

Unde malum: O mal em Santo Agostinho

MARIA MANUELA BRITO MARTINS*

1. *Unde malum e quid sit malum*

O tema do mal foi um problema constante na reflexão de Agostinho ao longo de toda a sua obra¹. Todavia, lendo apenas as *Confissões*, obra escrita entre 397-401, mesmo o leitor menos avisado assiste à introdução recorrente do tema, em particular, na sua primeira parte. Na verdade, insistentemente, Agostinho coloca, de forma interrogativa, em várias passagens da obra: «donde vem o mal (*unde malum*)?»². De igual modo, no *De libero arbitrio*, texto que foi escrito, inicialmente em Roma (387-391), e já depois de ter escrito o *De moribus ecclesiae et de moribus manichaeorum* entre 387-388, que marca o início da sua polémica anti-maniqueia, Agostinho questiona-se uma vez mais: «unde male faciamus?»³ e «quid sit male facere?»⁴.

* Universidade Católica Portuguesa Faculdade de Teologia – Porto.

¹ Podemos encontrar uma listagem das obras de Santo Agostinho com a enunciação das edições críticas existentes, bem como as traduções editadas nas coleções agostinianas mais importantes da atualidade. Esta listagem inclui também as traduções existentes em língua portuguesa: Pío ALVES DE SOUSA: *Obras de S. Agostinho*, in *Didaskalia*, vol. 33, 2003, fasc. 1-2, 227-237. Este trabalho é de enorme utilidade científica, para quem efetua estudos sobre S. Agostinho, em língua portuguesa. Podemos encontrar ainda uma listagem completa das obras de Agostinho na Enciclopédia: *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Editor, A. D. FITZGERALD, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 35-49. Consulte-se ainda uma outra listagem das obras de Agostinho no *Augustinus-Lexikon*. Hrgs. CORNELIUS MAYER (OSA) in Verbindung mit I. Bochet et alii. Redaktion A. E. J. Grote. AL3, vol. 3. Schwabe Basel, Verlag Publishers, 2004-2010, 11-32.

² AGOSTINHO, *Confessionum libri*, III, 7, 12 (CCSL 27, 33); VII, 3, 4, 94; VII, 5, 7, 96; VII, 7, 11, 99.

³ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, I, 2, 4 (CCSL 29, 213).

⁴ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, I, 3, 6 (CCSL 29, 214); I, 16, 34 (CCSL 29, 234).

Constata-se, de fato, que ao longo das *Confissões*, o problema do mal era, para o jovem Agostinho, um sério obstáculo à compreensão da vida, da existência, e sobretudo, da ideia de Deus como um ser soberanamente bom. É por esta razão que nas *Confissões* ele se interroga, dizendo:

«E, uma vez que Deus, sendo bom, fez todas as coisas boas, donde vem então o mal? Será que, naquilo donde as fez boas as coisas mais pequenas, mas no entanto, tanto o Criador é bom como são boas todas as coisas criadas. Donde vem então o mal? Será que naquilo donde as fez, havia alguma matéria má, e formou-a, e ordenou-a, mas deixou nela qualquer coisa que não teria transformado em bem? E porquê isto? Será que, embora não sendo onnipotente, não tinha poder para transformá-la e mudá-la na totalidade, de modo a que nada de mal restasse? Finalmente, porque é que quis fazer dela alguma coisa e não preferiu fazer, com a mesma onnipotência com que ela não existisse em absoluto?»⁵.

A incompatibilidade entre a ideia de um Deus soberanamente bom e a existência do mal no mundo, suscitará, em Agostinho, um dos motivos fundamentais para a sua reflexão que o acompanhará ao longo de toda a sua vida e, muito em particular, durante a polémica anti-maniqueia e anti-pelagiana. Neste passo das *Confissões*, acima citado, o bispo de Hipona enumera uma série de possibilidades, quanto ao problema da natureza do mal e discute o grau de compatibilidade entre a natureza soberanamente boa de Deus e a existência do mal⁶. Como ele próprio afirma no livro IV, 1,1 manteve-se durante nove longos anos, sob a influência do maniqueísmo⁷. Por essa altura a solução maniqueísta para o problema do mal parecia-lhe, então, aceitável e era seduzido por essa

⁵ AGOSTINHO, VII, 5, 7 (CCSL 27, 96). Utilizaremos a tradução portuguesa: *Confissões* (edição bilingue). Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João beato e Maria Cristina de Castro-Maia S. Pimentel. Lisboa, CLCPB/INCM, 2000, 277.

⁶ As hipóteses que Agostinho levanta sobre o mal, proveniente da matéria, podem ser contabilizadas em sete, *Conf. VII, 5, 7, 276*; 1 – Deus criou todas as coisas, mas a partir daquilo com que as fez havia alguma matéria má; 2 – Apesar de Deus ser onnipotente, contudo, não tinha poder para transformar e mudar essa matéria má, de modo a que nada restasse do mal; 3 – Será que ele, apesar de ser onnipotente não teve meio de poder aniquilar esse mal?; 4 – Ou será que o mal poderá existir contra vontade dele?; 5 – Ou então, se a matéria era eterna, porque a deixou ser assim durante infinitos espaços anteriores do tempo, e muito tempo depois, pareceu-lhe bem fazer alguma coisa a partir dela?; 6 – Ou então, de repente, quis fazer alguma coisa, e apesar de onnipotente, podia preferir fazer com que ela não existisse e que Ele próprio fosse inteiramente supremo e infinito; 7 – Ou, ainda: se não era bom para Ele que fosse feita alguma coisa boa, visto que Ele era bom, de modo que, aniquilada a matéria, que era má, como constituiria Ele uma boa, a partir da qual produziria todas as coisas?

⁷ Consulte-se o artigo de GUSTAVE BARDY, «Manichéisme», in *Dictionnaire de théologie catholique*. A. Vacant (Org.). Paris, Letouzey et Ané, 1926, 59-71.

opinião⁸. Mas a incongruência e as falácias da doutrina maniqueia serão resolutamente encontradas e abandonadas⁹. Na evolução do seu pensamento e no momento decisivo da sua conversão, o mal enquanto problema humano será objeto de uma nova abordagem, que o coloca na via de uma resolução que a doutrina cristã lhe oferece¹⁰.

Por conseguinte, se era certo que o mal levantava sérias dificuldades a uma metafísica que concebia Deus como soberanamente bom, também era certo, porém, que a graça dava à natureza curada (*sanata natura*) o poder de salvar, aquilo que estava perdido¹¹. Desta forma, a graça atua, enquanto poder salvífico da natureza humana que a restitui na sua dignidade. E essa graça é possível por meio d'Aquele que é dom, por excelência, dessa graça.

O próprio Agostinho relata nas suas *Retractationes* a contenda que o animava contra os maniqueus, quando, já presbítero, escreveu, em 391, a obra *De duabus animabus*:

«Posteriormente, escrevi este livro quando já era presbítero contra os maniqueus acerca das duas almas, os quais afirmam que uma parte é de Deus e a outra que provém da família das trevas, cujo criador não foi Deus, mas ao qual lhe é coeterna; eles acrescentaram que existe também no homem estas duas almas, uma boa e outra má»¹².

Os Maniqueus afirmavam que o mal era uma substância originada por um ser maligno. Por esta razão, não existia, unicamente, uma substância boa, mas, simultaneamente, uma substância má. Daí que na sua contenda com os maniqueus, Agostinho entenda a ideia de substância como sendo aquela que deve ser unicamente aplicada a Deus. Na verdade, o mal torna-se assim a antítese da substância: «Sem dúvida alguma que [o mal] não é uma substância, ao contrário, ele é inimigo da substância»¹³. Sendo assim, o mal não representa nenhuma natureza, mas significa tão-somente a privação de um bem¹⁴. Se o mal fosse uma substância, então, só poderia ser um bem. Ora, ele não é nenhum

⁸ AGOSTINHO, *Confessionum libri*, III, 7, 12 (CCSL 27, 33).

