

Fabrício Santos Barbacena

EM BUSCA DAS TREVAS - MAL E EXISTÊNCIA NO PENSAMENTO  
DO AGOSTINHO PRÉ-CONVERSÃO E NA OBRA *DE ORDINE* (354-  
386)

Monografia de bacharelado

Departamento de História  
Universidade de Brasília

Orientador: Estêvão de Rezende Martins

Brasília, fevereiro de 2006



## **AGRADECIMENTOS**

A meus pais, por me terem feito nascer e crescer em um lar cristão, por terem sempre apoiado os meus sonhos e se esforçado por me ajudar a alcançá-los, e pelos seus exemplos de vida;

À minha amada tia Teresinha e a meus primos Geraldo e Luis Carlos, que, neste pouco mais de um ano, têm me ensinado muito mais sobre amor ao próximo, vivência da Palavra e alegria de viver do que eu aprenderia lendo dezenas e dezenas de livros;

À minha grande amiga, professora Eleonora, pessoa e profissional admirável, com quem tive a sorte de conviver nesses últimos semestres e que me tem ajudado demais, tanto na minha formação pessoal, quanto na confecção desta monografia, cedendo-me o uso do computador da sua sala, depois que o meu parou de funcionar;

Por fim, gostaria de agradecer aos professores da banca pela disponibilidade em ler a monografia e em me ajudar a melhorá-la, com suas correções e conselhos, além de agradecer, de modo especial, ao meu orientador, o professor Estevão. O professor Vicente sempre me fala "da sorte de ter tido o Estevão como orientador de monografia", e não é sem razão. Obrigado por tudo que aprendi com o senhor, principalmente o cuidado e dedicação na correção dos trabalhos; o respeito, não apenas às opiniões dos alunos, mas ao tempo de aprendizado e à maturidade acadêmica de cada um; o prazer pela atividade docente e pelo acompanhamento dos trabalhos dos orientandos; e, *last, but not least*, o exemplo de historiador sério e dedicado.



## ÍNDICE

Agredecimentos .....	2
Abreviações .....	5
Introdução .....	6
Capítulo 1: Sobre o estatuto epistemológico das lembranças de Agostinho nas <i>Confissões</i> .....	13
Capítulo 2: África - do Cristianismo ao Maniqueísmo (354-383) .....	23
1. Formação cristã de Agostinho .....	23
2. Os dezesseis anos, Cartago e o <i>Hortensius</i> , de Cícero .....	27
3. Resposta maniqueia para o problema do mal .....	33
Capítulo 3: Novas descobertas em Roma e em Milão (383-386) .....	44
1. <i>Dubitans de omnibus</i> ("Duvidando de tudo") .....	44
2. O encontro com Ambrósio, <i>homo benignum in me</i> ("um homem afável para comigo") .....	47
3. <i>Ubi et unde peccatum?</i> (onde está e de onde vem o pecado?) .....	53
4. <i>Intraui et uidi lucem incommutabilem</i> ("Entrei e vi uma luz imutável") .....	61
Capítulo 4: Em Cassiciaco .....	72
1. Finalmente, o desejado <i>otium</i> .....	72



2. "...*praeter ordinem nihil mihi fieri uidetur*"  
("...parece-me que nada acontece fora da ordem").  
Inclusive o mal ..... 77

