ataques contra o maniqueísmo.” (MECONI & STUMP, 2016 p. 25).

É aí, em Roma, pelo ano 388, que Agostinho, com a preocupação de “defender-se do maniqueísmo e alertar a seus amigos” (AGOSTINHO, 1995a p.11), compôs, além do *De moribus Ecclesiae Catholicae* e *De moribus maniquaeorum*, entre outros, também o *De libero arbitrio*, que iniciado em 388, não podendo ser terminado, foi retomado em Tagaste e novamente interrompido, recebendo finalização somente em Hipona, entre 394 e 395, quando Agostinho era já presbítero, ordenado “por insistência do povo de Hipona” (1995a p.11). Sobre esta obra, diz ele mesmo em suas *Retractationes*:

Quando vivíamos ainda em Roma, quisemos investigar, debatendo, donde é que vem o mal. E debatemos de tal modo, que, se pudéssemos, aquilo que – como submissos à autoridade divina, criamos sobre este assunto – a razão reflexiva e dialética o trouxesse também à nossa inteligência, até onde pudéssemos, debatendo, com a ajuda de Deus. E porque, depois de discutir as razões com diligência, ficou claro entre nós que o mal não nasceu senão do livre arbítrio da vontade, os três livros que essa discussão produziu foram intitulados *O livre arbítrio*. O segundo e o terceiro os terminei, como pude então, na África, já em Hipona, ordenado sacerdote²⁶. (AGOSTINHO, 1995c p. 669, tradução nossa).

²⁶ Cuando vivíamos todavía en Roma, quisimos investigar, disputando, de dónde viene el mal. Y disputamos de tal modo, que, si pudiésemos, la razón reflexiva y dialéctica traería también a nuestra inteligencia aquello que como sumisos a la autoridad divina creíamos sobre este asunto, hasta donde pudiésemos, disputando, con la ayuda de Dios. Y porque, después de discutir las razones con diligencia, quedó claro entre nosotros que el mal no nació sino del libre albedrío de la voluntad, los tres libros que produjo esa discusión se llamaron *El libre albedrío*. El segundo y el tercero los terminé, como pude entonces, en Africa, ya en Hipona, ordenado sacerdote.

3.2 O MOTIVO E OS DESTINATÁRIOS DA OBRA

Por estas palavras de suas Retratações, sabe-se que o motivo da obra era o problema do mal, que tanto atormentava Agostinho, aliás, sua adesão ao maniqueísmo deu-se na esperança de encontrar em suas doutrinas uma solução a este problema que o premia desde a sua adolescência. Já se teve ocasião de ver o como, afastando-se do maniqueísmo e travando contatos com Ambrósio, bispo de Milão e com o neoplatonismo ele alcançara a luz buscada²⁷.

Em seu *De ordine*, ele aborda a problemática e fica assente que o mal não ocupa lugar entre os seres, não possui realidade positiva, sendo privação de um bem devido a uma natureza, um não ser, e, portanto, Deus não lhe poderia ter dado o ser. O mal físico era facilmente resolvível apelando à Providência divina, pois considerado o conjunto, o mal particular contribui para a ordem geral. Mas ainda restava o mal moral, o pecado, e – se a tese neoplatônica o satisfazia quanto ao problema do mal físico, ou quanto ao “estatuto ontológico” do mal – neste ponto Agostinho não quer seguir Plotino, para quem a matéria é essencialmente má e a responsável pelo mal. Assim, “guiado por seu gênio e graças às preciosas retificações que a fé católica lhe proporcionava, ele propõe, com coragem, uma solução racional” (AGOSTINHO, 1995a p. 13s). É esta solução a oferecida no *De libero arbitrio*, obra que certamente foi suscitada

[...] por aqueles que negam que o mal tem sua origem no livre arbítrio da vontade; e, se é assim, pretendem culpar Deus, como autor de todas as naturezas, querendo, deste modo – segundo o erro ímpio dos maniqueus – introduzir uma natureza do mal imutável e coeterna com Deus²⁸. (AGOSTINHO, 1995c p. 670, tradução nossa).

Por aí se vê que o *De libero arbitrio*, sem querer ser polêmico, foi especialmente dirigido contra os maniqueus, como, aliás, muitas obras suas. Queria Agostinho recuperar-se do que lhe causara esta doutrina e também socorrer os amigos (AGOSTINHO, 1995a p. 15).

²⁷ Cf.: Capítulo 1, seção 1.2.

²⁸ [...] por aquellos que niegan que el mal tiene su origen en el libre albedrío de la voluntad; y se es así, pretenden culpar a Dios, como autor de todas las naturalezas, querendo de este modo, según el error ímpio de los maniqueos, introducir una naturaleza del mal inmutable y coeterna con Dios.

3.3 ESTRUTURA DA OBRA

Ainda do testemunho de Agostinho sobre o *De libero arbitrio* em suas Retratações, já citado, recolhe-se a informação de que a obra consta de três livros escritos em períodos diferentes. No primeiro, trata-se de definir que pecar é submeter a vontade às paixões, preferir bens temporais aos eternos, coisa unicamente possível se a vontade goza de livre arbítrio. Demonstra-se aí que nenhuma realidade nem inferior, nem igual, nem superior ao homem pode constrangê-lo a pecar. O segundo livro, coração da obra, contém a prova da existência de Deus, autor de todo bem, entre os quais a vontade livre do homem. Este livro é complementado e esclarecido no terceiro, de índole mais teológica do que filosófica e que trata da Providência divina, do problema de como conciliar a presciência divina com o livre arbítrio humano (AGOSTINHO, 1995a p. 14s). Finalizando a sua revisão da obra, nas Retratações, diz o filósofo sobre ela: “Esta obra começa assim: *Diga-me – eu te peço – se porventura não será Deus o autor do mal.*²⁹” (AGOSTINHO, 1995c p. 678, tradução nossa). É esta pergunta de Evódio que dá início ao diálogo.

3.3.1 Evódio

Evódio é amigo de Agostinho, seu conterrâneo, e era já homem formado quando conheceu o filósofo de Hipona. Havia sido militar, depois se dedicou às Letras. Era ele um matemático (AGOSTINHO, 2013 p. 12) – Agostinho até se utiliza de seus conhecimentos matemáticos para estabelecer analogias e fazê-lo compreender a noção de imaterial, no *De quantitatae animae*. Converteu-se em Milão, sendo batizado pelo bispo Ambrósio pouco antes de Agostinho o ser também.

Esteve ao lado de Agostinho após a morte de Mônica, em Roma e depois foi com ele para Tagaste fazer parte da comunidade monacal fundada por Agostinho e é aí que faz seus estudos de filosofia, tendo como mestre o próprio Agostinho. Como

²⁹ “Esta obra comienza así: *Dic miki, quaeso te, utrum Deus non sit autor mali.*”

no *De quantitate animae*, também no *De libero arbitrio* suas contribuições inteligentes trazem muito proveito, suas perguntas ocasionam explicações, sua insistência leva o mestre a ser sempre mais rigoroso nas demonstrações, tornando a obra mais complexa e desenvolvida (AGOSTINHO, 1995a p. 12).

Do epistolário agostiniano conservam-se correspondências entre eles, mesmo depois de Evódio ter sido ordenado e nomeado bispo de Uzala, na Numídia em 396. São quatro cartas de Evódio a Agostinho e três deste àquele, das quais inclusive uma constitui resposta a uma consulta sobre a prova da existência de Deus e em que Agostinho o remete, para além de outras obras, a este diálogo que tiveram, o *De libero arbitrio* – trata-se da carta de número 162. Evódio, seis anos antes de seu mestre e amigo Agostinho, morre em 424 (AGOSTINHO, 1995a p. 12).

3.3.2 O método

Aloysio Faria, um tradutor do *De quantitate animae* em português, afirma na apresentação de sua tradução: “a questão do método é fundamental para se entender melhor uma determinada expressão filosófica, e o método agostiniano é muito pessoal, cujas linhas centrais tentaremos explicar brevemente.” (AGOSTINHO, 2013 p. 11). Uma explicação breve é o que também aqui se pretende.

É sabido que Agostinho era um mestre de retórica muito criativo, genial. Criou ele uma retórica personalíssima, inventou sua expressão entre cujas características se podem citar “as antíteses, os jogos de oposição dos contrários, as comparações por analogia (observadas as semelhanças, por oposição das diferenças) [...]” (AGOSTINHO, 2013 p. 11).

Procede por perguntas em série, estabelecendo comparações, levando Evódio a induzir e deduzir ele mesmo. Tudo isso num progresso ascensional, lento, mas de que se tem plena consciência e cuja finalidade é bem advertida e planejada. Não é que ele esteja divagando, perdendo o tema de vista – embora às vezes pareça tratar-se disto. Está, isso sim, tratando de assentar os pressupostos, as evidências iniciais das quais se tirarão as conclusões posteriormente.

É um método socrático-agostiniano que pergunta e responde lentamente ao discípulo e amigo, que por vezes, sente pressa de ver suas questões dirimidas, e com ansiedade, descurando a atenção devida ao tratamento das questões. É o que algumas palavras do mestre Agostinho a Evódio no *De quantitatae animae* revelam. O curto capítulo sétimo desta obra, transcrito na íntegra em seguida, mostra uma altura da discussão em que o mestre, amigavelmente, chama a atenção do discípulo e amigo, censurando sua pressa e agitação e que aqui se pode citar para esclarecer o método utilizado no *De libero arbitrio*, pois se trata do mesmo método, do mesmo mestre e do mesmo discípulo:

Desde o princípio, pedi e aconselhei que você tivesse paciência com este meu processo de raciocínio (*circuitum nostrum*), e insisto em fazer assim. Não é coisa sem importância o que buscamos entender. E não é de fácil entendimento. E desejamos obter um conhecimento o mais completo possível.

Ora, uma coisa é acreditar segundo o argumento de autoridade, outra coisa é o argumento de razão. Aceitar a autoridade alheia é grandemente tranquilo, e não dá trabalho. Se lhe agrada esse meio de estudo, poderá ler o que grandes e inspirados homens disseram comentando o assunto. E o fizeram por entender útil e necessário para os que sabem pouco, considerando que a salvação podia parecer difícil para os que possuem inteligência mais rude e menos capaz. Porque estes de mente menos capaz, se tentarem alcançar a verdade com suas próprias inteligências, seriam facilmente enganados por argumentos falsos, caindo assim em doutrinas perigosas e erradas, e dificilmente conseguiriam sair do erro. A estes é utilíssimo que se atenham à autoridade dos homens sábios e agindo de acordo com os ensinamentos. Se você acha mais seguro esse argumento de autoridade, não me oponho, e até o aprovo muito.

Mas, se quer manter o desejo antes firmado, de entender a verdade pelo argumento da razão, e assim chegar a se convencer, deverá tolerar pacientemente toda a sequência demorada que leva a um raciocínio correto e capaz de chegar à verdade de um modo especificamente racional, ou seja, a razão verdadeira. Não apenas verdadeira, mas certa, e livre de toda a aparência de falsidade. Se é que um homem que não deseja a inverdade ou a falsidade pode chegar ali por outro modo diferente. (AGOSTINHO, 2013 p. 45s).

Ao que protesta Evódio, já cômico de como devia ser seu procedimento no estudo: “Já não quero respostas imediatas. Que atue a razão e me dirija por onde queira, desde que me conduza ao fim proposto.” (AGOSTINHO, 2013 p. 45s).

Assim, é necessária paciência, pois o que se deseja é um conhecimento o mais possível completo e deve sujeitar-se a esse trabalho árduo e demorado quem quer compreender por argumentos de razão – pois Agostinho está convencido de que não se chega à razão verdadeira por outro caminho – para se convencer e não

simplesmente por via de autoridade, embora, como revela claramente o texto, não visse ele na autoridade uma via ilegítima.