⁹ AGOSTINHO, *Confessionum libri* VII, 3,4 (CCSL 27, 94).

¹⁰ Em *Confissões*, VII, 3, 5, Agostinho alude, pela primeira vez, ao motivo bíblico que coloca a origem do mal no livre arbítrio: *Ecl.* 9, 3; *Rom.* 1, 29 e *Sal.* 118.

¹¹ AGOSTINHO, *Révisions*, I, 15, 8 (BA 12, 374).

¹² AGOSTINHO, *Révisions*, I, 15, 1 (BA 12, 362).

¹³ AGOSTINHO, *De Moribus Manichaeorum*, 8, 11 (PL 32, 1350).

¹⁴ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XI, 22 (CCSL 47, 341): «cum omnino natura nulla sit malum nomenque hoc non sit nisi priuationis boni».

bem. Ao contrário, só podemos conceber o mal como *defectus boni*¹⁵, ou ainda como *defectus substantiae*¹⁶.

Mas, para além disso, perceber a natureza do mal, implica, necessariamente, perceber por que razão Deus não é o autor do mal e como o *factum* próprio do mal exige que o possamos entender, quanto à sua natureza, quer pela parte daquele que o pratica, quer pela parte daquele que o sofre¹⁷.

Por seu lado, o monge bretão Pelágio¹⁸, e posteriormente, os seus seguidores, os Pelagianos, acreditavam que podiam solucionar o problema do mal atribuindo à vontade livre do homem, tanto os males como os bens. Porém, os bens são devedores, unicamente, da graça divina, em particular, a capacidade natural. Desta forma, estamos destinados à glória ou à condenação eterna. O início da controvérsia pelagiana, contrariamente à controvérsia maniqueia, far-se-á posteriormente, com o texto *De peccatorum meritis*, escrito por volta de 411¹⁹. Daqui vão emergir as teses teológicas fundamentais que serão objeto do debate continuado, entre Agostinho e Pelágio. Sobressai nesta controvérsia, a importância dada por Agostinho ao *liberum arbitrium* mas também à sua doutrina da graça. Ora a questão do mal prende-se, diretamente, com a vontade e o exercício do livre arbítrio. É por esta razão que o estudo que aqui apresentamos tem como objetivo essencial expor alguns dos aspetos mais significativos da especulação agostiniana em torno do mal.

¹⁵ AGOSTINHO, *Contra Iulianum*, 5 (PL 44, 819); *Confissões*, IV, 16, 31, 164: «reuertamur iam, domine, ut non euertamur, quia uiuit apud te sine ullo defectu bonum nostrum, quod tu ipse es».

¹⁶ AGOSTINHO, *Contra Secundinum*, 15 (PL 42, 577): «et ideo malum esse defectum substantiae, quia bonum est esse substantiam».

¹⁷ AGOSTINHO, *DE LIBERO ARBITRIO*, I, 1, 1 (CCSL 29, 211).

¹⁸ Sobre a personalidade e as origens de Pelágio (ca. 360-420) muito se tem discutido. Segundo alguns estudiosos Pelágio é de origem irlandesa, outros, porém, afirmam que é de origem inglesa. Consulte-se a este respeito: GERALD BONNER, «Pelagius/Pelagianischer Streit» in *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 26. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1996, 176-185; R. HEDDE; E. AMAN, «Pélagianisme», in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 12. Paris, Letouzey et Ané, 1933, 675-715. Agostinho declara na epístola 186, 1, 1 dirigida a Paulino de Nola, que foi, durante algum tempo, amigo de Pelágio. Aí é dito pelo próprio Agostinho que Pelágio é um monge britânico, cujo cognome é comumente designado por Brito, distinguindo-o de um outro Pelágio: «Pelagium, quem credimus, ut ab alio distingueretur, qui Pelagius Terenti dicitur, Britonem fuisse cognominatum».

¹⁹ Goulven Madec aponta para esta data, considerando mesmo que a controvérsia pelagiana é mais uma preocupação de ordem eclesial, decorrente das controvérsias propriamente teológicas que se mantiveram nos Concílios efetuados durante o século V. Cf. GOULVEN MADEC, *Lectures Augustiniennes* (Études Augustiniennes. Série Antiquité, 168). Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2001, 302.

Consulte-se ainda a tábua cronológica das obras de Agostinho, seguindo a ordem que ele apresenta nas suas *Retractationes*, noutro estudo de Goulven Madec, *Introduction aus «Révisions» et à la lecture des oeuvres de saint Augustin*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, 159-165.

2. O *De natura boni*: a polémica anti-maniqueia

Agostinho dá uma definição do mal no seu pequeno tratado *De natura Boni*, escrito por volta de 399/400 e em contexto de combate anti-maniqueu:

«Quando se trata de procurar onde está o mal, deve primeiro investigar-se o que seja o mal. Ele não é mais do que a corrupção, quer do modo, quer da espécie, quer da ordem natural, pois, diz-se que é má a natureza que está corrompida, visto que a natureza incorrupta é boa. Mas mesmo a natureza corrompida, enquanto natureza é boa, só enquanto corrompida, é que é má»²⁰.

Para o doutor da graça, o primeiro problema a considerar é a natureza do mal e qual a sua origem. O mal significa, antes de tudo, a corrupção da ordem natural. Por isso, o mal significa a desordem relativamente à ordem que é, precisamente, o bem e que se identifica com toda e qualquer natureza existente²¹. Mas em que é que consiste a corrupção? No *Enchiridion*, Agostinho diz o que se pode entender por corrupção: «o que é, de fato, a corrupção, senão a aniquilação do bem?» (*nihil est aliud corruptio, quianam boni exterminatio*)²². A corrupção implica a cessação do bem. Mas cessando o bem, o que acontece ao ser e à sua natureza? Na verdade, toda a natureza, mesmo a viciosa é, enquanto natureza, boa, mas ela é um mal na medida em que é viciosa²³. Porém, na medida em que o mal, ou seja, o pecado, corrompe, também corrompe, por isso mesmo, a natureza criada²⁴. Por isso mesmo, nenhuma natureza enquanto natureza será má. O mal não é senão uma diminuição de bem. Porém, se a diminuição de bem na natureza é a ponto de fazer com que não haja nenhum bem, então, a própria natureza deixará de existir. Ponto de controvérsia entre Agostinho e os maniqueus relativamente ao carácter contraditório daquilo que estes defendem: o mal

²⁰ AGOSTINHO *De natura boni*, II, 4, 43. Tradução de M. Santiago de Carvalho, *Mediaevalia. Textos e Estudos*, vol. 1. Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1992: «Proinde cum quaeritur, unde sit malum, prius quaerendum est, quid sit malum. Quod nihil aliud est quam corruptio uel modi uel speciei uel ordinis naturalis. Mala itaque natura dicitur, quae corrupta est; nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est, in quantum corrupta est, mala est».

²¹ AGOSTINHO, *De natura boni*, II, 23, 58: «Unde non ibi ordo, sed potius inordinatio mala est, cum aut minus ordinatum est quam debuit, aut non sicut debuit. Tamen ubi aliquis modus, aliqua species, aliquis ordo est, aliquod bonum et aliqua natura est; ubi autem nullus modus, nulla species, nullus ordo est, nullum bonum, nulla natura est».