Conclusão ..... 92

Bibliografia ..... 99



## **ABREVIACÕES**

*Conf.* - *Confessionum* / Confissões

*De b. uita* - *De beata uita* / Diálogo sobre a Vida Feliz

*De ord.* - *De ordine* / Diálogo sobre a ordem

*De lib. arb.* - *De Libero Arbitrio* / Sobre o Livre Arbitrio

*Serm.* - *Sermones* / Sermões

*Soliloq.* - *Soliloquiorum* / Os solilóquios



## INTRODUÇÃO

Ao comentar as novas fontes agostinianas descobertas após a primeira redação de sua biografia sobre o bispo de Hipona, o historiador Peter Brown relembra uma frase interessantíssima proferida por Theodor Mommsen, a respeito do cristianismo: "se ele surgiu na Síria, foi na e através da África que se transformou na religião do mundo".<sup>1</sup> E poucos fizeram mais, na África romana da Antiguidade Tardia, pela difusão e expansão do seu modo de conceber a religião cristã quanto *Aurelius Augustinus* (354-430), o autor objeto do presente estudo. Com efeito, quando se pesquisa sobre Agostinho e seus esforços proselitistas em favor da Igreja Católica, observa-se a adequação do comentário acima referido, não apenas porque, com seus escritos, sermões e conversas pessoais, ele se dedicou a essa causa por toda a sua vida pós-conversão - sendo um dos primeiros a pensar, no seu ambiente, o cristianismo como religião universal, "capaz de se transformar na religião de uma sociedade inteira, ou, no mínimo, da esmagadora maioria de qualquer sociedade"<sup>2</sup> -, mas, principalmente, pelo fato de que, com sua capacidade especulativa e seu labor intelectual-apologético, fez com que a forma como ele e seu grupo pensavam vários aspectos do cristianismo - especialmente as relações entre graça e liberdade e os temas da justificação e da predestinação - triunfasse no Ocidente e fosse, assim, transmitida para a Idade Média com um grande peso doutrinal para parte significativa dos teólogos cristãos.

---

<sup>1</sup> Theodor Mommsen. *The Provinces of the Roman Empire*. Vol.2. New York: Scribener's, 1887. P.373. Cit. por Peter Brown. *Santo Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro / São Paulo: Record, 2005. P.567.

<sup>2</sup> Brown, op.cit. p.565.



Agostinho foi um homem de intensa atividade intelectual, que ocupou sua mente com reflexões sobre as mais diferentes temáticas, e sua extensa obra dá testemunho disso. Nos seus trabalhos não são raros os momentos em que se discute - com teses que ainda hoje instigam vários pesquisadores - temas de grande interesse hodiernamente, a exemplo da memória, do tempo, da linguagem e do mal. No que se refere a este último assunto, um observador de nossos dias poderá constatar que o problema da existência do mal no mundo e de suas causas ainda surge, na atualidade, como um tema presente nas reflexões e dúvidas pessoais de milhares (talvez milhões?) de indivíduos, sejam eles intelectuais cujas vidas estejam devotadas à pesquisa científica, teórica, filosófica ou teológica, sejam pessoas dedicadas a outros ofícios. Com efeito, não é incomum encontrar-se, por exemplo, um homem simples do campo ou uma advogada bem sucedida da cidade que, levados pelo assombro de certos acontecimentos de suas próprias vidas, cheguem, em algum momento, a se fazer perguntas tais como: "Mas por que tanta coisa ruim acontece no mundo? E por que as pessoas boas sofrem, enquanto muitas vezes os maus conseguem tudo com as suas iniquidades e vivem tranqüilamente, impunes? Que injustiça tão grande é essa? E, se existe Deus, porque ele não acaba com o mal?".

Estes tipos de questionamentos sobre o mal e vários outros a eles relacionados não estavam ausentes do baixo Império Romano dos sécs. IV e V d.C. - ainda que as suas formulações específicas tenham se adaptado às contingências dos interesses e dos horizontes mentais próprios dessa época e, por isso, sejam eminentemente diversas das da atualidade. Com efeito, nesse período da história do ocidente, há muito que, vindos das regiões sassânidas, para além dos limites orientais do império, instalaram-se entre



os romanos os preceitos da religião de Mani, e seus seguidores, no período acima relacionado, pareciam conseguir muitos adeptos com uma autopropaganda de que "eles tinham a única resposta satisfatória para o problema do mal"<sup>3</sup>. Por outro lado, os neoplatônicos, em sua releitura da tradição do filósofo das idéias ateniense, não puderam deixar de oferecer um lugar para a explicação do mal em seus sistemas de pensamento. Também o cristianismo, há poucas décadas saído da clandestinidade, proclamava, como um dos pontos consensuais entre as suas diversas correntes em conflito nesta época, que o seu livro sagrado e sua(s) igreja(s) possuíam as respostas que o ser humano buscava sobre várias perguntas fundamentais para sua vida, dentre elas o modo como o mal entrou no mundo e de que forma este deve ser encarado no seu dia-a-dia. E, por fim, como não lembrar da milenar religião pagã, que, no período em questão, encontrava-se profundamente transformada, cada vez mais influenciada pela ampla difusão dos cultos de mistérios, os quais reforçavam, nos ritos pagãos tradicionais, "a tendência ao sincretismo"?<sup>4</sup>