3.3.3 Compreender pela razão aquilo a que se dá crédito

No *De libero arbitrio* é também premente o apelo agostiniano, acatado e seguido docilmente por Evódio, a sempre procurar compreender pela razão aquilo a que se dá crédito. Deve-se passar do conhecimento por autoridade para o conhecimento pela razão. Diz Agostinho a Evódio, quando este, ao ser perguntado por que o adultério era um mal, aduz razões de autoridade para explicá-lo: “Agora, porém, a respeito dessas verdades confiadas à nossa fé, esforçamo-nos de ter igualmente um conhecimento pela razão, mantendo-as com certeza plena.” (AGOSTINHO, 1995a p. 31).

No correr do diálogo, mais adiante, após outra pergunta do mestre e resposta do discípulo, lê-se esta outra advertência: “Outra vez, tu me conduzes à autoridade, como razão última. Não deves esquecer, porém, o que nós nos propusemos neste momento: compreender aquilo a que damos crédito.” (AGOSTINHO, 1995a p. 34).

A necessidade de “compreender aquilo a que damos crédito” estende-se, no pensamento agostiniano a todos os campos em que o homem preste assentimento, creia, seja no domínio do profano, seja no domínio do sagrado, da fé cristã. E mesmo aqui, se a autoridade é a regra, nem por isso é ela um empecilho para a compreensão dos conteúdos a que se assentiu no ato de fé (AGOSTINHO, 1995a p. 245 nota 8).

Compreender, saber, tem para Agostinho o sentido de entender pela razão, com certeza racional, com evidência, do mesmo modo que o conhecimento das matemáticas procede. Assim, saber, quando aparece em seus escritos, está oposto ao conhecimento da fé, que procede por via de aceitação da autoridade. Esta oposição aparece nítida nos Solilóquios, quando a alma é questionada pela razão

sobre se é verdadeiro o que de Deus disseram Platão e Plotino e se tal conhecimento seria suficiente à razão, ao que esta responde:

Se é verdadeiro tudo o que disseram, não de imediato se pode concluir que eles necessariamente também soubessem tais coisas. Pois muitos falam bastante mesmo do que não sabem, como eu mesmo disse desejar conhecer tudo o que pedi em minha oração, o que eu não desejaria se já o conhecesse. E no entanto, mesmo assim não pude dizê-lo? Expressei não o que compreendia com o entendimento, e sim o que eu tinha guardado na memória, com toda a fidelidade quanto pude. Mas saber é outra coisa. (AGOSTINHO, 1998 p. 25).

Aí estão relacionados o crer, o que é “guardado na memória” e expressado “com toda a fidelidade quanto se pode” e o saber – *scire* – este que “é outra coisa”. Aquele precedendo e preparando este, que não teria lugar sem o primeiro. Crer e saber, razão e autoridade, estão opostos, mas não são mutuamente excludentes. Todo o contrário: se exigem reciprocamente, numa relação que agora se procurará indicar.

3.3.4 Compreender para crer e crer para compreender

Para se chegar a compreender pela razão aquilo a que se deu crédito, necessário é primeiro dar crédito ao que se deseja compreender pela razão. Claro, há um compreender que inclusive prepara e acompanha a crença, aquele conhecimento mínimo sem o qual não se teria um conteúdo ao qual prestar assentimento. Agostinho aborda isto no *De praedestinatione sanctorum*:

Quem não vê que primeiro é pensar e depois crer? Ninguém acredita em algo, se antes não pensa no que há de crer. Embora certos pensamentos precedam de um modo instantâneo e rápido a vontade de crer, e esta vem em seguida e é quase simultânea ao pensamento, é mister que os objetos da fé recebam acolhida depois de terem sido pensados. Assim acontece, embora o ato de crer nada mais seja que pensar com assentimento. Pois, nem todo o que pensa, crê, havendo muitos que pensam, mas não crêem (sic); mas todo aquele que crê, pensa, e pensando crê e crê pensando. (AGOSTINHO, 1999 p. 153).

Deste modo, crer é “pensar com assentimento”, e em todo caso, trata-se de atividade de pensamento, em qualquer âmbito da vida humana em que o assentimento seja requerido ou necessário. Sendo a fé, o acreditar por via de autoridade, de testemunho, parte integrante da vida cotidiana, sem a qual a vida

social seria ineficaz e até mesmo nada se poderia realizar, tornando-se a vida, assim, um completo desespero. Já às portas da Igreja Católica, em seu processo de conversão, Agostinho, superando o racionalismo percebe que ao procurar em tudo ciência, não havia ainda notado quantas eram as realidades às quais prestara assentimento convictamente sem que de tais coisas tivesse conhecimento a não ser por testemunho alheio:

[...] eu refletia na infinidade de fatos em que acreditava, sem tê-los visto ou deles ter sido testemunha. Assim, os muitos episódios da história da humanidade, a existência de lugares e cidades nunca visitados, conhecimentos recebidos de amigos, de médicos e de tantos outros em quem temos de acreditar, sob pena de nada podermos realizar na vida. Enfim, como estava absolutamente seguro da identidade de meus pais, o que não poderia saber sem acreditar no que ouvia. (AGOSTINHO, 1984 p. 146).

E assim, convencido de que não é absurdo começar pela fé – pois não se trata de ter ou não ter fé, prestar ou não prestar assentimento, mas de a que prestá-lo, pois não há vida humana sem crença – conclui que crer é um procedimento de pensamento normal e que no fundo a ciência humana está composta de dois tipos de conhecimento: o das coisas vistas, em que nós mesmos somos as testemunhas e o das coisas acreditadas, em que nosso assentimento é determinado por testemunho alheio (GILSON, 2010 p. 62s).

Então, crer é submeter a razão a uma autoridade. Mas isto em nada avilta a razão humana, posto que esta seja a condição mesma do assentimento, da crença, sendo o homem o único animal capaz de crença por ser o único dotado de razão. E já na ordem natural o homem segue a autoridade antes de usar a razão, que se é a primeira de direito, de fato segue-se à autoridade. E na ordem sobrenatural, quando se trata da autoridade infalível de Deus, com mais razão deve a razão se submeter (GILSON, 2010 p. 71).

A compreensão que se alcança dado o ato de assentimento é prêmio deste, recompensa da fé, que é prolongada pela inteligência, já na ordem natural. Na ordem sobrenatural, quando o assentimento é graça de Deus, a inteligência, prêmio da fé, não pode se confundir com a razão natural pura e simples (GILSON, 2010 p. 74), mas o processo segue itinerário análogo.

Tendo em vista que sempre se salienta bastante, nas exposições sobre Agostinho, o *Crede ut intelligas*, oportuno é assinalar que o movimento completo

postulado pela doutrina agostiniana das relações entre razão e fé, tendo em vista o já dito, “comporta três momentos: preparação à fé pela razão, ato de fé, compreensão do conteúdo da fé.” (GILSON, 2010 p. 64), tanto na ordem natural, como na sobrenatural.

A razão, no preparar a crença, sopesa os motivos de credibilidade e estão entre estes a possibilidade, ou seja, a não contraditoriedade do afirmado e a conveniência: seja a de que tal como postula o enunciado seja a realidade; seja a de o homem conhecer o enunciado, ou ambas as conveniências. É o que parece indicar este trecho do *De vera religione*:

De onde resulta que as verdades, nas quais primeiramente acreditamos, fiando-nos somente na autoridade, tornam-se depois compreensíveis (pela reflexão), até nos parecerem certíssimas. Em parte, abraçamos essas verdades porque vemos que elas são possíveis, e em parte, porque muito conveniente foi o terem sido reveladas. (AGOSTINHO, 2002 p. 40).

Uma vez dado o assentimento, como mostra Agostinho no trecho citado, os conteúdos a que se assentiu vão, através da reflexão, ganhando compreensão até a certeza plena. E do texto se conclui que crer, pode também indicar, por parte do cognoscente o assentimento a que o proposto pode ser verdadeiro, por não ser absurdo, de acordo com o supracitado: “Em parte, abraçamos essas verdades porque vemos que elas são possíveis [...]”. E parece ser nesse sentido que a crença é necessária, como para tudo, também para a prova da existência de Deus, precedendo-a, “não para nos dispensar dela, mas, ao contrário, para incitar-nos a descobri-la [...]” (GILSON, 2010 p. 77).

Aguarde-se para o momento de iniciar a apresentação da prova propriamente dita alguma discussão sobre o ato de fé necessário para o procedimento probatório³⁰. O contexto em que a crença é ali exigida requererá outras precisões e enquadramentos que não convém abordar ainda, pois se estaria arriscando a perder o seu significativo valor se se a extraísse desse mesmo contexto.

³⁰ Cf.: Capítulo 4, seção 4.3.

3.3.5 A iluminação e o mestre interior

Em seu método de inspiração socrática, Agostinho postula a direção interior pela Verdade, que habita o íntimo (AGOSTINHO, 2002 p. 98) do homem e pela qual este pode julgar. O mestre humano, não é quem verdadeiramente ensina, mas cada qual é instruído pela própria Verdade. Eis o motivo das sequências de interrogações agostinianas: elas se destinam a conduzir o discípulo a consultar em seu interior a Verdade que lhe habita e, por meio dela, a julgar as sentenças apresentadas pelo mestre humano, exterior. Em seu *De magistro*, Agostinho reflete e leva seu filho, Adeodato, a também refletir sobre estas questões.

Sim, o mestre humano não propriamente ensina ao discípulo, mas apresenta-lhe palavras que são sinais designativos de coisas, mediante as quais o discípulo rememora a noção, se já conhece a coisa a que se refere a palavra dita – e não propriamente aprende – e se não a conhece ainda, então nem a rememora, mas também não a aprende pela palavra do mestre, que neste caso lhe mostraria a realidade significada, no caso de se tratar de uma realidade corpórea, captável pelos sentidos externos: “Com efeito, quando me é dado um sinal, se ele me encontra ignorante da coisa de que é sinal, nada me pode ensinar; e se me encontra sabedor, que aprendo eu por meio do sinal?” (AGOSTINHO, 2006 p. 97).

O sinal, desde que conhecida a coisa a que se refere, significa-a. Se não se conhece a coisa a que se refere, por meio dele não se aprende nem sequer ele mesmo na sua realidade de sinal. No caso de um enunciado qualquer, dito pelo mestre ao discípulo, este, na medida em que conhecer as realidades significadas pelas palavras, aprenderá o significado total da sentença, e, havendo nesta algum termo cuja realidade não seja conhecida pelo discípulo, precisará ele conhecer esta realidade, se for corpórea, ou ser aproximado desta mediante explicação partindo de palavras cujas realidades significadas ele já conhece. Neste caso, como no caso de tentar fazer o discípulo captar uma sentença que só se apreende pela inteligência, o

discípulo deverá, crendo a princípio, levar a cabo a compreensão do dito³¹ (AGOSTINHO, 2006 p. 102s).

Quanto a esta última classe de coisas, os inteligíveis, diz Agostinho: “Ora acerca de todas as coisas que inteccionamos, não consultamos alguém que fala e produz um som fora de nós, mas a Verdade que preside interiormente à nossa mente³², sendo talvez incitados pelas palavras a consultá-la.” (AGOSTINHO, 2006 p. 103). Eis o papel do mestre: instigar o discípulo, socraticamente, por palavras, por perguntas, a consultar a Verdade e construir suas próprias conclusões. É a maiêutica agostiniana levando o discípulo a atrever-se a pensar com autonomia, submisso à autoridade da razão e em última análise, à da Verdade e não propriamente à do mestre, posto que este, propriamente falando, não ensina.

Sim, uma vez que o discípulo, instigado pelas palavras do mestre, consulta a Verdade e chega a declarar que conhece aquelas coisas significadas e que são elas verdadeiras, não pode afirmar que foi o mestre que as ensinou: “[...] nada aprenderas com as minhas palavras, nem quanto àquilo que tendo-o eu afirmado, tu ignorarias, nem quanto ao que sabias perfeitamente.” (AGOSTINHO, 2006 p. 108). Isto é porque, quando o receptor ouve algo, ou ignora se as coisas que ouviu são verdadeiras – e neste caso crê, duvida ou opina – ou não ignora que são falsas e então contradiz e rejeita, ou sabe que são verdadeiras e as confirma. Assim, o mestre não ensina, porque, em última análise, o discípulo não aprende: “Em nenhum caso portanto se trata de aprender.” (AGOSTINHO, 2006 p. 109).