²² AGOSTINHO, *Enchiridion*, 12 (PL, 40, 237).

²³ AGOSTINHO, *Enchiridion*, 12 (PL 40, 237).

²⁴ AGOSTINHO, *De natura boni*, III, 28, 64.

poderá destruir a 'natureza', apesar de conceberem que há uma enorme quantidade de bens existentes na natureza.

«Portanto, nenhuma natureza enquanto natureza, é má. E em nenhuma natureza existe o mal, mas apenas uma diminuição do bem, pois este ao diminuir, será aniquilado, tornando-se em nenhum bem, de tal maneira que a natureza desaparecerá; pois não só assim a pensam os maniqueus, que encontram tantos bens, apesar da sua excessiva cegueira, como qualquer um o pode pensar»²⁵.

Por outro lado, a ordem (*ordo*) das coisas existentes na natureza, quer corporal, quer espiritual, é boa. Todavia, esse caráter de 'bem' que todos os seres possuem não é ainda o supremo bem (*Summum bonum*).

«O supremo Bem, acima do qual nada há de mais superior, é Deus; por isso, é um Bem imutável e também verdadeiramente eterno e imortal. Todos os outros bens só são bons, a partir dele, mas não são propriamente ele mesmo. Aquilo que ele é por ele mesmo é o que ele é propriamente. Ao contrário, as coisas que foram criadas por ele não são o que ele é. Por conseguinte, se só ele é imutável, todas as coisas que criou, pelo fato de as criar do nada, são mutáveis»²⁶.

Há portanto uma graduação de 'bem' na ordem do universo e dos seres. Deus é verdadeiramente incorruptível e só Deus é realmente o ser imutável: «tu autem idem ipse es»²⁷. Na escala suprema dessa ascensão, está Deus que é o *Summum bonum*.

Agostinho deixa transparecer claramente a influência de Plotino quanto à sua conceção de bem e de mal. Com efeito, o filósofo-místico alexandrino, na primeira *Enéada*, ao indagar a natureza do Bem e contrapondo-o à natureza e origem do mal discorre de uma forma que é similar à de Agostinho. Todavia, registam-se algumas diferenças, no que diz respeito à natureza excelsa desse 'Bem' (*to agathon*) para Plotino, e do *Summum bonum*, para Agostinho.

²⁵ AGOSTINHO, *De natura boni*, II, 17, 51-52: Non ergo mala, in quantum natura est, ulla natura, sed cuique naturae non est malum nisi minui bono. Quod si minuendo absumeretur, sicut nullum bonum, ita nulla natura relinqueretur, non solum qualem inducunt Manichaei, ubi tanta bona inueniuntur, ut nimia eorum caecitas mira sit, sed qualem potest quilibet inducere».

²⁶ AGOSTINHO, *De natura boni*, introd. I, 1, 37: «Summum bonum, quo superius, deus est; ac per hoc incommutabile bonum est; ideo uere aeternum et uere immortale. Cetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est; ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse. Ac per hoc si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit mutabilia sunt».

²⁷ AGOSTINHO, *De natura boni*, III, 24, 59.

«Se, portanto, o desejo (*epheis*) e a atividade (*energeia*) se dirigem para o soberano bem (*to ariston agathon*), o bem ele próprio não deve visar nada e nada desejar; imóvel, ele é o princípio e a fonte de todos os atos conformes à natureza; ele dá às coisas a forma do bem, não dirigindo a sua ação para elas; ao contrário são elas que tendem para ele. O bem não é nada daquilo que ele é, porque atua ou porque pensa, mas ele é unicamente o bem. De fato, ele está para além da substância (*epekeina tês ousíás*), para além do ato da inteligência e do pensamento (*epekeina nou kai noêseôs*). Ele é um tal bem, do qual tudo é sustentado, mas relativamente ao qual, ele não é sustentado de nada»²⁸.

Na verdade, o Sumo bem, na medida em que nada há de mais excelente que o ultrapasse, não só impede *per se*, que uma outra natureza se lhe oponha, e que lhe seja superior, como, por maior razão, que qualquer outra coisa que lhe seja inferior. Daqui se depreende que o mal não pode ser concebido como fundamento do que quer que seja. O que aproxima mais Plotino de Agostinho é a ideia segundo a qual o bem permanece naquilo que ele é. Mas para Plotino o bem ultrapassa esse caráter de permanência, pois ele está para além daquilo que subsiste. Agostinho, expressa uma ideia semelhante nas *Confissões*, relativamente a esse bem que permanece na substância incorruptível:

«Portanto, todas as coisas que são boas, são boas, e aquele mal, cuja origem eu procurava, não é substância, porque se fosse substância seria um bem. Com efeito, ou seria substância incorruptível, totalmente um grande bem, ou seria uma substância corruptível, que, se não fosse boa, não se poderia corromper. E assim vi e me foi mostrado que tu fizeste todas as coisas boas e que não existem absolutamente nenhuma substâncias que tu não tenhas feito»²⁹.

A ideia de que a ordem da criação é boa, compagina-se com a ideia de que Deus é soberanamente bom. Todavia, toda a criatura não se identifica com este bem supremo, na medida em que há uma diferença abissal entre as coisas que são boas por Deus (*a Deo*), distintas do que elas são, por natureza, relativamente ao que Ele é: elas não são o que ele é (*non sunt quod ipse*). Elas têm nele a sua origem mas não se identificam com Ele. De fato, todas as coisas boas que existem na natureza existem segundo um modo, uma espécie e uma ordem:

«Nós católicos cristãos, adoramos a Deus, por quem existem todos os bens, grandes ou pequenos, por quem existe todo o modo, grande ou pequeno, por quem existe toda a espécie, grande ou pequena, por quem existe toda a ordem, grande ou pequena.

²⁸ PLOTINO, *Ennéades*, I, 7, 1 [54], 108.

²⁹ AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 12, 18, 299.

De facto, as coisas são tanto melhores quanto mais moderadas, mais especiosas e mais ordenadas forem, por outro lado, quanto menos modo, menos espécie e menos ordem, para não falar dos muitos outros que se demonstra dependerem desses três, esses, repito, o modo, a espécie e a ordem, são como que bens genéricos nas coisas feitas por Deus, quer no espírito, quer no corpo. Por isso, Deus está acima de todo o modo, de toda a espécie e de toda a ordem da criatura»³⁰.

Por outro lado, a origem do mal obscurece, no entanto, a ideia de Deus, enquanto supremo bem e enquanto bondade plena. Agostinho na linha de uma tradição filosófica grega, ainda que por via indireta, em particular, a platónica e a neoplatónica, tenta solucionar o problema.