Nesse contexto de tantas concepções filosóficas e teológicas díspares, as quais defendiam a sua visão como a mais correta e adequada, Agostinho também se voltaria para o problema do mal, e o presente trabalho empenhará seus esforços na análise histórica de como o futuro bispo de Hipona abordou e respondeu, ao longo de sua vida, esta temática, caracterizada, para ele, por um forte apelo existencial. Com efeito, Agostinho narra, nas suas Confissões, que este foi um assunto importante para tomada de certas decisões em sua vida, pois não só foi um dos

---

<sup>3</sup> Henry Chadwick. *Augustine*. New York: Oxford, 1996. P.13.

<sup>4</sup> André Aymard e Jeannine Auboyer. *História geral das civilizações* - Tomo II: Roma e seu Império. 3º vol. Rio de Janeiro / São Paulo: DIFEL, 1977. P.43.



fatores que o influenciou a aderir ao maniqueísmo por volta dos vinte anos (c.373-4), mas também, e principalmente, apresentou-se como um tema fundamental para fazê-lo decidir a retornar para a fé de sua mãe, no momento em que novos questionamentos o faziam discordar com intensidade da teologia dos maniqueus, bem como da sua explicação para a existência do mal no mundo, para a sua natureza e para o modo como este se relacionava com Deus.

De fato, desde 383, ao embarcar da África em direção a Roma, centro espiritual-simbólico do Império, Agostinho já se encontrava insatisfeito com a doutrina maniqueia. Posteriormente, ao dirigir-se para a Milão de Ambrósio e do círculo neoplatônico do qual fazia parte, dentre outros, Simpliciano, e ao entrar em contato com novos assuntos, questões e experiências fornecidos por essas influências, ele recebeu ainda mais elementos para decidir-se por descartar o maniqueísmo como absurdo e inverídico. A partir de sua conversão, em 386, o futuro bispo de Hipona procurou buscar na religião católica e nos neoplatônicos - nas questões em que ele achava que estes não discordavam da sua fé - os direcionamentos e as respostas para suas indagações intelectuais e religiosas, dentre elas a natureza do mal e porque Deus o permite no mundo, se ele é a suprema bondade.

Contudo, trabalhar o tema do mal em Agostinho na totalidade de suas sub-questões e dos períodos de sua vida tornaria o objeto de estudo por demais amplo para o escopo da presente monografia, na medida em que tal tópico perpassa praticamente todos os escritos do bispo de Hipona e se liga com vários assuntos por ele discutidos ao longo dos quase 76 anos de sua vida. Desse modo, uma delimitação ao objeto se faz bastante necessária, e aqui ela será, por um lado, temática e, por outro, cronológica. Quanto ao primeiro aspecto, escolheu-se como tema central a descrição



e análise histórica das formas sucessivas como Agostinho pensou e definiu, seja a natureza do mal e as causas para a sua existência, seja que relações possui o mal com Deus. Com efeito, como se verá durante o desenvolvimento do presente trabalho, na especulação agostiniana sobre o mal, este tema mostrou-se tão umbilicalmente ligado à forma como Deus era ou deixava de ser pensado, que qualquer tentativa nossa de, em uma análise histórica, separar os dois elementos estaria eivada, de modo inevitável, de um alto nível da artificialidade. Assim, a monografia estará direcionada pelo desejo de se obter respostas, ainda que provisórias, a uma pergunta principal: de que forma as características que Agostinho atribuía à divindade, ao longo do período de sua vida a ser delimitado no parágrafo seguinte, influenciaram as suas respostas para as perguntas *quid et unde peccatum?* ("o que é e de onde vem o pecado")? Considera-se como relacionadas, dessa forma, as reflexões filosóficas e existenciais de Agostinho sobre o mal ao modo como ele concebia a Deus e, por meio dessa abordagem do objeto, julga-se que é possível obter uma melhor aproximação do pensamento deste autor dos séculos IV e V.