As verdades imutáveis pelas quais os homens se orientam em seu viver no mundo, submetendo-se a elas, são transcendentais e são tais quais são independentemente do conhecimento humano. O fato de que cada homem conheça tais verdades e não as possa comunicar a outro, pelos motivos expostos acima, mas que o outro pode também ver com os olhos da mente, revela que estas verdades constituem um tesouro comum ao qual todos os homens têm acesso, os que não chegam a conhecê-las não possuem a retidão moral requerida. Assim, constata-se o fato de que os seres humanos, temporais que são, contingentes e mutáveis, podem

³¹ Claro, se a razão, a princípio já não considerar absurdo, contraditório, etc., se – numa palavra – ela o considerar possível. Cf.: Seção 3.2.2.2.

³² Numa espécie de acabamento teológico, Agostinho afirma que esta Verdade consultada e que ensina, é Cristo, que habita no homem interior, conforme a doutrina do apóstolo São Paulo ao escrever aos Efésios. Cf.: AGOSTINHO, 2006 p. 103.

conhecer verdades eternas, necessárias e imutáveis. Neste gênero de verdade estão os objetos da matemática, da estética e da ética. Sendo apenas Deus eterno, necessário e imutável, tais verdades são conhecidas pelos homens por um contato imediato com Deus.

Tangencia-se aqui a doutrina agostiniana da iluminação, à qual o filósofo do livre arbítrio faz referência por diversas vezes no decorrer do diálogo em que procura demonstrar a existência de Deus. Esta doutrina é grandemente ainda incompreendida, visto que o próprio Agostinho nunca a tratou *ex professo*. Segundo Boehner e Gilson (2012 p. 163) não parece que a iluminação tenha como objeto o próprio conteúdo dos conhecimentos. De fato, aquilo a que Agostinho constantemente se refere é à leis, medidas, regras ou normas. No *De vera religione* pode-se ler: “Se a alma racional julga conforme as suas próprias normas [...]” (AGOSTINHO, 2002 p. 79, grifo nosso); “[...] esse fenômeno é regulado por lei única, a qual é invariável. [...] Se, pois, a mesma lei de igualdade e semelhança ou proporção [...] essa lei é superior a tudo o mais e por um poder real.” (AGOSTINHO, 2002 p. 81, grifos nossos). São referências às leis que presidem o julgamento estético humano, que como todo julgamento, é feito, em última análise, presidido pela lei da Verdade: “É a Verdade imutável, justamente chamada a lei de todas as artes e a Arte do onipotente Artífice.” (AGOSTINHO, 2002 p. 82, grifo nosso).

Platão, “aquele ilustre filósofo”, oferecera uma explicação para o conhecimento destas verdades, qual seja, a sua teoria da anamnese. Mas Agostinho não a considerava satisfatória, pois o filósofo grego pensava dever a alma existir previamente ao corpo e que seus conhecimentos seriam recordações das experiências vividas outrora, e empregava o exemplo de certo jovem que, habilmente interrogado, conseguia resolver um problema matemático sem ter sido instruído na matéria. O filósofo de Hipona não se contenta com a explicação, que segundo ele, não dá conta do fato em questão, no exemplo: pois é pouco provável – observa, parece que com certa ironia – que todos os homens tenham sido matemáticos em sua preexistência, dada a raridade dos peritos nesta disciplina (AGOSTINHO, 1994 p. 390).

O pior, na solução platônica – e que constitui o principal motivo de sua recusa por Agostinho – é que a doutrina da anamnese é inseparável da doutrina da

metempsicose, que o filósofo da iluminação divina, chama no *De civitate Dei*, de loucura, absurdo e tolice ao avaliar a dissensão de Porfírio em relação a Platão neste assunto:

Na realidade, é loucura acreditar que a vida, que não pode ser feliz se não lhe é certíssima a eternidade, as almas desejem cair nos corpos corruptíveis e de lá voltar a eles, como se a suprema purificação lhes inspirasse o desejo de manchar-se de novo. [...] Se é absurdo e tolice dizê-lo, é indubitável que se deve preferir o pensamento de Porfírio³³ ao deles, inventores dos circuitos das almas em eterna alternativa de felicidade e de infelicidade. (AGOSTINHO, 1991 p. 408).

É, então, contrapondo-se à doutrina platônica da anamnese que é proposta a doutrina agostiniana:

[...] é preferível acreditar que a natureza da alma intelectiva foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo sua natureza, e tendo assim disposto o Criador, possa ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua própria natureza. Assim acontece com o olho do corpo que vê os objetos que o cercam na luz natural, pois pode-se acomodar a essa luz, já que para ela foi feito. (AGOSTINHO, 1991 p. 390s).

Não se trata de ver diretamente as verdades em Deus. As verdades eternas estão de certo modo impressas no homem, sem prejuízo de sua transcendência. Trata-se de uma luz imaterial, criada por Deus. Deus é, em última análise, a luz da inteligência, porque produziu as realidades criadas no ser inteligível, fazendo-as subsistir objetivamente, de modo que as razões eternas são objeto de intelecção. Mas não traz isto, como consequência ou condição a visão imediata da essência divina. Como dito, trata-se de uma luz imaterial e criada que não é Deus, mas produzida por ele. É comum comparar-se a influência da iluminação sobre a inteligência à influência da graça sobre a vontade (AGOSTINHO, 1991 p. 670, nota 43).

Sobre onde estão as verdades eternas:

Onde, pois, estarão escritas essas regras? Elas que possibilitam ao injusto reconhecer o que é justo, descobrir que deve possuir aquilo que ele mesmo não possui? Onde hão de estar escritas senão no livro daquela luz que se chama Verdade? Nesse livro é que se baseia toda lei justa [...] (AGOSTINHO, 1991 p. 469s).

Quanto ao modo segundo o qual a razão toma contato com tais verdades, Agostinho emprega a metáfora da cera e do anel, já que aquela lei justa

³³ Não que Porfírio não tenha sido alvo de severa crítica por parte de Agostinho.

[...] é transcrita e se transfere para o coração do homem que pratica a justiça. Não como se ela emigrasse de um lado para o outro, mas a modo de impressão na alma. Tal como a imagem de um anel fica impressa na cera, sem se apagar do anel. (AGOSTINHO, 1991 p. 469s).

As leis e normas eternas existem e permanecem em si mesmas, no mundo inteligível, que, em Agostinho, radica em Deus, que é Verdade, mas sem deixar de iluminar a razão humana, que de posse das devidas disposições morais, pode beneficiar-se da sua luz e que, na falta destas não enxerga, mas não por falta da luz, assim como quem fecha os olhos corporais não vê os objetos que estão sob a luz corporal, mas não por culpa da luz corporal.

Esta é, em linhas gerais, a doutrina agostiniana da iluminação, que passou a fazer parte inseparável da filosofia cristã. Sem dúvida foi elaborada por Agostinho sob a influência de Platão, Plotino e Porfírio, mas é toda nova em virtude do cunho cristão que lhe foi impresso pelo santo. No *De libero arbitrio*, tal doutrina é evocada por pelo menos três vezes, sendo a primeira já quando o problema debatido é levantado e em que aparecem os elementos da doutrina como tratados no *De magistro* e acima apresentados: “Deus há de me conceder, como o espero, que consiga te responder. Ou melhor, de conceder que tu mesmo te respondas, instruindo-te interiormente, por aquela Verdade – Mestra soberana e universal.” (AGOSTINHO, 1995a p. 76).

Assim, tendo em vista o já afirmado no capítulo primeiro³⁴, sobre o ponto de vista primeiro-personalista de Agostinho na filosofia, no qual ele pretende iniciar e confirmar seu discípulo e seu leitor, considerando as linhas gerais do método que ele emprega e aqui brevemente estudadas, quer-se, já às vésperas de abordar a dialética com que ele pretende provar a existência de Deus, ser dócil a seu procedimento, conforme suas mesmas palavras a Evódio, embora em outro diálogo e ocasião, sugestão de que se beneficia qualquer leitor desta obra: “Sugiro que, acompanhando a orientação que lhe dou, observe a direção do raciocínio. Não leve a mal que, por vezes, o caminho pareça um tanto cansativo, e se demoram a chegar as conclusões. E se isso decorre de um modo menos rápido que o seu desejo de resposta.” (AGOSTINHO, 2013 p. 32).

³⁴ Cf.: Seção 1.3.

4 A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS NO *DE LIBERO ARBITRIO*: A PREPARAÇÃO

4.1 POR QUE PROVAR A EXISTÊNCIA DE DEUS?

Se, como já afirmado, filosofa-se para ser feliz e apenas se é feliz alcançando um bem imutável e que jamais possa ser tirado do homem contra a sua própria vontade e se esse bem é idêntico com Deus e, portanto, o Sumo Bem, fim último do homem e objeto de sua felicidade – como chegar a ele pelo conhecimento?

Afirma Gilson:

Do ponto de vista da filosofia moderna, a prova da existência de Deus é uma das ambições mais altas da metafísica; nenhuma tarefa é mais difícil, a tal ponto que alguns a estimam como impossível. Para santo Agostinho e para aqueles que mais tarde se inspiraram em seu pensamento, provar a existência de Deus parece, ao contrário, uma tarefa tão fácil que basta empenhar-se nisso. (2010 p. 31).

Porque deveria parecer a ele tão fácil demonstrar a existência de Deus, bastando para tal um firme empenho da razão e da vontade? Ora, como já assinalado, Agostinho considerava a ideia de Deus como sendo um conhecimento universal, conatural ao espírito humano, uma ideia que se mostra suficientemente para não ser ignorada, mas não o suficiente para ser conhecida – o que instala no homem o desejo de possuir Deus e para tal o empenho em procurar por Ele (GILSON, 2010 p. 34).

Acrescente-se a isto, para além das ascensões a Deus que têm ponto de partida na contingência do universo criado, que Agostinho jamais duvidou da existência de Deus, mesmo em sua experiência cética:

E isso se adequava tanto melhor à minha crença quanto é certo que nenhum argumento, por mais capcioso que fosse, de tantos filósofos que discordavam entre si, cujos livros estudei, tinha podido arrancar do meu coração a fé na tua existência, apesar de ignorar o que eras e desconhecer que o governo das coisas humanas pertence a ti. [...] Mas sempre acreditei que existes e que cuidas de nós, embora não soubesse que idéia (sic) devesse ter de tua natureza, ou que caminho nos levaria ou reconduziria a ti. (AGOSTINHO, 1984 p. 146).

Por aí se vê, que em sua passagem pelo ceticismo – assim como quando de sua pertença aos maniqueus – Agostinho não deixara de se ocupar com os filósofos, cuja leitura o introduziu no conhecimento das ciências naturais, no desenvolvimento

que então elas haviam alcançado, e das disputas entre os pensadores, que, por tanto divergirem e em tantos pontos, induziam-no mais e mais ao probabilismo dos acadêmicos, com os quais aprendera a considerar como prováveis todas as opiniões, entre elas os dogmas do cristianismo. Mas mesmo neste estado de espírito, a existência de Deus não foi por ele nunca considerada como uma probabilidade, como verossimilhante, ou como objeto de dúvida, mas sempre a teve como certa embora ignorasse qual deveria ser a natureza de Deus e ainda não houvesse desenvolvido a doutrina que mais tarde seria conhecida como providencialismo agostiniano.

Contudo, não constituindo para ele um problema pessoal a que devesse responder, interessou-se por ele, resolvendo-o de modo inteiramente pessoal, como uma parte inseparável de sua gnoseologia – com a qual, aliás, sua solução forma uma única coisa – tendo em vista, como no caso da refutação do ceticismo, aqueles que pudessem necessitar resolvê-lo por outra via. Neste, como naquele caso, o não se satisfazer com a própria convicção, mas pretender demonstrar a quem pudesse precisar a verdade daquilo que chegou a conhecer, ficam patentes “a profunda sinceridade do seu esforço investigador e da sobriedade do seu espírito filosófico” (BOEHNER & GILSON, 2012 p. 149).