Será que a matéria é a origem do mal, e por isso, ela é a responsável pela sua existência. Seguindo essencialmente a via platónica, o doutor da graça considera que o mal só pode ser entendido como uma diminuição (*minui bono*) de ser, isto é, de bem. Mas esta diminuição não pode ser total, caso contrário, extinguir-se-ia a própria natureza. No parágrafo 18 do *De natura boni*, Agostinho vai mais longe na sua reflexão sobre a matéria enquanto origem do mal:

«Nem sequer aquela matéria que os antigos davam o nome de «hylé» deve ser considerada um mal. Não me refiro àquela que Manés, por tola vaidade e ignorando do que fala, chama hylé ou formadora dos corpos – pelo que, justamente se diz que ele introduz um outro deus, visto que ninguém senão Deus pode formar e criar corpos. De facto, nenhum corpo pode ser criado a não ser quando subsiste nele o modo, a espécie e a ordem, que por serem bens, não podem existir senão por Deus. Creio que já os próprios maniqueus admitem isto. Mas eu chamo hylé a uma certa matéria totalmente informe e sem qualidade, onde as qualidades sensíveis se formam, como disseram os antigos. Daqui o chamar-se, em grego, hylé, o substrato material, pronto para ser trabalhado, não como alguma coisa que se faz, mas como a de que alguma coisa que se faz. Ora, nem esta hylé se deve considerar um mal por não poder ser tomada por qualquer espécie, mas antes como uma privação de toda a espécie. Em si ela própria tem capacidade de formas, pois se não pudesse tonar a forma impostas pelo artista não se chamaria matéria. Além disso, se a forma é algo de bom, pois por ela sobressaem as coisas que se dizem formosas, como as coisas especiosas por meio da espécie, assim também, a capacidade da forma é, indubitavelmente, algum

³⁰ AGOSTINHO *De natura boni*, I, 3, 39-40: «Nos enim catholici christiani deum colimus, a quo omnia bona sunt seu magna seu parua; a quo est omnis modus, siue magnus siue paruus; a quo omnis species, siue magna siue parua; a quo omnis ordo, siue magnus siue paruus. Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt; quanto autem minus moderata, minus ordinata sunt, minus bona sunt, Haec itaque tria: modus, species et ordo, ut de innumerabilibus taceam, quae ad ista tria pertinere monstrantur, haec ergo tria: modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a deo factis siue in spiritu siue in corpore. Deus itaque supra omnem creaturae modum est, supra omnem speciem, supra omnem ordinem».

bem. Porque assim como a sabedoria é um bem, ninguém duvida que um ser capaz de sabedoria seja bom. E porque todo o bem vem de Deus, ninguém pode também duvidar de que esta matéria, seja ela como for, não existe senão por Deus»³¹.

Tendo em conta esta passagem, podemos desde logo perceber que, para Agostinho, ao contrário de uma certa tradição filosófica grega, a matéria não é o princípio do mal. Deste ponto de vista, Agostinho distancia-se da posição de Plotino, de Aristóteles³² de Proclo³³ e de Platão³⁴. Relativamente a Plotino, Agostinho afasta-se da ideia do «primeiro mal» concebido como matéria. Segundo Plotino esta seria proveniente de uma natureza antiga (ta kaka ek tês fuseôs)³⁵, acabando por relegar, este primeiro mal (*autokakon*), para a ideia de um «mal em si». Por outro lado, Plotino não acha necessariamente que a matéria seja má, mas acaba por manter uma certa ambiguidade, na medida em que a privação significa a «matéria privada de qualquer forma». Portanto, o «sujeito» do mal será o sujeito privado de forma. Neste sentido, há uma similitude entre Agostinho e Plotino. É esta privação (*stérêsis*) que veicula um certo mal que, no dizer de Proclo, não poderá significar, de forma alguma, uma privação tomada absolutamente, mas, de forma positiva,

³¹ AGOSTINHO, *De natura boni*, II, 18, 52-53: «Neque enim uel illa materies, quam hylen antiqui dixerunt, malum dicenda est. Non eam dico, quam Manichaeus hylen appellat dementissima uanitate nesciens, quid loquatur, formatricem corporum – unde recte illi dictum est, quod alterum deum inducta; nemo enim formare et creare corpora nisi Deus potest, neque enim creantur, nisi cum eis modus et species et ordo subsistit, quae bona esse nec esse posse nisi a Deo, puto quia iam etiam ipsi confitentur – sed hylen dico quandam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istae quas sentimus qualitates formantur, ut antiqui dixerunt. Hinc enim et silua hylê graece dicitur, quod operantibus apta sit, non ut aliquid ipsa faciat, sed unde aliquid fiat. Nec ista ergo hylê malum dicenda est, quae non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei priuationem cogitari uix potest. Habet enim et ipsa capacitatem formarum; nam si capere impositam ab artifice formam non posset, nec materies utique diceretur. Porro si bonum aliquod est forma, unde quia ea praevalent, formosi appellantur, sicut a specie speciosi procul dubio bonum aliquid est etiam capacitas formae; sicut quia bonum est sapientia, nemo dubitat, quod bonum sit capacem esse sapientiae. Et quia omne bonum a deo, neminem oportet dubitare etiam istam, si qua est, materiem non esse nisi a deo».

³² A análise aristotélica do mal encontra-se na *Ética a Nicômaco*. Todavia, também podemos encontrar em vários contextos das suas obras a questão do mal: *Metafísica* e *Física*. Cf. J.-M. NARBONNE, *Aristote et la question du mal*, in *Documenti e studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, vol. VIII, 1997, 87-103.

³³ Proclo expõe a sua conceção sobre o mal, particularmente, no seu *Comentário ao Timeu de Platão*: PROCLE, *Commentaire sur le Timée*, tome II. Traduction et notes par A. J. Festugière. Paris, Vrin/CNRS, 1967; e ainda nos opúsculos: PROCLI *DIADOCHI tria opuscula. De providentia, libertate, malo*. Latine Guillelmo de Moerbeka vertente. Berolini apud W. de Gruyter et Socios. 1960.

³⁴ Em Platão, a questão do mal surge em vários contextos da sua obra. Todavia, é na *República* e no *Timeu*, onde Platão explana algumas das suas ideias fundamentais.

³⁵ PLOTINO, I, 8, 7, [54], 122. Cf. PLATÃO, *Timeu*, 90 d.

como uma certa «capacidade», que o filósofo Lyciano vai considerar como o contrário da existência (*parhypostase*)³⁶.

3. O *De gratia Christi*: a polémica anti-pelagiana

Na sua disputa com Pelágio, Agostinho discute vários problemas: 1) a natureza da graça; 2) a capacidade do homem para receber a graça; 3) a natureza do livre arbítrio. Vemos esta temática claramente tratada no *De gratia Christi et de peccato originali*, que é um texto escrito também na senda da polémica anti-pelagiana, durante o ano de 418. De fato, esta polémica decorrerá em várias fases, cujos intervenientes principais são: Pelágio e Juliano d'Eclana (bispo). O *De gratia Christi et de peccato originali* é um texto, portanto do segundo período da polémica anti-pelagiana.

«Com efeito, [Pelágio] distingue e estabelece três elementos através dos quais, segundo ele, executamos os mandamentos divinos: a capacidade (*possibilitatem*), a vontade (*voluntatem*) e a ação (*actionem*), isto é, a capacidade, graças à qual o homem pode ser justo; a vontade que faz querer ser justo; a ação graças à qual ele é justo. O primeiro de entre estes três elementos é a capacidade que é dada, declara ele, pelo Criador à natureza, e que não está em nosso poder, mas que nós temos, embora não a queiramos. Quanto aos dois outros elementos, isto é, a vontade e a ação, Pelágio, afirma que são nossos, atribuindo-os, dizendo, que eles provêm exclusivamente de nós. Além disso, ele considera, que a graça de Deus, não é a vontade e ação, pois elas são completamente nossas, mas aquela que está em nosso poder e que vem de Deus, é aquela que permite ajudar a capacidade. De certo modo, estes elementos que nos pertencem, a vontade e a ação, seriam de tal maneira poderosos para evitar o mal e fazer o bem, que eles não precisariam da ajuda de Deus; mas o elemento que provém de Deus, a capacidade (*possibilitas*) teria tal insuficiência, que exigiria ser sempre ajudado pela graça»³⁷.

³⁶ PROCLUS, *De malo*, n. 50, 95.