No tocante ao recorte cronológico, os primeiros 32 anos da vida de Agostinho serão escolhidos como o período no qual o presente trabalho descreverá e analisará os modos sucessivos como ele respondeu as questões sobre a natureza do mal e sua origem, acima elencadas, as quais possuem sempre, de alguma forma, relação com o modo como ele entendia o divino. Para tanto, serão utilizadas como fontes primárias as seguintes obras do *corpus augustinianum*:<sup>5</sup> "as

---

<sup>5</sup> A expressão *corpus augustinianum* designa o conjunto das obras produzidas por Agostinho, da mesma maneira que *corpus platonium*, as de Platão e *corpus aristotelicum*, as de Aristóteles, por exemplo.



confissões" (*Confessionum libri XIII*<sup>6</sup>, de 397-401, iniciada dois anos após a data usualmente aceita para a sua ordenação episcopal, fonte privilegiada para as informações que se utilizará para a vida do Agostinho pré-conversão) e "o diálogo sobre a ordem" (*De ordine libri II*<sup>7</sup>, escrita no mês de dezembro de 386, durante a espécie de "retiro pré-batistal" em Cassiciaco)<sup>8</sup>. A partir dessas duas obras, é possível obter a visão de como Agostinho definiu e problematizou a temática do mal em diferentes momentos das três primeiras décadas de sua vida e, portanto, identificar permanências e mudanças quanto ao seu modo de conceber as questões do mal nesse período. A escolha da obra *De ordine* mostra-se também de grande pertinência, na medida em que é uma das primeiras obras escritas por Agostinho após o episódio do *tolle, lege!* ("pega, lê!") e da leitura do trecho da carta de Paulo aos romanos que o fez abandonar definitivamente sua profissão e se decidir pelo batismo, bem como é o primeiro registro mais extenso e pormenorizado de como ele, já católico, problematizava a temática do mal, o que poderá permitir uma interessante comparação entre as suas posturas pré e pós-conversão quanto a esse assunto.

Para a exposição do objeto, será seguido o seguinte itinerário: após uma breve problematização do estatuto epistemológico das recordações sobre sua vida pregressa que o bispo de Hipona faz durante a escrita das Confissões, (capítulo 1), a monografia partirá para a descrição e análise dos modos como Agostinho compreendia o mal e suas

---

<sup>6</sup> Tanto os trechos em latim quanto as traduções das Confissões apresentadas nesse trabalho serão sempre extraídas, a não ser que se indique expressamente o contrário, de Santo Agostinho. **Confissões**. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 2000.

<sup>7</sup> O que foi dito na nota de rodapé anterior vale, *mutatis mutandis*, para as citações da obra *De ordine*, que serão retiradas de Santo Agostinho. **Diálogo sobre a ordem**. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 2000.

<sup>8</sup> A cronologia destas e de outras obras e fatos serão sempre as fornecidas por Brown, op.cit.



relações com Deus no período de seu primeiro catecumenato, durante os primeiros anos de sua vida, bem como na época seguinte, quando se tornou adepto do maniqueísmo (capítulo 2). Em seguida, será estudada parte da sua temporada em solo europeu, primeiro em Roma e, posteriormente, em Milão, entre 383 e meados de agosto de 386, com toda uma série de importantes influências sobre o seu pensamento, que mudariam bastante os termos em que ele entenderia tanto o mal, quanto como este estava relacionado com a divindade (capítulo 3). Por fim, a descrição e análise das idéias sobre o mal presente na obra *De ordine* serão o assunto do quarto e último capítulo.