Se nunca pessoalmente duvidou da existência de Deus, se considera ele impossível que haja ateus convictos, sendo estes os “insensatos” do salmo, uns poucos que não conseguem alcançar Deus pela razão, porque sua razão está obnubilada pelas muitas paixões a que estão entregues, porque empenhar-se ainda em prová-la, mesmo para estes?

Ocorre que, neste diálogo, como em outras ocasiões, o que foi posto por projeto é “saber e entender aquilo em que cremos” (AGOSTINHO, 1995a p. 78), ou seja, compreender o conteúdo da própria crença, e em segundo lugar, demonstrar àquele que se recusasse a “crer no que tu crês pela fé, contudo desejasse conhecer se o objeto de tua crença é verdadeiro” (AGOSTINHO, 1995a p. 77), a razoabilidade de prestar assentimento a tais conteúdos. A pergunta de Agostinho a Evódio sobre se ele abandonaria tal “néscio” à sua própria incredulidade, parece indicar que a demonstração pode também ter por escopo converter o incrédulo, caso ele tenha as

devidas disposições morais, constituindo estas, no fundo, uma disposição para triunfar das paixões pela razão³⁵.

Assim, parece certo afirmar que para Agostinho, sempre crente na existência de Deus e para quem Este não pode permanecer totalmente desconhecido, admite a necessidade de prová-la racionalmente seja para fortalecer a própria crença, seja para procurar convencer um incrédulo, seja ao menos para demonstrar que não é absurdo crer, ou positivamente considerado, que crer é altamente razoável.

4.2 OCASIÃO E CONTEXTO DA PROVA

Da discussão antes ocorrida e consignada no livro primeiro, chegou-se à conclusão – entre muitas outras – de que o homem peca, não por ter sido ensinado, não por ter sido constrangido por alguma realidade inferior, igual ou superior a ele, mas somente pelo livre arbítrio de sua vontade, sendo o pecado um afastamento voluntário das coisas divinas e duráveis e um apego às coisas mutáveis e incertas, o que, nas palavras de Evódio, já ao fim do livro, vem exposto nos seguintes termos: “Se não me engano tal como a nossa argumentação mostrou, o mal moral tem sua origem no livre-arbítrio de nossa vontade.” (AGOSTINHO, 1995a p. 68s).

Mas Evódio termina esta discussão perturbado. Inquietava-se ao conhecer que o homem peca por livre escolha da vontade, ainda que pecar lhe seja proibido por Deus. Se assim é – se o homem peca usando de seu livre arbítrio – e se Deus não pretendia que o homem pecasse, não seria melhor não lhe ter outorgado uma vontade livre? Para Evódio parece claro que ninguém pecaria se não possuísse livre arbítrio, mas é fato que pecamos com o livre arbítrio dado por Deus. Sendo assim, como não chegar a atribuir a Deus mesmo a autoria dos pecados dos homens? (AGOSTINHO, 1995a p. 68s).

Agostinho tranquiliza o discípulo e adia para outro momento o tratamento da questão, pelo fato de o diálogo já estar pedindo um limite e prometendo que a próxima etapa da discussão reservava uma profundidade ainda não atingida por

³⁵ Cf.: Seção 4.3.

eles, tanto no que se refere à penetração na investigação quanto no que se refere à sublimidade dos objetos: “[...] nós, por assim dizer, estamos batendo à porta de grandes e profundas questões.” (AGOSTINHO, 1995a p. 69).

Chegado o momento de se entregarem novamente à discussão, vê-se Evódio iniciar o diálogo, no livro segundo, pedindo solução precisamente à questão proposta ao fim do primeiro livro e de cuja solução Agostinho declinara no momento: “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.” (AGOSTINHO, 1995a p. 73).

Em lugar de simplesmente lançar a resposta aos ouvidos do discípulo, socraticamente o filósofo lhe arguiu: “Logo, é para ti uma certeza bem definida haver Deus concedido ao homem esse dom, o qual supões não dever ter sido dado.” (AGOSTINHO, 1995a p. 73). Pareceu ao mestre que o discípulo estava convicto de não haver razão para Deus haver concedido ao homem o livre arbítrio da vontade e também que ele quisesse levar Evódio ao questionamento acerca desta “certeza bem definida”.

A resposta de Evódio é que, segundo pode ele compreender no livro anterior, o livre arbítrio da vontade é recebido e é unicamente por ele que se cometem pecados. Agostinho, ao confirmar que isto fora mesmo assentado, prossegue assim: “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?” (AGOSTINHO, 1995a p. 73, grifo nosso). É a primeira vez, neste livro segundo, que Agostinho inquire se Evódio *sabe*, ou seja, se conhece com evidência racional, à luz natural da razão e não somente por via de autoridade, o que se adverte muito bem pela insistência dele, na sequência, após Evódio ter oferecido resposta em que se advertia algum apelo à autoridade: “Mas o que eu desejo saber é se compreendes com evidência este último ponto. Ou se, levado pelo argumento da autoridade, crês de bom grado, ainda que sem claro entendimento.” (AGOSTINHO, 1995a p. 73).

A isto, Evódio ensaia uma como que racionalização do conteúdo da crença que ele acabara de expor levado pela autoridade explicando por este meio que, se tudo o que é bom vem de Deus e se tudo o que é justo é bom e se é justo que os

maus sejam punidos e os bons premiados, logo, a justiça vem de Deus, que, para punir com justiça, como para premiar com justiça deve ter dado ao homem o livre arbítrio da vontade, sem o qual este não poderia merecer e, destarte, da parte de Deus seriam injustos todos os castigos como todos os prêmios e é claro que a injustiça repugna à natureza divina.

Agostinho não se opõe a este arrazoado, mas segue perguntando: “Como sabes que existimos por virtuos de Deus?” (AGOSTINHO, 1995a p. 74). Sim, Evódio dera uma explicação para o fato de que de Deus vem aos homens o merecer, mas isto não implicava necessariamente que o homem mesmo tivesse vindo de Deus. O mestre parece ter ficado satisfeito com o modo como o discípulo se desempenhou da resposta ainda esta vez e como que resume fazendo acréscimos, os resultados desta recém-começada discussão afirmando que o homem – em si mesmo um bem – e podendo agir bem, mas para isto tendo de querer, deve gozar de vontade livre, sem a qual isto não seria possível. E o fato de que alguém se use do livre arbítrio também para pecar, por si só não autoriza a concluir que foi para este fim que Deus o concedeu. Há um razão suficiente para que Deus tenha dado vontade livre ao homem, já que sem ela lhe seria impossível viver retamente.

A vontade livre foi concedida ao homem para que este praticasse o bem, isto é manifesto no fato de as consequências dos erros cometidos revelarem o castigo de Deus. E se tais castigos recaíssem sobre o homem e se este houvesse recebido o livre arbítrio da vontade também para pecar, isso seria uma injustiça, já que se estaria castigando um homem que fez uso da sua vontade livre para o mesmo fim para o qual ela lhe foi dada. Assim, era necessário o livre arbítrio ser dado ao homem, do contrário, se deveria reconhecer injustiça em Deus.

Evódio não se deixa convencer facilmente. Ele admite que a vontade livre, conforme recém-demonstrado, foi dada por Deus. Mas, se o livre-arbítrio foi dado ao homem para que este fizesse o bem, então ele não deveria poder levar o homem a pecar, frustrando assim a sua finalidade. Ora, se a justiça é dada ao homem para viver bem, ninguém, pela justiça, pode viver mal. Porque com o livre arbítrio da vontade há de ser diferente?

Agostinho, fazendo alusão à sua doutrina da iluminação, faz votos de que consiga ajudar Evódio a se instruir pela Verdade sobre esta questão. E torna a

perguntar, problematizando: já temos como certo que o livre arbítrio é dado por Deus. Dever-se-ia afirmar que ele procedeu mal ao fazê-lo? Sim, porque, se não fosse certo ser Deus o doador, poder-se-ia perguntar se foi um bem o livre arbítrio ter sido dado aos homens. Assim, se se descobrisse ser ele um bem, fácil seria identificar seu doador com a fonte de todos os bens – Deus. E se fosse conhecido que foi um mal, o conceito mesmo de Deus impede de ver nele o doador de tal coisa.

Evódio compreende a situação e declara crer com firmeza no que Agostinho acaba de sugerir, mas fazendo conhecer a ele também que disto não possui entendimento, um saber com evidência à luz da razão natural. Assim, ele propõe a Agostinho prosseguir a procura “como se tudo fosse incerto”. E assim procedendo, do fato de ser incerto ser o livre arbítrio dado para praticar o bem, segue-se que é incerto ter sido ou não um bem ele ter sido dado os homens e deste modo segue-se também a incerteza sobre o doador ser Deus (AGOSTINHO, 1995a p. 75s).

Agostinho, atendendo ao pedido do discípulo e prosseguindo a investigação “como se tudo fosse incerto”, pergunta: “Pelo menos uma coisa é certa para ti: Deus existe?”. Ao que responde Evódio: “Isso também considero como verdade incontestável, mas pela fé e não pelo entendimento.” (AGOSTINHO, 1995a p. 77). É assim que surge, como que de imprevisto, a necessidade de provar a existência de Deus. A investigação, chegada a este ponto não poderia prosseguir sem isto, tendo sido por necessidade didática que se empreendeu a prova. Por isso podem dizer Boehner e Gilson: “Foi, de certo modo, por casualidade que Agostinho formulou o problema da existência de Deus.” (2012 p. 152). Mas também por que há aqueles “insensatos” que negam a existência de Deus, e, também eles se podem beneficiar do tratamento do assunto.

4.3 OS PRESSUPOSTOS MORAIS

Na figura do suposto insensato em que Agostinho leva Evódio a pensar, estão projetadas aquelas atitudes por ele consideradas indispensáveis para o tratamento de questões deste gênero. Constituem elas o que aqui se chamam os pressupostos morais. Pois Agostinho, ao pedir que Evódio suponha o insensato, sugere que este se estivesse recusando a crer no que crê Evódio – a existência de Deus – “contudo desejasse conhecer se o objeto de sua crença é verdadeiro” e que, além disto que fosse o caso “de ele não pretender discutir com obstinação, mas sim procurar com sinceridade conhecer a verdade.” E pergunta a Evódio se ele não via em tentar demonstrar sua fé um dever (AGOSTINHO, 1995a p. 77).

De modo que desta passagem se pode concluir que aquele que se acerca do problema, deve ter desejo de conhecer a verdade e não ser obstinado, nas palavras de Boehner e Gilson, ter “boa-fé” (2012 p. 153).

Evódio responde, dizendo o que lhe ocorreria responder ao suposto insensato, que, ainda que muito insensato fosse, confia ele que este seguramente concordaria em que não se deve discutir com obstinados, com pessoas de má fé. Assim, estando o insensato disposto na busca com boa intenção, Evódio lhe demonstraria que se ele fazia questão de ser acreditado quando revela algo de seus sentimentos, conhecidos apenas por ele mesmo, não devia se escandalizar de que também Evódio acreditasse por testemunho, que Deus existe – pois era por testemunho de homens que disseram ter convivido com o filho de Deus que ele acreditara. Assim, este homem seria muitíssimo estulto se o recriminasse por crer naquelas testemunhas, ao mesmo tempo em que pretendia que Evódio cresse nele por seu testemunho pessoal e já não teria razão para não lhe imitar em sua crença.

Agostinho então questiona porque ele exigiria a crença, porque começaria por um argumento de autoridade, ele, que, quanto ao assunto que pedira para ser investigado como se tudo fosse incerto, não se contentava apenas com a fé. Evódio responde lembrando o intento dos dois: “Sim, mas é que pretendemos saber e entender aquilo em que cremos.” (AGOSTINHO, 1995a p. 78). Isto dito, Agostinho lhe elogia a boa memória e recorda a distinção que há entre crer e compreender e o

dever de agir de conformidade com as palavras do profeta Isaías: “Se não o crederdes não entenderéis³⁶”.

Assim, além da boa fé é necessária esta outra disposição moral: a fé. Agora, sem a fé seria possível para Agostinho, provar a existência de Deus? Parece que a resposta é: não!