³⁷ AGOSTINHO, *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 3, 4 (BAC 6, 313-314): «Nam cum tria constituat atque distinguat, quibus divina mandata dicit impleri, possibilitatem, voluntatem, actionem; possibilitatem scilicet, qua potest homo esse iustus; voluntatem, qua vult esse iustus; actionem, qua iustus est; horum trium primum, id est, possibilitatem datam confitetur a creatore naturae, nec esse in nostra potestate, sed eam nos habere etiamsi nolimus; duo vero reliqua, id est, voluntatem et actionem nostra esse asserit, atque ita nobis tribuit, ut non nisi a nobis esse contendat. Denique gratia Dei, non ista dua, quae nostra omnino vult esse, id est, voluntatem et actionem; sed illam quae in potestate nostra non est et nobis ex Deo est, id est, possibilitatem perhibet adiuvari; tamquam illa quae nostra sunt, hoc est, voluntas et actio, tam sint valentia ad declinandum a malo et faciendum bonum, ut divino adiutorio non indigeant; illud vero quod nobis ex Deo est, hoc sit invalidum, id est, possibilitas, ut sempre gratiae adiuvetur auxilio».

Agostinho expõe aqui o ponto de desacordo com Pelágio. Neste diferendo há dois aspetos fundamentais: o que se entende por graça e o que se entende por capacidade natural do homem. À primeira vista, parece distinguir-se claramente o que pertence a Deus e o que pertence ao homem. Mas Agostinho vai mais longe na réplica que faz a Pelágio, e de certa forma, o diferendo entre os dois leva a que haja inevitavelmente um esmiuçar da antropologia cristã. Este é um dos maiores contributos que Pelágio dará ao confronto doutrinal, com Agostinho, 'obrigando' este a um aprofundamento antropológico e soteriológico.

«Mas para que ninguém diga que não entendemos bem o que ele diz, ou que com má intenção nos diga que demos um outro sentido ao que foi dito, escutai as suas palavras: "Diz ele, nós distinguimos estes três elementos e classificamo-los numa ordem determinada. Em primeiro lugar, consideramos a capacidade (*posse*), em segundo, colocamos o querer (*velle*), e em terceiro o ser (*esse*). A capacidade está na natureza, o querer no livre arbítrio e o ser na realização. O primeiro elemento, a capacidade, pertence a Deus propriamente, que deu à criatura; os outros dois, que são o querer e o ser, que devem ser conferidos ao homem, pois eles provêm do livre arbítrio. É portanto, na sua vontade e na sua boa ação que se encontra a glória do homem, e ainda mais, quer a glória do homem quer a de Deus, que deu o poder de querer e de fazer e que vem sempre em auxílio desta capacidade, com a sua graça. Por consequência, este elemento pode existir unicamente sem que os outros dois existam. Mas estes últimos não podem existir sem aquele. Também sou livre de não ter, nem nenhuma vontade boa, nem nenhuma ação boa; mas de modo algum me faltará a capacidade de bem; esta está em mim, mesmo se eu não a quero e a natureza jamais admite a sua ausência nela. Alguns exemplos poderão esclarecer melhor esta conceção. Que nós possamos ver com os nossos olhos, isso não depende de nós; mas o fato que nós vejamos bem ou mal, já é nosso. E para resumir numa ideia geral todos os casos, o fato de podermos fazer, dizer e pensar o bem sob todas as suas formas, concerne aquele que nos deu esse poder e que ele nos possa ajudar. Ao contrário, o que nós fazemos ou falamos ou pensamos relativamente ao bem já diz respeito a nós, porque podemos aplicar todas estas coisas em algo de mal. Por consequência, aquilo que a vossa calúnia nos obriga a repetir frequentemente, quando dizemos que o homem pode existir sem pecado, é por um lado, como se ao reconhecermos o poder recebido, nós louvamos a Deus que nos deu este poder e, por outro, que não há lugar para louvar o homem na medida em que se trata unicamente em razão de Deus. Com efeito, não diz respeito aqui nem do querer, nem do ser, mas unicamente daquilo que pode ser"»³⁸.

³⁸ AGOSTINHO *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 4, 5 (BAC 6, 315-316): «Sed ne quis forsitan dicat, nos vel non recte intelligere quae loquitur, vel malevolus animo in alium sensum, quae non ita dicta sunt, vertere, ipsa iam verba eius accipite. «Nos, inquit, sic tria ista distinguimus, et certum velut in ordinem digesta partimur. Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio esse in effectu locamus. Primum illud, id est posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit; duo vero reliqua, hoc est, velle et esse, ad hominem

O que está em causa, no debate entre Agostinho e Pelágio é a questão, por um lado, do homem, no seu estado natural, e por outro, o da graça. Pelágio considera que somente a ‘capacidade’ (*posse*) é que é ajudada pela graça de Deus, enquanto, que os dois outros elementos (*velle et esse*) são pertença, exclusiva, do homem, para ele poder exercer o bem. Por isso, não há necessidade da graça para que o ser humano as exerça bem. Isso é expresso claramente numa outra passagem do *De gratia Christi*:

«E [Pelágio] confessa que a ajuda dada a esta capacidade natural (*naturalem possibilitatem*), não se vê claramente a que é que ele chama graça, nem em que medida a natureza é, na sua perceção, ajudada pela graça; mas há outras passagens, onde ele fala mais claramente, podendo compreender-se que ele não quer que se entenda outra coisa senão a lei e a doutrina, por meio das quais a capacidade natural é ajudada»³⁹.

A ‘capacidade’ é entendida por Pelágio a simples capacidade natural, que pode significar também a lei e a doutrina, resultantes da capacidade humana dada por Deus ao homem. Mas, se assim é, em que consiste a graça para Agostinho? E como se articula a graça que provém de Deus, com o que é específico da «natureza» humana? A graça passa a ser entendida por Agostinho como uma forma mediadora da ação humana, reelaborada por meio da força da dádiva divina. Trata-se de compreender a graça por meio de uma força aperfeiçoadora da ação natural do homem. Ela é significativamente uma força aperfeiçoadora da fragilidade humana. De fato, a graça é assumida na força que se realiza na

referenda sunt quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere bono laus hominis est; imo et hominis, et Dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit quique ipsam possibilitatem gratiae suae adiuvat semper auxilio. Quod vero potest homo velle bonum atque perficere, solius Dei est. Potest itaque illud unum esse, etiam si duo ista non fuerint; ista vero sine illo esse non possunt. Itaque liberum mihi est, nec voluntatem bonam habere, nec actionem; nullo autem modo possum non habere possibilitatem boni: inest mihi etiamsi noluer, nec otium sui aliquando in hoc natura recipit. Quem nobis sensum exempla aliqua facient clariorem. Quod possumus videre oculis, nostrum non est; quod vero bene aut male videmus, hoc nostrum est. Et ut generaliter universa complectar, quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit, qui hoc posse adiuvat; quod vero bene vel agimus, vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est; quia haec omnia vertere in malum etiam possumus. Unde quod propter calumniam vestram saepe repetendum est, cum dicimus hominem posse esse sine peccato, et confessione possibilitatis acceptae laudamus Deum, qui nobis hoc posse largitus est, nec est ibi ulla laudandi hominis occasio, ubi solius Dei causa tractatur; non enim de velle, nec de cesse, sed tantummodo de eo quod potest esse, disseritur».