## CAPÍTULO 1 - SOBRE O ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DAS LEMBRANÇAS DE AGOSTINHO NAS *CONFISSÕES*

Aquele que busca compreender Agostinho e o seu pensamento sob um prisma histórico tem, nos livros das *Confissões*, um importante aliado, pois ali o bispo, nos primeiros anos em que é titular da Igreja Católica em Hipona,<sup>9</sup> dá-nos notícia de relevantes aspectos da sua vida, tanto do que foram os seus trinta e três primeiros anos, como também sobre qual era o estado de sua alma e de algumas das suas reflexões na época em que escrevia. De fato, poucos pesquisadores de história antiga têm a felicidade de dispor, para o estudo de uma determinada pessoa deste período, de uma biografia, e menos ainda são os pesquisadores que podem, como os estudiosos agostinianos, usufruir uma autobiografia tão rica em informações e estilo para realizar as suas perguntas e problematizar as opiniões do seu autor-objeto.

Antes, porém, de iniciar a exposição sobre as várias concepções que o Agostinho pré-conversão formou, ao longo do tempo, sobre o mal, mostra-se importante problematizar o estatuto epistemológico das lembranças trazidas pelo bispo de Hipona nos *Confessionum libri XIII*, ponto de partida para os conhecimentos e considerações que serão apresentadas em boa parte desta monografia. Afinal, hoje se pode ir bem além da posição agostiniana que via a memória, este *latum praetorium* (grande palácio)<sup>10</sup> que guarda dentro de si os tesouros das imagens formadas a partir das

---

<sup>9</sup> Agostinho, ordenado bispo em 395, fica como auxiliar do bispo Valério até a morte deste, em 396, quando torna-se bispo católico titular na cidade.

<sup>10</sup> Expressão utilizada pelo bispo p.ex. em *Conf. X, VIII, 12*.



percepções sensoriais tidas pelo agente,<sup>11</sup> como a faculdade que “resgata” o passado, que, pela ação da *mens recolens* (mente que recorda), traz de volta ao presente aquilo que foi e, de certo modo, dá de novo o ser – ainda que sempre na proporção permitida pelo esquecimento – àquilo que um dia existiu, mas que agora não é mais. Embora as contribuições que Agostinho fornece a uma problematização da memória, no livro X das Confissões, sejam muito interessantes, em especial se contextualizadas na sua época, uma teoria da memória que supere esta postura – a qual se baseia numa visão em que o presente influencia o passado basicamente quanto às escolhas das imagens que serão “resgatadas”, *presentificadas*,<sup>12</sup> e que, por outro

---

<sup>11</sup> Para Agostinho, na memória também residiam, de modo inexplicável, algumas idéias que não eram apreendidas por meio dos sentidos, mas sim pelo intelecto: *Unde et qua haec intrauerunt in memoriam meam? Nescio quomodo; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognoui et uera esse approbauit et commendauit ei tamquam reponens, unde proferrem, cum uellem. Ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnoui et dixi: ita est, uerum est, nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cauis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruenerentur, ea fortasse cogitare non possem?* (“Donde e por onde entraram na minha memória [fala das idéias representadas pelas respostas às perguntas “an sit”, “quid sit” e “quale sit”, ou seja, a existência, a natureza e os modos de existência]? Não sei como. Pois, quando as aprendi, não dei crédito ao coração de outra pessoa, mas reconheci-as no meu, e admiti que eram verdadeiras e confiei-lhas, como que depositando-as onde pudesse ir buscá-las quando quisesse. Portanto, estavam lá, e já antes de as ter aprendido, mas não estavam na memória. Quando, pois, ou por que motivo, ao serem proferidas, as reconheci e disse: ‘Sim, é verdade’? A não ser que o fizesse porque já estavam na minha memória, mas tão afastadas e escondidas, como que nas concavidades mais recônditas, de tal maneira que, se de lá não fossem arrancadas, por sugestão de alguém, talvez eu não pudesse pensar nelas”). (*Conf. X, X, 17*) Com efeito, em toda a teoria da memória desenvolvida por Agostinho nas Confissões, se vê claramente a existência de fortes ecos da epistemologia platônica, com a temática central das idéias imutáveis que se apreende pelo intelecto, bem como vários aspectos da noção platônica de *anamnesis*, obviamente cristianizados.