Gilson, explicando esta altura do diálogo, afirma:

Suponhamos um homem que não quisesse crer no que cremos, mas saber se aquilo em que cremos é verdadeiro. Ao contrário de tudo que poderíamos esperar, Agostinho não se empenharia de modo algum em demonstrar-lhe a existência de Deus convencendo-o, mas tentaria primeiramente lhe demonstrar a verdade das Escrituras que ensinam a existência de Deus. Somente depois e ter obtido esse ato de fé na existência de Deus – em conformidade com o que veremos ser uma das exigências fundamentais de seu método e para os ensinamentos de sua experiência pessoal – ele se empenhará em provar o caráter racional de sua crença aos insensatos. Assim, nenhuma parte da filosofia agostiniana escapa do *Credo ut intelligam*, nem mesmo a prova da existência de Deus (2010 p. 34).

Antes de abordar este parágrafo de Gilson, acrescente-se que ele afirma que negar que Agostinho admita qualquer demonstração racional seria desconhecer o pensamento agostiniano (2010 p. 34). Mas, já o abordando, o parágrafo se refere ao trecho do diálogo mencionado acima, em que Agostinho pergunta a Evódio se ele consideraria ser um seu dever tentar de algum modo demonstrar ao insensato a racionalidade do conteúdo de sua fé. Lembre-se que quando Evódio sugere que a primeira coisa que faria constituiria um apelo à autoridade das Escrituras, o mestre lhe pergunta por que ele quer que o insensato se contente com o testemunho das Escrituras se ele próprio não se contenta, mas busca justificação racional. E, quando Evódio lembra Agostinho do propósito que tinham desde o início, de compreender aquilo a que se deu crédito, este retoma rapidamente o caminho, abandonando a objeção, que, parece, não fosse interrompida pela recordação de Evódio acerca de seu propósito em comum, teria tido outro desfecho.

³⁶ Agostinho cita Isaías conforme a versão da Septuaginta. A Vulgata, com tradução mais exata traz “*Si non credideritis, non permanebitis*” – Se não crederdes, não permanecerdes (Tradução nossa). Tinha ele conhecimento das duas versões e a ambas estimava, considerando que independentemente de qual delas fosse a melhor tradução, as duas ensinavam coisas importantes. Hoje, em posse de um texto hebraico mais bem estabelecido, pode-se traduzir como “Se não crederdes, por certo não sereis confirmado”. Cf.: GILSON, 2010 p. 72 nota 22; MATHEWS, 2007 p. 138.

Assim, não é de Agostinho, mas de Evódio a afirmação de que se deve começar pelo testemunho das Escrituras, e, se por um lado Agostinho não afirma não se dever começar por aí, por outro não aparece no texto uma recusa de sua parte a proceder sem este recurso às Escrituras e parece que sua objeção ao discípulo por esperar do insensato o que ele mesmo é incapaz de fazer, pode indicar todo o contrário do que Gilson afirma.

Pensa-se, de conformidade com o capítulo anterior³⁷, poder-se admitir, para a prova da existência de Deus em Agostinho, a crença na ordem natural. Assim, a fé na existência de Deus é pressuposto moral para que alguém se engaje na procura de sua prova – se aquela fé sobrenatural, dom de Deus, tanto melhor, se não, ao menos uma fé natural – que, porque não, pergunta-se aqui, poderia consistir, como aparece no *De vera religione* e acima apontado, em, livre de toda obstinação, ao não ver na ideia nenhuma contradição ou absurdo e ainda alguma utilidade, empenhar-se em experimentar se ela resiste a um exame racional? Neste sentido também parece interpretar a tradutora e autora das notas da edição aqui utilizada: “Ora, a fé em Deus, mesmo natural, inclui-se nessa espécie de disposição moral e facilita o esforço do espírito. Por certo, a fé sobrenatural contribuirá, com mais forte razão, nesse sentido.” (AGOSTINHO, 1995a p. 258, nota 8).

Gilson, assim, afirma que não se pode pensar que Agostinho recuse uma demonstração puramente racional, mas ao mesmo tempo afirma – tomando uma intervenção de Evódio – que Agostinho levaria primeiro o descrente a aceitar o testemunho das Escrituras, conclusão que, como indicado, não parece legítima, seja pelo fato de tratar-se de palavras de Evódio, seja pelo fato de soar como se Agostinho admitisse embora não admitisse uma demonstração racional, tanto mais que na pergunta do mestre ao discípulo já aparece com clareza que o insensato se recusa a crer naquilo que ele crê: “Supõe, por hipótese, que ele se recuse a crer no que tu crês pela fé [...]” (AGOSTINHO, 1995a p. 77).

Prescindindo de maiores discussões encerra-se a presente seção, resumindo as conclusões a que se chegou: Agostinho postula pressupostos morais a todo aquele que pretenda percorrer um caminho de prova da existência de Deus – aliás, como para qualquer tema. Tais disposições são a boa fé, constituída de

³⁷ Cf.: Seção 3.2.2.2.

procura sincera da verdade e ausência de obstinação, e a fé: sobrenatural ou ao menos natural, até mesmo no sentido em que aparece no *De vera religione* e acima já apontado – qual seja o de crer ao menos na possibilidade e ou conveniência.

4.4 O PLANO DA PROVA E SEU PONTO DE PARTIDA PRIMEIRO-PERSONALISTA: A DÚVIDA ANTICÉTICA

O plano proposto pelo mestre para a investigação consta de três etapas: na primeira, se procurará provar com evidência, a existência de Deus; na segunda, se investigará se de fato tudo o que é bem, enquanto bem, vem de Deus e na terceira se verificará se entre estes bens será preciso contar a vontade livre que o homem de fato possui. Pensa Agostinho que transpostas estas etapas aparecerá com clareza a Evódio a resposta àquela questão que o intrigava, enfim, se foi justo e bom esta vontade ter sido dada aos homens (AGOSTINHO, 1995a p. 80) e se, sendo assim um bem, foi dada por Deus, fonte de todo bem.

Para dar cumprimento ao proposto, são indispensáveis para Agostinho os pressupostos morais tratados na seção anterior. Mas se por um lado são indispensáveis, por outro são insuficientes, sendo necessário buscar na sua refutação do ceticismo um *terminus a quo* firme, sobre o qual possa construir a demonstração. E aqui, o vemos propor este ponto de partida a Evódio mediante pergunta, mas que é um convite ao discípulo e ao leitor para que se coloquem num ponto de vista primeiro-personalista e construam também por si mesmos a demonstração:

“Assim pois, para partimos de uma verdade evidente, eu te perguntaria, primeiramente, se existes. Ou, talvez, temas ser vítima de engano ao responder a essa questão? Todavia, não te poderias enganar de modo algum, se não existisses.” (AGOSTINHO, 1995a p. 80).

Já se teve ocasião de tratar sobre o cogito agostiniano, sendo aqui desnecessário alongar-se e perder o caminho da prova. Acrescente-se apenas o que dizem Boehner e Gilson quanto a esta passagem:

Estamos aqui em face de um acontecimento de capital importância na história da filosofia. É pela primeira vez que deparamos uma prova da existência de Deus baseada na mais evidente das verdades, a saber: na existência da consciência conhecente. Não só isso: Agostinho funda a evidência desta verdade na existência do próprio sujeito que duvida, abalando assim o ceticismo pela raiz, isto é, pelo mesmo ato que lhe serve de fundamento. (2012 p. 154).

A esta pergunta sobre se sabe da própria existência, Evódio responde que sim, mas de forma velada na frase com que apressa o mestre para prosseguir com as questões e Agostinho ajunta, em resumo, que como não se poderia saber que existe sem viver e sem o próprio entender – visto que no ato mesmo de entender que existe e vive, entende que entende – fica demonstrado que neste único ato de apreender a própria existência apreendem-se estes outros dois: a vida e o saber. Evódio concorda ser isto evidente e também concorda com o mestre que das três realidades apreendidas a mais perfeita é o entender, pois o que apenas existe não vive nem entende, o que apenas vive, também existe, mas não entende, ao passo que o que entende também vive e, portanto existe (AGOSTINHO, 1995a p. 81).

Tal é o ponto de partida da prova: uma certeza que implica três verdades – a da própria existência, a de que se possui vida e a de que se tem entendimento. Trata-se, pois, de uma prova da existência de Deus desenvolvida a partir de uma análise dos dados da experiência interna (BOEHNER & GILSON, 2012 p. 154).

4.5 O PRINCÍPIO DE SUBORDINAÇÃO

Também chamado de princípio de regulação, o princípio de subordinação constitui parte significativa da metafísica de Santo Agostinho. Consiste este princípio em perceber ou evocar a subordinação prática de uma atividade, ou de cada uma das atividades da alma a um elemento ou atividade superior, dentro de uma hierarquia (AGOSTINHO, 1995a p. 260, nota 14).

Trata-se de um princípio psicológico de fundo metafísico que aparece aplicado amplamente na argumentação que pretende provar a existência de Deus e já assoma aqui, no contexto da preparação à prova, manifestando-se como que em duas regras – ambas postas na boca de Evódio: a primeira, a de que aquilo que

contém outras perfeições sem estar contido nelas é mais perfeito do que elas. Esta aparece nas considerações de Evódio ao responder – após manifestar que conhecia com evidência aquelas três realidades: a existência, a vida e o entendimento – a pergunta sobre qual das três realidades era a mais excelente:

É verdade que a pedra existe e o animal vive. Contudo, ao que me parece, a pedra não vive. Nem o animal entende. Entretanto, estou certíssimo de que o ser que entende possui também a existência e a vida. É porque não hesito em dizer: o ser que possui essas três realidades é melhor do que aquele que não possui senão uma ou duas delas (AGOSTINHO, 1995a p. 81).

A segunda aparece no contexto em que se trata de estabelecer a relação entre os sentidos exteriores e o sentido interior, em que enuncia Evódio: “Ora, ninguém duvida desta regra: ‘Quem julga é superior àquele sobre o que julga’”. (AGOSTINHO, 1995a p. 90).

Não se deve tomar o termo “julgar”, aqui com o sentido de emitir juízos, pura e simplesmente. Na linguagem agostiniana, este termo indica “a influência ativa de um ser sobre outro, que lhe esteja ordenado. Implica isso a dependência de um em relação a outro, em seu agir.” (AGOSTINHO, 1995a p. 260, nota 14), o que já aparece no contexto da declaração da regra por Evódio, que dizia reconhecer no sentido interior um guia e um juiz dos sentidos exteriores, onde ser “guia” indica a dependência em que os sentidos exteriores estão do sentido interior.

É, pois, munido com o princípio de subordinação, articulado nestas duas regras, que Agostinho começa o processo dialético que concluirá com a demonstração da existência de Deus. Na sequência se expõem as fases da prova empreendidas com a sua aplicação.

5 A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS NO *DE LIBERO ARBITRIO*

5.1 DO EXTERIOR AO INTERIOR

Viu-se acima como Agostinho leva Evódio a perceber com evidência as primeiras três intuições do espírito humano, bem como a enunciar as duas regras de conformidade com as quais se procederá na argumentação. A primeira consequência do princípio de subordinação já se viu na enunciação mesma do princípio, quando Evódio considera o ser inorgânico como o menos perfeito e o inteligente como o mais perfeito por possuir em si as perfeições do ente apenas existente e do vivente. Estabeleceu-se assim uma hierarquia de graus de perfeição já nos movimentos dialéticos iniciais, na preparação à prova.

Agora, Agostinho leva o discípulo a considerar os sentidos corporais. Pergunta a Evódio qual o objeto de cada sentido ao que este responde apontando para a vista a cor, para o ouvido o som, para o olfato o cheiro, para o paladar os sabores e para o tato a moleza ou dureza, a lisura e aspereza e outras qualidades similares dos corpos: o que na escolástica se chamará sensíveis próprios. E em seguida Evódio é levado a considerar os sensíveis comuns – mais uma vez chamados assim na escolástica, não por Santo Agostinho – e a compreender que, se por um lado há sentidos que possuem objetos próprios, alguns dentre eles percebem objetos de modo comum.