³⁹ AGOSTINHO *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 6, 8 (BAC 6, 318): «Hanc autem naturalem possibilitatem quod adiuvare Dei gratia confitetur, non est hic apertum, vel quam dicat gratiam, vel quatenus ea naturam sentiat adiuvare; sed sicut aliis locis, in quibus evidentius loquitur, intelligi potest non vult aliud accipi quam legem atque doctrinam, qua naturalis possibilitas adiuvetur».

fragilidade, por isso é repetidamente afirmado por Agostinho, 2Cor. 12,9: *sic virtus in infirmitate perficitur*. É ainda nesta linha de pensamento que Tomás de Aquino dirá que «a graça não tira nada à natureza, mas aperfeiçoa-a»⁴⁰.

Por isso, insistentemente Agostinho declara que a graça sobrevém em ajuda da fragilidade humana. A graça não está contra a natureza mas, ao contrário, liberta-a e ordena-a, como explica o doutor da graça nas suas *Revisões*, quando explica o objetivo do seu livro *De natura et gratia*⁴¹. Daí que a linguagem agostiniana sobre a graça permita entendê-la sob o signo da graça *sanans, liberans e deletans*⁴².

«Aqui está todo o dogma de Pelágio no seu livro terceiro exposto claramente em relação ao livre arbítrio, com estas três coisas: um que é o poder, o outro que é o querer e o terceiro que é o ser, isto é, a possibilidade, a vontade e a ação, que ele com tanta subtilidade cuidou em distinguir, a ponto de quando lemos, ou o ouvimos confessar a ajuda da graça para evitar o mal e fazer o bem, quer na lei e na doutrina, quer em qualquer outra parte, saibamos o que ele diz de modo a não errarmos ao percebê-lo diferentemente daquilo que ele sente. Nós devemos, em verdade, saber que segundo ele crê o auxílio divino não vinha em ajuda nem da nossa vontade, nem da nossa ação, mas unicamente da capacidade de querer (*possibilitatem voluntatis*) e do agir (*opus*) que é afirma ele o único elemento que nós recebemos de Deus, como se aquilo que Deus pôs na natureza fosse frágil, quando os outros dois elementos que Pelágio quis que nos ajudassem, fossem firmes e vigorosos e bastando-se a eles próprios a ponto de não ter necessidade de nenhum auxílio divino. E por esta razão Deus não nos ajudaria nem a querer, nem a agir mas unicamente a poder querer e agir»⁴³.

A segunda questão relativamente ao caráter intrínseco da atuação da graça na natureza, quando esta já é uma dádiva de Deus, é aquela que Agostinho mais tentou desenvolver. Em Pelágio a graça atua por meio da própria lei divina, que tem este

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.* d. 9, q. 1, obj. 8; *S. T. I*^a, q. 1, a. 8, resp. 2.

⁴¹ AGOSTINHO, *Révisions*, II, 42 (BA 12, 522).

⁴² AGOSTINHO, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, II, 19, 33 (PL 44, 103).

⁴³ AGOSTINHO, *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 5, 6 (BAC 6, 316): «Ecce est totum dogma Pelagii in libro eius tertio pro libero arbitrio, his omnino verbis diligenter expressum, quo tria ista, unum quod est posse, alterum quod est velle, tertium quod est esse, id est, possibilitatem, voluntatem, actionem, tanta curavit subtilitate distinguere, ut quandocumque legimus, vel audimus, divinae gratiae adiutorium confiteri, ut a malo declinemus bonumque faciamus, sive in lege atque doctrina, sive ubilibet constituat, sciamus quid loquitur; nec erremus, aliter eum intelligendo quam sentit. Scire quippe debemus, quod nec voluntatem mostram, nec actionem divino adiuvari credit auxilio, sed solam possibilitatem voluntatis atque operis, quam solam in his tribus nos habere affirmat ex Deo, tamquam hoc sit infirmum, quod Deus ipse posuit in natura; cetera vero duo, quae nostra esse voluit, ita sint firma et fortia, et sibi sufficientia, ut nullo indigeant eius auxilio; et ideo non adiuvet ut vellimus, non adiuvet ut agamus, sed tantummodo adiuvet ut velle et agere valeamus».

tipo de preceito: «evitar o mal e realizar o bem (ut a malo declinemus bonumque faciamus)». Mas Agostinho discute a concepção Pelagiana sobre a graça, em função da sua própria interpretação de S. Paulo. A graça divina não só ajuda a capacidade natural, que nos dispõe para agir e operar, como também, nos ajuda no querer e no fazer. Declara ainda Agostinho, dando cumprimento às palavras do Apóstolo:

«É em Deus, de fato, que opera em vós o poder, como se eles tivessem por eles próprios, quer o querer e o agir, e não precisassem da ajuda de Deus para estes dois; mas o Apóstolo declara: «É Deus, de fato, que opera em vós com o querer e a realização», ou, como é afirmado, sobretudo, noutros códices gregos: o *querer* e o *agir*. Vejam só, se o Apóstolo, graças ao Espírito Santo, não previu, muito antecipadamente os futuros adversários da graça de Deus e se ele não disse que em nós Deus opera com estes dois elementos, a saber, o querer e o agir, que [Pelágio] quis atribuir a nós, como se eles não fossem ajudados com o auxílio da própria graça divina»⁴⁴.

O que está aqui em causa é o problema do estado natural do homem e de que maneira atua a graça, de forma, a que saibamos o que é que é do homem e o que é que é dom de Deus. Por outro lado, Pelágio advoga, claramente, que o homem nasce sem pecado. Mais uma vez, a controvérsia gira em torno da intromissão do mal na natureza humana desde Adão. Agostinho declara:

«Tomai atenção ao que disse abertamente Celéstio e aí vereis o que Pelágio vos ocultou. Pois continua dizendo: «não temos afirmado que as crianças devem ser baptizadas em remissão dos pecados com o fim de que pareça que afirmamos o pecado por herança, o que é uma coisa completamente distinta do sentido católico, pois o pecado não nasce com o homem mas é feito mais tarde pelo próprio homem, porque se prova que não há delito de natureza mas da vontade. É pois conveniente admitir isso para que não pareça que temos diversas classes de baptismo e é necessário prevenir isto, para que na ocasião de um mistério, se fale com injúria sobre o Criador de que o mal foi transmitido ao homem por meio da natureza, antes que o mal fosse praticado pelo homem».⁴⁵

⁴⁴ AGOSTINHO, *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 5, 6, 316: «Deus est enim qui operatur in vobis posse, tanquam ipsi iam et velle et operari per se ipsos habeant, nec in his duobus adiutorio eius indigeant; sed ait: *Deus enim est qui operatur in vobis et velle et perficere*; vel sicut in aliis et maxime graecis codicibus legitur, et *velle et operari*. Videte si non Apostolus gratiae Dei futuros adversarios Sancto Spiritu tanto ante praedivit; et haec duo, id est, et velle et operari, quae iste ita nostra esse voluit, tamquam ipsa divinae gratiae non adiuventur auxilio, Deum in nobis dixit operari».

⁴⁵ AGOSTINHO, *De gratia Christi et de peccato originali*, II, 6, 6, 388: «Attendite itaque quid Caelestius apertissime dixerit, et ibi videbitis quid vobis Pelagius occultaverit. Caelestius quippe adiungit, et dicit: «In remissionem autem peccatorum baptizandos infantes, non idcirco diximus, ut peccatum ex traduce firmare videamur; quod longe a catholico sensu alienum est. Quia peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine; quia non naturae delictum, sed

O problema aqui levantado tem implicações que vão muito para além das consequências teológicas. O problema maior é o de saber como o mal se introduz na natureza humana. Pelágio parece resolver o problema considerando que a natureza humana não está, à partida, corrompida. Daí também que se o mal provém da vontade humana, também é pela vontade humana que se pode dirimir esse mal, ao escolher o bem. Estas duas posições são objeto de uma réplica por parte Agostinho, cuja expressão máxima da sua reflexão se concentrará na natureza da vontade, quer humana, quer divina.