<sup>12</sup> Tanto “presentificação” (ação de tornar algo presente), quanto “representificação” (ação de tornar mais uma vez presente algo, só que em outros moldes) são categorias retiradas do texto de Fernando Catroga. “Memória e história” in: Sandra J. Pesavento (org.). **Fronteiras do milênio**. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001.



lado, não se questiona acerca das re-configurações sofridas por estas próprias imagens no ato mesmo de recordar - será um importante auxílio para a presente monografia, já que, em grande parte dela, serão examinadas as opiniões que Agostinho, desde a juventude até antes de ser batizado, possuía sobre o tema do mal, fornecidas por uma fonte que nada mais é do que um exercício de recordação do Bispo sobre seu passado, com motivos bem específicos.

Com efeito, é possível dividir as suas Confissões em três momentos, dentre os quais os dois primeiros são os mais autobiográficos: inicialmente, haveria a parte compreendida pelos livros de I a IX, em que ele recorda todos os pecados de sua vida anterior ao batismo, sua busca pela verdade e o modo como Deus teve misericórdia dele, reconduzindo-o à fé de sua mãe; em segundo lugar, estaria o livro X, em que dá notícias ao leitor do estado de sua alma enquanto escreve e suplica-lhe que ore ao Pai por ele com ainda maior intensidade do que já fizera antes; E, por fim, os três últimos livros, que são um breve comentário ao início do Gênesis, mas que não deixam de ter também trechos com uma forte carga existencial, como a maior parte dos escritos que o bispo de Hipona costumava produzir. Desse modo, os cerca de  $\frac{3}{4}$  iniciais da obra seriam palco privilegiado do seu passado, que ele apresenta aos leitores, e, no restante final, o autor tornaria público o que ele é e pensa agora, no presente. Passado de um lado, presente do outro: as influências deste sobre as imagens produzidas acerca daquele e "resgatadas", pelo sujeito que recorda, do "depósito" da memória, ficam ainda por serem mais bem problematizadas.

De fato, as interpenetrações entre passado, presente e futuro são consideradas, hoje em dia, muito mais intensas do que nos modelos da lembrança como resgate puro e simples



de imagens verdadeiras do passado, a exemplo do agostiniano. Muito poderia ser falado sobre como as percepções atuais do sujeito estão, segundo afirma Ecléa Bosí, "...impregnadas de lembranças..."<sup>13</sup> e como a memória tem "...uma função decisiva na existência, já que ela permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no curso atual das representações",<sup>14</sup> [isto é, no curso atual dos modos de perceber a si mesmo, ao outro e ao mundo e de dar-lhes significados], ou seja, como o passado se encontra vivo no presente, tal qual uma herança com que as pessoas são desafiadas, de modo contínuo, a lidar. Estas reflexões aumentam os pontos de contato do tempo do "foi" com o tempo do "é" e o do "será", na medida em que tornam mais explícitas as influências do passado no presente e, por meio deste, nas representações de como será ou deve ser o futuro.

Todavia, para o capítulo em curso, muito mais relevante do que refletir sobre a importância das recordações e dos acontecimentos pretéritos para a estruturação das outras duas temporalidades é pensar nas re-elaborações que a *mens recolens* produz no próprio passado e como com ele se relaciona. Afinal, no ato de recordar, o passado não é simplesmente *presentificado*, mas *re-presentificado*, ele volta a figurar no palco do presente, porém não tal qual foi um dia (acaso esteve este objeto, em algum momento do curso da história humana, ao alcance de algum mortal?), mas sim re-elaborado e re-configurado pelas preocupações, desejos, categorias e pontos de vista de que dispõe o recordador enquanto utiliza-se da memória, numa convocação,

---

<sup>13</sup> Ecléa Bosí. *O tempo vivo da memória - ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003, P.36.