E aqui se está diante de um passo importante da argumentação, quando Agostinho indaga de Evódio: “E podemos, por acaso, discernir por alguns desses cinco sentidos, o que pertence a cada um em particular, e o que lhes seja comum a todos ou a alguns dentre eles?”. A isto responde o discípulo: “De modo algum, pois é por meio de certo sentido interior que nós o distinguimos³⁸.” (AGOSTINHO, 1995a p. 83).

E isto deflagra uma discussão que alcança as conclusões que Agostinho quer listar, deixando de lado certos aprofundamentos marginais para atingir seu

³⁸ Fica acordado entre eles que o sentido interior recebe todos os conhecimentos dos objetos transmitidos pelos cinco sentidos externos. A vista enxerga o objeto, mas não a si mesma e não pode saber se viu o suficiente e se bem ou mal senão por ser guiada pelo sentido interior que não pode ser confundido com os exteriores nem com a razão, visto que os animais não estão dele desprovidos: “Ele é, não sei que outra faculdade diferente, que governa universalmente a todos os sentidos exteriores, por igual.” (AGOSTINHO, 1995a p. 83).

objetivo. Estas conclusões, ele e Evódio as têm por evidentes: que os sentidos corporais percebem os objetos corporais, mas não a si mesmos; que, por intermédio dos sentidos exteriores o sentido interior percebe os objetos corporais, mas também os próprios sentidos; que a razão conhece tudo isso e também conhece a si mesma por si mesma (1995a p. 87s).

Perguntado por Agostinho, agora, sobre a qual das três intuições do espírito os objetos dos sentidos corporais pertencem, Evódio indica a das coisas que somente existem; para o próprio sentido, indica a categoria dos seres vivos e ao ser questionado sobre qual deles é o melhor e por que motivo, responde ser melhor o sentido porque este tem vida além da existência, portanto, é mais perfeito.

Quanto ao sentido interior, abaixo da razão e que os homens têm em comum com os animais, ao ser perguntado por Agostinho se se deveria colocá-lo acima dos sentidos com os quais percebemos os corpos, Evódio não hesita em optar pela afirmativa e perguntado pelo motivo é que ele enuncia o princípio já abordado na seção anterior, por perceber no sentido interior um juiz e guia dos sentidos exteriores, atuando em relação a eles “como junto a um servidor”, reclamando seus serviços, se falham em alguma de suas funções, e, evidentemente, quem julga é superior aquele a quem julga. E conclui Agostinho observando, em escala ascensional, que os sentidos exteriores julgam os objetos e o sentido interior julga os exteriores (1995a p. 90s).

Claro, a razão julga por sua vez o sentido interior, pois a respeito do que está abaixo dela, desde os objetos dos sentidos exteriores, passando pelos próprios sentidos exteriores e chegando ao sentido interior, é ela mesma que nos declara como um é melhor que o outro e o quanto ela mesma os ultrapassa. O que faz ver à evidência a seguinte hierarquia, enunciada por Agostinho, recolhendo algumas conclusões da discussão:

Portanto, acima da natureza – que apenas existe, sem viver nem compreender, como acontece com os corpos inanimados – vem a natureza que não somente existe, mas que também vive, sem contudo ter a inteligência, como acontece com a alma dos animais; e por sua vez, acima desta última vem aquela natureza que ao mesmo tempo existe, vive e entende, aquela que é a alma racional do homem (1995a p. 92).

Ora, sendo que no homem se podem observar os elementos constitutivos dos graus de perfeição encontrados na natureza que apenas existe, na que existe e

vive, sendo, porém ele a natureza que existe vive e entende pela razão, haverá acima desta razão, no próprio homem, alguma faculdade mais nobre do que ela mesma? Agostinho indaga isto de Evódio: “Vê, pois, eu te peço, se podes encontrar na natureza do homem algo mais excelente do que a razão” e ele afirma: “Não encontro absolutamente nada que possa ser melhor” (1995a p. 92).

Até aqui os trouxe a análise dos graus de perfeição na natureza exterior ao homem e apreendida pelos sentidos e pela análise do próprio conhecimento humano empregando o princípio de subordinação. Agora Agostinho fundamenta o modo como pretende trabalhar a sua prova e pergunta a Evódio: “Pois bem! O que dirias se pudéssemos encontrar alguma realidade, cuja existência não só se conhecesse, mas também fosse superior à nossa razão? Hesitarias, qualquer que fosse essa realidade, afirmar ser ela Deus?” (1995a p. 92). Evódio, sempre cuidadoso, diz:

Não, de imediato. Se eu pudesse descobrir algo superior à parte mais excelente de minha natureza, eu não a chamaria logo Deus. Porque a mim não agrada chamar de Deus aquele a quem minha razão é inferior, mas sim aquele a quem ser algum é superior. (1995a p. 93).

5.2 DO INTERIOR AO QUE NELE HÁ DE SUPERIOR

Aqui parece ter havido um embaraço. Parece que Agostinho supôs que o discípulo já conhecesse o que ele pretendia afirmar, mas louva o discípulo por seu sentimento piedoso e prossegue perguntando:

[...] se não encontrasses nada acima de nossa razão a não ser o que é eterno e imutável, hesitarias chamá-lo de Deus? Pois os corpos são mutáveis, tu o sabes, e a vida pela qual os corpos são animados, em meio à variedade de seus estados, mostra com evidência que essa vida está sujeita a mutações. E até a própria razão, por seu lado, que por vezes se esforça por chegar à verdade, por vezes, não – por vezes a atinge e por vezes, não – mostra-se seguramente estar sujeita a mutações. Se pois, sem a ajuda de órgão algum corporal, nem do tato, nem do paladar, nem do olfato, do ouvido ou dos olhos, nem por sentido algum que seja inferior a essa dita razão; mas por si mesma, ela percebe algo de eterno e imutável, é necessário que a dita razão se reconheça, ao mesmo tempo, inferior a essa realidade e que esse Ser seja o seu Deus. (1995a p. 93).

Evódio entende estas razões e diz: “Quanto a mim, certamente, reconheceria como Deus esse ser do qual se teria provado que nada existe de superior.” (1995a p. 93).

Verificando o acordo que há entre eles agora, Agostinho então afirma:

Pois bastar-me-á, então, mostrar a existência de tal realidade que, ou bem aceitarás como Deus; ou bem, caso haja outro ser acima dela, concordarás que esse mesmo ser é verdadeiramente Deus. Assim, haja ou não algum ser superior a essa realidade, será evidente que Deus existe, desde que, com a ajuda desse mesmo Deus, eu tiver conseguido demonstrar, como o prometi, a existência de uma realidade superior à razão. (1995a p. 93).

E instado, então pelo discípulo: “Demonstra, pois, o que me prometeste.”, Agostinho (1995a p. 93) prossegue seu longo caminho e o passo seguinte consiste em avaliar as características de cada sentido exterior e esclarece que embora da mesma natureza, os sentidos corporais dos homens são individuais, cada qual possui os seus, o mesmo com o sentido interior e com a razão. Em seguida, nota-se que os objetos de percepção, ainda que os sentidos – o interior e os exteriores – sejam individuais, são comuns e não propriedade de cada um – os que veem o sol com a própria vista não possuem cada qual um sol próprio, particular³⁹.

Fica assente que os objetos sensíveis que se percebem, sem que se os mude na própria substância corporal, são comuns e estranhos à natureza de nossos sentidos e que é particular e privado o que pertence a cada um em particular, como coisa própria à sua natureza (1995a p. 94-99).

Agora é momento de considerar se no nível do conhecimento racional há algo que possa ser objeto comum de visão a todos os seres capazes de raciocínio, já que a razão, assim como os sentidos – o interno e os externos – é individual. Trata-se de saber se há algo que permaneça à disposição geral e, contudo não sofra alteração pelo uso dos que dela se servem, analogamente a como ocorre com os sensíveis comuns acima analisados. Perguntado sobre isto, Evódio, matemático – “homem bem informado nessa matéria” – aduz logo “a razão e a verdade dos números” (1995a p. 100s), pois cada um faz cálculos pela própria razão e estas verdades matemáticas se apresentam de igual modo a todos os que são capazes de captá-la e quando alguém a apreende não a converte em si mesmo e se alguém se enganar a respeito dela, ela não fica desvirtuada, mas “permanece em toda sua verdade e integridade” (1995a p. 100).

³⁹ Abordam-se também a esta altura as diferenças e semelhanças entre os sentidos e suas relações com os sensíveis, mas que não são indispensáveis para compreender o argumento probatório e cuja exposição aumentaria desnecessariamente o capítulo.

A isto Agostinho responde longamente numa teoria sobre o conhecimento do número, este sendo formado por quantas vezes contém a unidade – unidade que não se encontra nos corpos múltiplos e constituídos de partes, não podendo o número ser apreendido pelos sentidos, nem tampouco aquela lei segundo a qual dado um número qualquer e descontado este, somando-se a ele a série de unidades que ele conta o que se obtém é o seu dobro, coisa impossível de conhecer pelos sentidos. Assim,

Por essas provas e muitas outras semelhantes, todos aqueles que raciocinam e a quem Deus concedeu o espírito, mas igualmente a quem a teimosia não envolveu nas trevas, são forçados a reconhecer que a lei e a verdade dos números escapam ao domínio dos sentidos corporais, e que essas leis são invariáveis e puras, oferecendo-se universalmente aos olhos de todos aqueles que são capazes de raciocínio. (1995a p. 104).

Sendo que muitas verdades assim podem ser encontradas, que permanecem idênticas a si mesmas apresentando-se a todos os que são capazes de conhecê-las e sendo uma delas a razão e a verdade dos números, Agostinho permitiu que Evódio a aduzisse também pelo fato de as Escrituras mencionarem o número, associando-o à sabedoria (1995a p. 104s). E, ao ser levado pelo número, a considerar a sabedoria, posto que o leva a isto a Escritura, passa-se a seu exame.

A sabedoria é “a verdade, na qual se contempla e se possui o sumo Bem, ao qual todos desejamos chegar, sem dúvida alguma.” (1995a p. 106s). Pouco importa que os homens, por sua vez, em busca dessa mesma sabedoria, considerem sábias coisas diferentes entre si, pois é possível que escolham coisas diferentes iluminados por uma só e mesma sabedoria de modo análogo ao modo como vários homens podem ver objetos diferentes sem que um veja o que vê o outro, mas todos sob a luz do mesmo sol:

Do mesmo modo, apesar da multiplicidade e diversidade dos bens entre os quais cada um escolhe o que prefere para dele gozar, contemplando-o e possuindo-o, e para fazer dele o seu real e verdadeiro Bem supremo, não obstante, é bem possível que a luz mesma da sabedoria, mediante a qual se pode contemplar e possuir esses bens, seja ela mesma única e comum para todos os sábios. (1995a p. 109).

Evódio, ao ver a conveniência de tal asserção, ajunta:

Concordo que seja possível, e nada impede que haja sabedoria única e comum a todos, apesar da diversidade e multiplicidade dos bens. Mas quisera saber se assim é de fato. Pois admitir a possibilidade de alguma

coisa ser, de certa maneira, não constitui que ela o seja na realidade⁴⁰.
(1995a p. 109).

E, Agostinho então, para levar o discípulo a saber de fato, conduz uma investigação em que, entre muitos desenvolvimentos, se conclui que a sabedoria, também ela, “apresenta-se universalmente à disposição de quantos a contemplam” (1995a p. 110), pois os homens enxergam, cada qual com sua própria razão princípios muito certos e indubitáveis no domínio do juízo estético ou no do juízo moral sob qualquer de seus enunciados que são como que “regras e espécie de luminares das virtudes” (1995a p. 111), máximas imutáveis e verdadeiras, prestando-se “como um objeto comum de compreensão a todos aqueles que as podem perceber, cada um por meio de sua própria inteligência e razão.” (1995a p. 111s).