Para o doutor da graça são dois os erros fundamentais de Pelágio: o farisaísmo e o estoicismo, que podem ser explicitados segundo as palavras de Vitorino Capanaga: «O primeiro admitia uma graça interna, dada ao homem, para ajuda da sua fragilidade. O homem é justo através dos seus dons naturais e da lei, que a considera como fonte universal de salvação. (...) O mesmo Santo descobre no sistema pelagiano semelhanças com o estoicismo, em particular com a doutrina da apatia e da impecabilidade que se atribui ao homem⁴⁶. Por sua vez, na sua réplica a Juliano d'Éclana, Agostinho declara claramente de que, para os estoicos, a virtude é conseguida sem a ajuda de qualquer graça ou dom, mas somente, pela força da razão natural⁴⁷. Na verdade, não são os estoicos os únicos visados na confrontação entre o dom da graça e a inclinação natural do homem para agir bem ou mal, mas sim de todos os filósofos cuja sabedoria é uma sabedoria humana e baseada unicamente na razão natural.

A proposta agostiniana sobre a graça realça, por um lado, a fragilidade humana, e por outro, enfatiza a ação divina no querer e agir humano. A análise agostiniana do mal, do ponto de vista da conceção metafísica e antropológica, confronta-se, quer com o farisaísmo, quer contra o estoicismo; o primeiro valorizando a lei e os seus ditames, o segundo valorizando a radicalidade da liberdade humana. Na verdade, segundo Agostinho, os estoicos apresentam alguns paradoxos, quanto à relação entre o sábio e a existência que a humanidade carrega. De fato, estes consideram que o sábio consegue suprimir mesmo o sofrimento, opondo aos males que afligem a humanidade, uma impassibilidade perfeita⁴⁸.

voluntatis esse monstratur. Et illud ergo confiteri congruum, ne diversa baptismatis genera facere videamur, et hoc praemunire necessarium est, ne per misterii occasionem, ad Creatorem iniuriam malum antequam fiat ab homine, tradi dicatur homini per naturam».

⁴⁶ V. CAPANAGA; et alli, «Introducción general», in *Obras de San Agustín. Tratados sobre la Gracia* (Biblioteca de Autores Cristianos, VI). Madrid, Editorial Católica, 1949, 27-29. Note-se a explicação dada por Agostinho na carta 186, 37 (PL 33, 830).

⁴⁷ AGOSTINHO, *Contra Iulianum* (opus imperfectum), I, 35 (BAC 36, 51).

⁴⁸ AGOSTINHO, *Epistola* 186, 37 (BAC, 11a, 797-798): «Quibus utique, quoniam Christiani appellantur, magis observandum est quam Iudaeis, de quibus hoc dixit apostolus, ne offendant in lapidem offensionis velut argute defendendo naturam et liberum arbitrium quem ad modum

Há portanto, uma crítica evidente ao estoicismo, mas que pode ser aplicada a qualquer corrente filosófica: epicurista, platónica, cética ou outra.

É verdade, contudo, que a conceção agostiniana da graça poderá levar também a uma certa predestinação que aparece no decorrer do aprofundamento do livre arbítrio, como consequência do aprofundamento da vontade absoluta e insondável de Deus. Na verdade, Agostinho só solucionará o problema do mal, quando terá entendido que a vontade divina, na sua suprema potência se identifica com a sua essência. «(...) a vontade de Deus pertence à sua própria substância»⁴⁹. Desta forma, o poder da vontade divina é tal, que nenhum mal lhe poderá fazer «sombra». A vontade divina é uma vontade una e não se divide numa outra⁵⁰. Por isso mesmo, na sua natureza e essência, a vontade divina, está acima do poder da vontade do livre arbítrio humano. Declara Agostinho:

«Ainda que Deus preveja as nossas vontades futuras, não se segue que não queiramos algo sem vontade livre. Pois, ao dizer, a respeito da felicidade, que tu não te tornas feliz por ti mesmo, disseste isso, como se talvez o tivesses negado. Ora, o que eu disse foi: quando chegares a ser feliz, tu não o serás contra a tua vontade, mas sim querendo-o livremente. Pois se Deus prevê a tua felicidade futura, nada te pode acontecer senão o que ele previu, pois, caso contrário, não haveria presciência. Todavia, não estamos obrigados a admitir a opinião, totalmente absurda e muito afastada da verdade, que tu poderás ser feliz sem o querer»⁵¹.

Mas, paradoxalmente à tese de Agostinho, sobre a presciência da vontade divina, Pelágio absolutiza a capacidade natural do livre arbítrio humano, induzindo a uma conceção auto-suficiente do homem. Ora, o problema maior que se coloca nesta posição é a instauração de dois absolutos no seio da existência humana: o poder autónomo do livre arbítrio humano, por um lado e o poder da vontade divina, por outro.

philosophi huius mundi, qui vehementer egerunt, ut putarentur vel putarent sibi beatam vitam virtute propriae voluntatis efficere».

⁴⁹ AGOSTINHO, *Confessionum libri*, XI, 10,12 (CCSL 27, 200).

⁵⁰ AGOSTINHO, *Confessionum libri*, VIII, 11, 21 (CCSL 27, 126).

⁵¹ AGOSTINHO, *De libero arbítrio*, III, 3, 7 (CCSL 29 279): «Quam ob rem quamvis praesciat deus nostras uoluntates futuras, non ex eo tamen conficitur, ut non uoluntate aliquid uelimus. Nam et de beatitudine quod dixisti, non abs te ipso beatum fieri, ita dixisti quasi hoc ego negauerim; sed dico, cum futurus es beatus non te inuitum, sed uolentem futurum. Cum igitur praescius sit deus futurae beatitudinis tuae – nec aliter aliquid fieri possit quam ille praesciuit, alioquin nulla praescientia est –, non tamen ex eo cogimur sentire, quod a bsurdissimum est et longe a ueritate seclusum, non te uolentem beatum futurum».

4. O mal nas *Confissões*

São várias as ocasiões, nas *Confissões*, muito em particular, até ao livro VIII, em que o tema do mal é afluído e fonte de indagação, tendo como pano de fundo a temática do mal. Desde, praticamente, o início do livro, que se pode registar essa ocorrência: II, 4, 9; III, 7, 12-13; III, 8, 15-16; IV, 15, 24; V, 10, 18-19-20, V, 14, 25; VII, 3, 4; VII, 4, 6; VII, 5, 7; VII, 7, 11; VII, 12, 18; VII, 14,20; VIII, 10, 22. Goulven Madec no seu estudo *Lectures Augustiniennes*, afirma que o problema «donde vem o mal» se torna uma «questão obsessiva»⁵².