Investigando se a regra e luzeiro das virtudes pertencem à sabedoria, ao fim se conclui que “[...] é manifesto que tudo o que chamamos de regras e luminares das virtudes pertencem à sabedoria. Com efeito, quanto mais alguém acomoda sua vida a elas e vive e age desse modo, tanto mais vive com sabedoria.” (1995a p. 113) e assim como aquelas leis dos números são verdadeiras e imutáveis, “[...] são igualmente verdadeiras e imutáveis as regras da sabedoria.” (1995a p. 113).

No fim, as leis dos números e as regras da sabedoria são igualmente verdadeiras e imutáveis, apresentando-se aos homens de modo universal. No fundo, trata-se da mesma coisa – a sabedoria e o número têm fonte na Verdade imutável: “Fico assim muito perplexo, visto que essas duas realidades – a sabedoria e o

⁴⁰ Crê-se poder ver aqui o que se defendeu acima, sobre a crença que deve preceder a demonstração e em que se afirmou bastar a crença natural e se juntou que esta poderia, de conformidade com o *De vera religione*, consistir de um assentimento à possibilidade, à conveniência, à não-contraditoriedade do proposto. Parece claro aqui que é precisamente o que faz Evódio: ele não sabe se a sabedoria é uma única e comum a todas as razões que a contemplam, quer investigar. Mas vê de antemão que tal não é impossível nem contraditório (se já estivesse certo da impossibilidade não seria preciso empreender a investigação), o que se nota pelo início de sua asserção: “Concordo que seja possível, e nada impede que haja sabedoria única e comum a todos [...]”. Ora, concordar é dar assentimento, tal qual crer; ser possível é não ser absurdo; nada impede porque não se vê ao momento nenhuma razão em contrário, contudo, ainda não sabe “de fato”, “pois admitir a possibilidade de alguma coisa ser, de certa maneira, não constitui que ela o seja na realidade”, o que é muito certo – de ter de admitir a possibilidade de uma coisa não se segue sua realidade, mas o fato de se conhecê-la possível obriga o filósofo a investigar, desejoso de saber se assim é “de fato”. Transposto esse arrazoado e posto na atitude do “insensato” suposto como alvo de uma possível demonstração pensa-se que na doutrina agostiniana é aceitável e suficiente que este, agindo com boa fé – triunfando das paixões ignominiosas pelo exercício da razão – veja a possibilidade de Deus, admita a “hipótese de Deus”, dir-se-ia modernamente e se disponha a verificar se a possibilidade se realiza.

número – pertencem à verdade indubitável, a mais secreta e certa.”, diz Agostinho (1995a p. 114), sendo mesmo idênticas: “Quanto à sabedoria, longe de mim considerá-la inferior, em comparação ao número, visto que ela lhe é idêntica.” (1995a p. 116). E, por pertencerem à verdade indubitável, esteja o número contido na sabedoria ou proceda dela; ou a sabedoria no número ou proceda dele ou mesmo se se tratar de uma mesma realidade com duplo nome, “o que é evidente, em qualquer caso é que a sabedoria, como o número, é verdadeira e imutavelmente verdadeira” (1995a p. 116).

Assim, há uma verdade imutável, que contém as coisas inmutavelmente verdadeiras, a saber, a lei e razão dos números, as regras e luminares da sabedoria, enfim, aquelas verdades objetivas, imutáveis e universalmente válidas de ordem lógica, matemática, ética e estética, que repousam no espírito humano e que não seriam explicáveis sem se admitir uma verdade essencial (1995a p. 269, nota 43) e que ninguém pode, em sua consciência, reivindicar como posse particular, mas que permanecendo idênticas, se apresentam a todos os que são capazes de contemplá-las.

Chega agora então o momento de buscar nos pressupostos assentados lá no princípio da discussão, as conclusões que o mestre pretendia desde o princípio – lembre-se o quanto foi dito sobre o método agostiniano⁴¹ – e a primeira delas é a de que de modo análogo ao que ocorre com o conhecimento sensível – aqui, como outrora, considerados a visão e a audição⁴² – cujos objetos são percebidos por dois ou mais sujeitos, sendo ao mesmo tempo a sensação individual e o sensível comum, objetivo, independente dos sentidos dos sujeitos, assim também ocorre com estas verdades imutáveis, independentes dos espíritos que as contemplam, não constituindo elas a natureza da mente de alguém. Tais quais aqueles objetos da vista e do ouvido, que são objetivos e comuns a todos, os da mente, estas verdades

⁴¹ Cf.: Capítulo 3, subseção 3.3.2.

⁴² Eles haviam observado que quanto ao olfato, ao paladar e ao tato, embora o mesmo objeto fosse percebido por todos os sujeitos, não o era, no caso do tato, todo de uma vez e tampouco simultaneamente aos outros sujeitos, posto que onde um aplica o seu tato, o outro já não pode aplicar o seu ao mesmo tempo; quanto ao paladar, embora degustem o mesmo prato, as porções confiadas ao paladar de um não são as mesmas que ao paladar de outro e, por fim, quanto ao olfato, as narinas captam da massa de ar uma parte que não pode ser mais captada por outras narinas (1995a p. 95-99). Assim, com os sentidos da vista e do ouvido se dá que exatamente o mesmo objeto esteja disponível para diversos sujeitos podendo ser captados ao mesmo tempo, embora de perspectivas diversas.

imutáveis, também o são, com a diferença de que estas são imutáveis. (1995a p. 117; BOEHNER & GILSON, 2012 p. 156).

A essa altura da comparação entre os objetos do conhecimento sensível e os do conhecimento inteligível, observando as semelhanças por oposição das diferenças, faz-se alusão aos resultados anteriores da análise do conhecimento sensível em que, mediante aquela regra emanada do princípio de subordinação segundo a qual o que julga é superior aquele sobre o qual julga se havia afirmado que os sentidos exteriores julgam os objetos da sensação (aprova-os ou rechaça-os), o sentido interior julga os exteriores e a razão julga a tudo o mais, sendo esta a realidade mais alta que há no homem e, portanto, no mundo.

É o momento de indagar se esta última realidade que se demonstrou existir – a Verdade – é inferior, igual ou superior à razão que a descobriu e é aplicando a mesma regra que se infere: “Se fosse inferior nossos julgamentos, longe de se regulamentarem sobre ela, julgariam a ela mesma, tal como nós julgamos os corpos. E acontece isso porque estes são inferiores à mente humana.” (AGOSTINHO, 1995a p. 118). Tal se percebe quando se julga se um corpo é menos ou mais afetado de tal cor, por exemplo, e também no que diz respeito à alma, quando se julga se ela é mais ou menos corajosa do que devia ser, nesses casos e nos semelhantes nós

[...] formamos esses julgamentos de acordo com aquelas regras interiores da verdade que todos possuímos em comum. E de modo algum ninguém vem a julgar essas mesmas regras. Com efeito, quando alguém afirma: “as coisas eternas são superiores às temporais”, ou então: “sete e três são dez”, ninguém diz: “isso deveria ser assim”. Pelo contrário, cada um apenas constata ser assim. Ninguém corrige como se fosse algum censor, mas registra com alegria como uma descoberta. (AGOSTINHO, 1995a p. 118).

Quando se procura saber se a verdade por acaso é igual à mente humana, logo se percebe que por um lado, a mente humana é mutável, pois o entendimento humano ora é mais claro, ora menos e é em todo caso perfectível,

Ao passo que a verdade, permanecendo a mesma em si mesma, não ganha nada quando a vemos mais claramente nem nada perde quando a vemos menos bem. Ela guarda sempre sua integridade e inalterabilidade. Aqueles que mantêm seu olhar voltado para ela, alegram-se, pois são iluminados. E ficam cegos os que se recusam olhar em sua direção. (AGOSTINHO, 1995a p. 118).

E, de mais a mais, em conformidade com a verdade é que se pode inclusive perceber e julgar, como acima, sobre a própria mente que conhece, mas jamais se emite juízos acerca da verdade mesma. Assim ocorre quando se diz que alguém

compreende mais ou menos do que devia ou tanto quanto devia, sendo a medida com que a mente humana é capaz de se unir à verdade a regra segundo a qual deve compreender. De modo que, sempre fiel ao princípio metafísico da subordinação, deve-se afirmar a superioridade da verdade sobre a razão, porquanto esta não julga a verdade, mas por ela julga tudo e a si mesma: “Assim, pois, se a verdade não é nem inferior, nem igual a nossa mente, segue-se que ela só pode ser superior e mais excelente do que ela.” (AGOSTINHO, 1995a p. 119).

Prescindindo de diversos desenvolvimentos e digressões místico-teológicas, para mostrar como fica concluído o raciocínio, vai-se agora apresentar duas retomadas de pontos tratados anteriormente para conferir o que foi de fato demonstrado com evidência. Assim, Agostinho diz ao discípulo: “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!” (1995a p. 119).

E assim é concluída toda a longa argumentação apresentada:

Ora, (Evódio), tu admitiste que se te eu 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 nos tínhamos proposto debater e discutir. (AGOSTINHO, 1995a p. 125).

Num ou noutro caso – seja a verdade inferior ou igual a Deus – o fato é que

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. (AGOSTINHO, 1995a p.126).

Estando Evódio exultando de alegria pelo resultado da demonstração, estava concluída apenas a primeira das três etapas da investigação a que se tinham proposto: lembre-se que o propósito era primeiro procurar demonstrar a existência de Deus, o segundo verificar se todo bem enquanto bem deve provir de Deus para que se pudesse, enfim, responder ao que inquietava o discípulo: se entre estes bens estava o livre arbítrio da vontade humana e se, portanto, foi bom que a eles

houvesse sido dado. Recordar-se isto para lembrar o contexto pedagógico, imprevisto, em que surgiu a questão e o modo genial como o filósofo de Hipona se desempenhou da tarefa, com esta demonstração que, segundo ele, é frágil, mas certíssima. Evidentemente, nesta monografia, assim como não se estendeu sobre a temática moral que deu ensejo a esta argumentação probatória da existência de Deus, senão na medida em que era necessário para situá-la no seu contexto, não se vai abordar a solução – também admirável – que ele apresenta para as outras duas questões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo chegado ao termo da exposição dos resultados desta pesquisa, quer-se, a título de considerações finais, salientar algumas características desta prova agostiniana originalíssima. Teve-se oportunidade de dedicar uma seção desta monografia ao modo como o filósofo das verdades eternas pesquisava, também no universo dos seres criados, o que estes lhe poderiam testemunhar sobre Deus, ficando assim indicado que era falsa a opinião segundo a qual não há em sua filosofia o recurso à causalidade eficiente para provar a existência de Deus, restando também claro como lançou ele os germes daquelas que depois seriam chamadas de provas cosmológicas da existência de Deus, ou *a contingentia mundi*.

Contudo, fiel sempre a seu princípio, de conformidade com o qual a verdade não deve ser procurada fora de si mesmo, visto habitar no interior do homem, Agostinho encontra indícios da realidade divina também no homem, e muito mais no homem do que no mundo. Para além dos indícios que teologicamente se podem indicar no corpo e na alma do homem com todas aquelas observações das estruturas trinitárias a que também se teve ocasião de referir-se, há no homem – para a utilidade daqueles que precisem, ou de qualquer modo pretendam demonstrar a existência de Deus filosoficamente, de modo a tornar sabido com evidência pela razão aquilo a que se deu crédito – verdades que possuem como notas a imutabilidade e a necessidade, todo o contrário da mente humana mutável e contingente e que não pode ser ela mesma razão suficiente destas verdades que nela habitam, portanto.

A razão suficiente para tais verdades objetivas e continentais das notas acima referidas – as preferidas de Agostinho são as de ordem lógica, ética, matemática e estética – é Deus mesmo, a Verdade Imutável que torna verdadeiras todas aquelas verdades pelas quais o homem julga todas as coisas, o conhecimento que tem de todas as coisas, e, portanto, a si mesmo, mas jamais a própria Verdade.

É possível perceber, na argumentação do santo filósofo os ecos de sua experiência pessoal, daquelas experiências feitas no decorrer de seu itinerário filosófico e que se abordou no primeiro capítulo: os ecos de sua experiência cética no próprio fundamento da prova, na dúvida anticética, no fato de erigir a certeza sobre a mesma realidade em que os céticos pretendiam levantar a sua

impossibilidade, mas também no realismo de sua gnoseologia, ao deixar assaz clara a independência do objeto do conhecimento sensível em relação aos sentidos corporais; os sinais de sua vitória sobre o materialismo outrora professado, quando entre os maniqueus, no esforço que empreende para fazer ver a Evódio realidades espirituais e, na exigência sempre lembrada de que se deve crer para compreender transparece a desilusão sofrida pelo até então racionalista ao perceber com evidência que crer é da razão e que quem procura saber sem assentir, termina por contrariar, frustrar e negar a própria razão.

É comum que os raciocínios que pretendem provar a existência de Deus terminem concluindo pela sua necessidade, como ocorre nas vias recolhidas por Tomás de Aquino na Suma Teológica (AQUINO, 1980 p. 19s). Ali – se lê – cada raciocínio conclui pela necessidade. Assim na via que procede do movimento: “Logo, é necessário chegar a um primeiro motor, de nenhum outro movido, ao qual todos dão o nome de Deus.”; na via pela causa eficiente: “Logo, é necessário admitir uma causa eficiente primeira, à qual todos dão o nome de Deus.”; na via do ser possível e necessário: “Logo, nem todos os seres são possíveis, mas é forçoso que algum dentre eles (sic) seja necessário. [...] Por onde, é forçoso admitir um ser por si necessário, não tendo de fora a causa da sua necessidade, antes, sendo a causa da necessidade dos outros; e a tal ser, todos chamam Deus.”; na que procede dos graus de perfeição que se encontram nas coisas: “Logo, há um ser, causa do ser, e da bondade, e de qualquer perfeição em tudo quanto existe, e chama-se Deus.”; na quinta, procedendo do governo das coisas: “Logo, há um ser inteligente, pelo qual tôdas (sic) as cousas naturais se ordenam ao fim, e a que chamamos Deus.”.⁴³

⁴³ Jolivet (1965, p. 381) afirma que o fato de Tomás de Aquino não mencionar a prova agostiniana entre as recolhidas na Suma deve-se a esta ser redutível à quarta via, a que parte dos graus de perfeição encontrados nos entes. Segundo ele, a prova consiste em estabelecer que as verdades eternas, sendo múltiplas e hierarquizadas, não podem ter em si mesmas sua razão última exigindo, portanto, uma verdade suprema. Ora, como se viu, o que Agostinho faz ver não é que as verdades eternas não contêm em si a razão suficiente de si mesmas, mas que a *mente humana* não contêm em si a razão suficiente das verdades eternas que encontra em si mesma e isto parece muito diverso de afirmar que estas mesmas verdades não possuam em si sua razão suficiente. As coisas são boas em graus diversos e não possuem em si a razão suficiente de sua bondade, o que faz concluir pela necessidade de um Bem sumo. Não o mesmo na prova antropológica agostiniana que não procede assim: “as coisas verdadeiras são verdadeiras em graus diversos e não possuem em si mesmas a razão suficiente de sua verdade, o que faz concluir pela necessidade de uma Verdade suma”. Mas procede assim: na mente humana há verdades eternas (nem mesmo se considerou uma hierarquia de verdades eternas (como se viu elas foram buscadas no número e nas regras e luminares da virtude que são manifestações da sabedoria, que ao fim é idêntica com o número, de modo que não se hierarquizam os iguais) e nem mesmo quaisquer verdades são tomadas aqui

Não assim com a prova que se procurou apresentar no presente trabalho, em que Agostinho não pretende provar a necessidade da existência de Deus e sim o fato de sua existência (BOEHNER & GILSON, 2012 p. 157). Não apela ele – no caso deste argumento – para o fato de que para explicar o conhecimento que a mente humana tem das verdades imutáveis e eternas, sendo a mente temporal e mutável seja necessário afirmar que Deus exista como razão suficiente de tal conhecimento. De fato, como se pôde ver, Deus é indicado como razão suficiente de tal conhecimento pela mente humana contingente, mas como que indiretamente, pois o que se faz é apontar para o fato da presença nela de tais verdades e para o outro fato que é a impossibilidade de ela mesma ser razão suficiente destas verdades.

Assim, é a apreensão de um dado interior que leva a notar, perceber – se de fato se proceder atentamente na observação de si mesmo, consoante o conselho agostiniano – que há na mente humana algo que a transcende infinitamente, mesmo que esteja nela. “Mestre da interioridade”, “primeiro filósofo que de fato filosofou de um ponto de vista primeiro-personalista”, entre outras, são denominações oportunas e justas e que põem de manifesto que de fato – com a vida e não somente com a doutrina – ele não buscou a verdade saindo de si mesmo, mas voltando-se para si mesmo, cômico de que ela o habitava.

Quadra bem, de fato, a designação de “antropológica” a esta prova da existência de Deus procurada e encontrada no homem, realizada pelo homem e para realizar o homem. Sim, para realizá-lo. Agostinho não quis provar a existência de Deus tal qual um Aristóteles, por necessidade intelectual, urgido pelo fato de que tal conceito faria falta numa explicação cabal da realidade. O filósofo de coração inquieto prova a existência de Deus – o seu fato – para ser feliz, conhecendo-o e amando-o – fruindo-o. Pois é pensamento de Agostinho, e já anteriormente

como ponto de partida, senão tão somente as que se apresentam com o caráter de leis, aquelas mediante as quais se julga até o próprio juiz e seu julgamento, mas que não podem ser julgadas elas mesmas. Isto posto, acrescenta-se que Agostinho, se houvesse concluído que as diversas verdades, não possuindo em si sua razão suficiente reclamam uma Verdade suprema, neste caso ele teria seguido o caminho da quarta via, dando a razão das muitas verdades e de seus graus mediante recurso a uma Verdade transcendente. Ora, já se observou que Agostinho não conclui pela *necessidade*, mas pelo *fato* da existência de Deus, apreendida no escândalo metafísico que é a alma mutável conhecer o imutável. Estas razões levam a pensar que se há algum parentesco entre a via agostiniana e a quarta via tomista, nem por isso pode a esta ser reduzida, sendo que talvez, a quarta via tomista é que esteja compreendida, contemplada nos desenvolvimentos agostinianos. Aqui se quis fazer esta notícia por se julgar oportuno e espera-se poder dedicar a esta questão algum estudo.

mencionado, que o fim do filosofar é a beatitude – é ser feliz, e ser feliz consiste na posse de um bem que não se possa perder contra a própria vontade, o que faz ver que tal bem não é apenas um bem, mas o Bem de todo bem, o Sumo Bem, que coincide com a Beleza Suma e com a Suma Verdade, que é Sabedoria já que é na verdade que se conhece e possui o Bem supremo, e “já que essa Verdade é Sabedoria, fixemos nela nossa mente para captarmos esse Bem e gozarmos dele. Pois é feliz aquele que desfruta do sumo Bem!” (AGOSTINHO, 1995a p. 120).

Trata-se, pois de uma prova que muito tem de especulação e que – para além de não concluir pela necessidade da existência de Deus – conclui com protestos de amor a Deus e exortações a esse amor, patentes ou veladas. A Verdade que Agostinho demonstra satisfaz os anseios de um filósofo que precisa de uma explicação última da realidade por sua qualidade dialética e também os de um místico que pretenda uma união com o divino. É que esta Verdade não é simplesmente a razão suficiente das verdades imutáveis que habitam a mente humana, ela também é pessoal e está “perto de todos aqueles que a amam e voltam-se para ela, em qualquer parte do mundo.” (AGOSTINHO, 1995a p. 124).

Por fim, quer-se também aqui registrar, que para além dos resultados teoréticos, expostos ao longo da presente monografia, há resultados que acrescentam a própria fecundidade filosófica daquele que se dispõe a estudar o pensamento de santo Agostinho. Acompanhá-lo em seus desenvolvimentos significa também aprender dele uma maneira original de abordar as questões – procurando em tudo compreender pela razão aquilo a que se dá crédito – mas que não se deixa reduzir a repeti-lo. Estando sua vida e doutrina tão intimamente imbricadas e não tendo ele jamais separado teoria e prática, seu pensamento tem um sabor todo especial e nada tem de distanciamento da realidade cotidiana, assim não lhe falta especulação e de altíssima qualidade, mas não lhe interessa abordar questões que não aproximem o homem de seu fim último – a felicidade.

Sua figura, sua história, seus revezes e angústias, suas procuras, seus achados formam como que um espelho em que se pode ver refletida ao menos a maior parte dos homens. Oxalá ao menos esta maior parte se tornasse sedenta e pesquisadora da verdade tal qual foi este gigante de coração inquieto e mente ávida e agudíssima!

Aos até agora mencionados resultados quanto a presente pesquisa e quanto ao crescimento filosófico de quem se dedica ao estudo daquele que foi chamado o Mestre do Ocidente, acrescentem-se, em terceiro lugar aqueles resultados a que se chegou, sem, contudo se chegar: aquelas intuições e questões levantadas ao longo da dissertação e que por vezes foram mencionadas e às quais não se pode dar tratamento adequado, pois constituiria isto um desvio em relação ao tema. Espera-se poder dedicar a estas questões outras pesquisas e que sejam fecundas para que possam ser – como se quer que seja esta monografia – uma pequena e modesta, contudo necessária contribuição no sentido de fazer Agostinho, reputado como um grandiosíssimo teólogo – não há dúvida de que com muitíssima razão – seja também estudado e conhecido quanto a seu pensamento filosófico de primeira grandeza, sobretudo no Brasil em que nem mesmo se possui uma edição de sua obra completa.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus Contra os pagãos**: parte 1. Rio de Janeiro: Vozes, 1999a.
- _____. **A Cidade de Deus Contra os pagãos**: parte 2. Rio de Janeiro: Vozes, 1990b.
- _____. **A Graça (II)**. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1994.
- _____. **A Natureza do Bem**. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1992.
- _____. **A verdadeira religião; o cuidado devido aos mortos**. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. **Comentário aos Salmos**: v.1. São Paulo: Paulus, 1997a;
- _____. **Comentário aos Salmos**: v. 2. São Paulo: Paulus, 1997b;
- _____. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1984.
- _____. **Contra os acadêmicos**. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- _____. **Las Retractaciones**. In: *Obras completas de San Agustín*. Madrid: B.A.C., 1995c. v. 15.
- _____. **Ochenta y tres cuestiones diversas**. In: *Obras completas de San Agustín*. Madrid: B.A.C., 1995b. v. 15.
- _____. **O livre arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995a.
- _____. **O Mestre**. 3 ed. São Paulo: Landy Editora, 2006.
- _____. **Sobre a potencialidade da alma**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- _____. **Solilóquios e a Vida Feliz**. São Paulo: Paulus, 1998.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Rio Grande do Sul: Sulina Editora, 1980.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM: Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2004.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **História da Filosofia Cristã**. 13 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- CAPÁNAGA, Victorino. **Introducción general**. In: *Obras de San Agustín*. 4ª ed. Madrid: B.A.C., 1969.v. 1.
- GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2016.
- _____. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial; São Paulo: Paulus, 2010.

JOLIVET, Régis. **Tratado de Filosofia**. Rio de Janeiro: Agir, 1965. v. 3.

LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de Filosofia IV**: introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.

MACDONALD, Scott. **A natureza de divina**: ser e bondade. In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (Org). *Agostinho*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 39-61.

MATHEWS, Gareth B.. **Santo Agostinho**: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MONDIN, Battista, *Quem é Deus?: Elementos de teologia filosófica*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1997.

NEO VULGATA: Bibliorum Sacrorum Editio. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_epist-romanos_lt.html>, acesso em: 10/11/16.

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

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

SARANYANA, Jospet-Ignasi. **Historia de la Filosofía Medieval**. 3ª ed. Navarra: EUNSA, 1999.

VIEIRA, Antônio. S.J. **Sermão de Santo Agostinho**: pregado na sua igreja e convento de S. Vicente de fora, em Lisboa, ano de 1648. In: *Sermões*. Rio Grande do Sul: Edelbra Indústria Gráfica e Editora Ltda, 1998. v. 2.