No livro III, Agostinho dá uma primeira definição de mal, em contexto da sua vivência passada enquanto maniqueu:

«Eu ignorava outra coisa, aquilo que verdadeiramente é, e como que era levado, um tanto subtilmente, a sufragar àqueles estultos enganadores, quando me perguntavam de onde vinha o mal (*unde malum*), e se Deus era delimitado por uma forma corpórea e se tinha cabelos e unhas, e se devia ser tido por justo quem tivesse várias esposas ao mesmo tempo e matasse seres humanos e oferecesse sacrifícios de animais. Eu, que ignorava estas coisas, perturbava-me com elas, e, apartando-me da verdade, parecia-me caminhar para ela, porque não sabia que o mal não é senão a privação (*malum non esse nisi privationem boni*) até ao ponto de não ser absolutamente. E como podia vê-lo eu, cujos olhos não conseguiam ver para além do corpo e cujo espírito não via para além dos fantasmas? E não sabia que Deus é espírito, que não tem membros em comprimento e largura, que não tem matéria, porque a matéria é menor na parte que no todo, e, se for infinita, é menor numa parte delimitada por um espaço definido do que pelo infinito, e não está toda em toda a parte, tal como o espírito, tal como Deus. E ignorava inteiramente que coisa há em nós, segundo o qual somos, e segundo a qual na Escritura é dito com verdade que somos à imagem de Deus»⁵³

Declara Agostinho que, nesta altura da sua vida, não sabia que o mal consistia na privação do bem. Não se trata unicamente de saber qual a natureza do mal ou donde provém ele. Associado a esta questão está a própria natureza de Deus. Já em IV, 15, 24, Agostinho retoma a dificuldade que tem em conceber uma transcendência divina, que deverá ser compreendida para além de uma natureza corpórea e sensível. Associado diretamente à natureza de Deus está a natureza do espírito que deverá, por isso mesmo ser conduzida para a realidade verdadeira e para a realidade incorpórea. Mas ainda sob a influência maniqueia Agostinho fala do espírito humano segundo um dualismo antropológico: a força da virtude é a unidade, e o

⁵² GOULVEN MADEC, *Lectures Augustiniennes*, 260.

⁵³ AGOSTINHO, *Confissões*, III, 7, 12, 101.

vício da discórdia, é a divisão. Desta feita, o espírito humano traduzia numa certa duplicidade: o sumo bem, na mente racional, e algo da substância, e a natureza do sumo mal, na vida irracional do espírito⁵⁴.

Já no livro VII, o ressurgimento da indagação sobre a origem do mal, que Agostinho enuncia por duas vezes, em VII,5,7 «unde malum et male quaerebam et in ipsa inquisitione mea non uidebam malum» e ainda em VII,7,11, «et quaerebam, unde malum, et non erat exitus», será equilibrado com a descoberta dos livros neoplatônicos e com a leitura das Escrituras. Aqui se manifestará a bondade e a beleza da criação e de como tudo o que foi criado era bom. Para este acontecimento concorreu a leitura dos *libri platoniorum* e a Sagrada Escritura⁵⁵. Só Deus é, verdadeiramente, e permanece imutavelmente. Ao contrário, a criatura é e não é. As coisas que foram criadas são boas mas não o são completamente, caso contrário seriam imutáveis. Por um lado, as coisas criadas são boas mas podem corromper-se, mas por outro, nada há que possa corromper a natureza divina.

Mantendo a mesma linha de pensamento que expõe no *De natura boni*, Agostinho afirma, agora, a respeito do mal enquanto corrupção do bem, ou privação do bem:

«Na verdade a corrupção causa dano e, se não diminuísse o bem, não causaria dano. Logo, ou a corrupção não causa dano, o que não é possível, ou, o que é certíssimo, todas as coisas, que se corrompem, são privadas de bem. Mas, se forma privadas de todo o bem, não existirão em absoluto. E, se existirem e já não puderem ser corrompidas, serão melhores, porque permanecerão incorruptivelmente. E que há de mais aberrante do que dizer que aquelas coisas se tronaram melhores, por perderem todo o bem? Logo, se forem privadas de todo o bem, não existirão em absoluto, pois enquanto são, são boas. Portanto, todas as coisas que são, são boas, e aquele mal, cuja origem eu procurava, não é substância, porque se fosse substância, seria um bem»⁵⁶.

Para Agostinho, é vidente que, não pode haver duas substâncias, uma boa e outra má. A (in)compatibilidade da coexistência entre um princípio bom e um princípio mau impede de conceber verdadeiramente a transcendência divina. É esta absoluta transcendência que o leva a considerar que o mal não pode nem é absolutamente considerado. Essa impossibilidade de se entender o mal como um absoluto, significa que não só o mal, não existe absolutamente,

⁵⁴ AGOSTINHO, *Confissões*, IV, 15, 24, 154.

⁵⁵ AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 9, 13-15.

⁵⁶ AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 12, 18, 298.

em relação a Deus, que é o Sumo Bem, como também nem sequer em relação à obra da criação. Por isso, da mesma forma que não podemos instaurar, no seio da especulação sobre a vontade humana, dois absolutos, homem e Deus, da mesma maneira também, não o podemos fazer em relação a Deus e à obra da criação.

A última invetiva de Agostinho, relativamente ao problema do mal nas *Confissões*, encontra-se no livro VIII. Neste contexto, Agostinho refuta a conceção maniqueia sobre as duas naturezas das duas vontades: uma boa e outra má. Desde muito cedo que o problema da vontade foi objeto de reflexão agostiniana e muito antes do debate pelagiano. Já no *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus*, obra escrita pouco antes do livro das *Confissões* e dos últimos livros que compõem o *De libero arbitrio*, Agostinho indagava a noção de vontade e de livre arbítrio, tendo como escopo essencial a graça de Deus. É precisamente neste momento que Agostinho ultima as suas últimas reflexões sobre o mal no espírito e na vontade humana. Daí o conflito entre uma má e boa vontade.

Conclusão

Tentamos apresentar, nas suas linhas mestras, a questão do mal em Agostinho, a partir de três textos essenciais do doutor da graça. O problema do mal foi motivo de séria reflexão em momentos distintos da vida de Agostinho. No confronto com a doutrina maniqueia Agostinho revela os pontos centrais da sua fraqueza, sobretudo, quanto à ideia de uma substância do mal. Quanto ao seu combate com a doutrina pelagiana, esta insere-se no âmbito de uma contenda doutrinária dentro do próprio cristianismo. Neste contexto, Agostinho efetua uma análise tanto quanto possível da noção de vontade e de libero arbítrio. Este é o ponto fulcral da sua reflexão que será ultimada com a noção de graça divina. Devemos ainda salientar que na sua disputa com Pelágio, Agostinho prolonga e desenvolve uma antropologia que valoriza, quer a capacidade humana do *libre arbitrio*, quer a atuação da graça no interior dessa capacidade humana. A graça vem ultimar o aperfeiçoamento da natureza humana, que por si só será incapaz de o fazer.

A análise agostiniana centrará a sua reflexão sobre o mal, concebido, essencialmente, como mal moral ou mal de culpa (*malum culpae*). Na verdade, para Agostinho o mal físico ou cósmico não implica, necessariamente, nem que ele seja sinal de pecado, nem que ele seja um mal nocivo, e por natureza. Ele próprio afirma no *De vera religione* isso mesmo. Não há mal algum na natureza cósmica, porque ela é o resultado de uma 'ordem' divina, isto é, de uma beleza, de uma harmonia natural e bela. Por isso, não há outro mal em toda a natureza

senão aquele que é cometido por culpa de cada um⁵⁷. Há assim uma acentuação da ideia de mal enquanto pecado e enquanto culpa, na medida em que há uma subjetividade e uma personalização desse 'mal'.

Quanto ao mal metafísico também vimos como ele é importante na sua perspectiva, não para admitir uma substância maligna, mas para a definir de forma negativa enquanto privação. Mas é no mal moral que Agostinho emprega toda a sua força para o explicar enquanto mal, atribuído a uma vontade má.

Já compreendemos, por isso, também, por que razão Agostinho não pode 'culpar' a matéria como princípio originário do mal, ainda que tenha utilizado abundantemente a tradição filosófica grega, quer na sua própria reflexão filosófica, quer na disputa contra o maniqueísmo ou o pelagianismo.

⁵⁷ AGOSTINHO, *De Vera religione*, 23, 44 (BAC 4, 120).