<sup>14</sup> Id. *ibid.*



em geral, "...qualitativa, seletiva e apaixonada do que já não existe",<sup>15</sup> de tal modo que, se mudam as disposições anímicas da pessoa e a sua compreensão acerca do mundo, os significados conferidos a si mesmo e a partes do passado têm boas chances de mudarem, de sofrerem re-configurações. Mesmo quando a rememoração tenta se pautar pela racionalidade, entendida como processo em que se procura tomar distância do objeto que se analisa e explicitar os princípios hermenêuticos a serem utilizados num determinado julgamento, apesar de todos os esforços do agente, ela não isenta o sujeito que recorda da necessidade de usar problemas, pressupostos e os horizontes mentais próprios do momento em que se pratica a ação de lembrar-se, bem como parece não ser a regra nas dinâmicas rememorativas que se efetivam. Portanto, quando se mostre necessário fazer a análise das lembranças que uma pessoa tem sobre determinados acontecimentos, não parece ser de todo interessante buscar estabelecer limites tão precisos e intransponíveis entre elementos do passado recordado e opiniões que o recordador tem sobre este passado, pois aquele é permeado, de forma contínua, por estas últimas, é construído de maneira finalística pelo presente, "...numa narrativa coerente que, em retrospectiva, domestica o aleatório, o casual, os efeitos perversos do real-passado quando este foi presente, atuando como se, no caminho, não existissem buracos negros deixados pelo esquecimento",<sup>16</sup> como se, no futuro, outras versões e valorações sobre um mesmo período ou evento não possam algum dia vir a ser feitas por ele.

Caso se aplique as idéias desenvolvidas acima na análise dos livros das Confissões, pode-se concluir que, em

---

<sup>15</sup> Catroga, op.cit. p.47.

<sup>16</sup> Idem, p.46.



toda a sua extensão, neles são apresentados ao leitor, antes de tudo, o pensamento do bispo de Hipona entre 397 e 401 e seus juízos, feitos a partir do presente em que ele escrevia, acerca do seus trinta e três primeiros anos de existência e sobre a situação atual de sua vida. Por mais que se quisesse identificar "fatos" biográficos mais "objetivos", separados dos juízos que se deu a eles, como, por exemplo, o batismo de Agostinho na noite de Páscoa de 387 ou a leitura do livro *Hortensius*, de Cícero, por volta dos seus dezenove anos (373), cabe relembrar que estes chegaram a nós através do "prisma" dos valores e das opiniões do Agostinho bispo e que, embora alguns desses acontecimentos biográficos sejam comentados em outras obras do *corpus augustinianum*, grande parte deles só se tornaram conhecidos na versão sobre eles dada nas Confissões, de modo que essa univocidade rememorativa<sup>17</sup> tornaria tal processo de separação ainda mais problemático. Afinal, nunca se saberá até que ponto certos relatos seriam modificados ou reestruturados, bem como em que medida algumas partes deles, antes omitidas, seriam recordadas, e outras, antes relatadas como importantes, seriam omitidas, consciente ou inconscientemente, ou esquecidas, se houvesse um momento de rememoração a mais, em novas circunstâncias. Assim, talvez bem melhor do que promover "operações de isolamento", recortes que intentem estabelecer os limites "precisos" entre o factual e o valorativo, o acontecimento e as perspectivas, o real e os juízos sobre o real - operação cujo risco de artificialidade deve ser considerado - seja preferir a escolha de não perder de vista que as informações sobre a vida pré-conversão de Agostinho obtidas

---

<sup>17</sup> Univocidade: tomada aqui num sentido muito próximo do etimológico, como "aquilo que possui a característica de ter uma única voz, uma única versão, um único sentido".



nas Confissões são sempre dadas por um narrador específico num determinado período de sua vida. Por conseguinte, tanto o que é trazido à luz, quanto o modo como é narrado sofre influências de critérios de relevância e pertinência, bem como de valores, preocupações e categorias, fornecidos pelo presente em que escreve, os quais, embora variem quanto ao grau de manifestação expressa, estão sempre lá, como elementos estruturadores da rememoração feita pelo bispo nos livros em que se confessa a Deus, diante dos homens.

Um exemplo pode ser utilizado para melhor ilustrar o que foi dito nas quatro páginas anteriores: a passagem do livro VII em que Agostinho narra os seus primeiros contatos com os livros neoplatônicos.<sup>18</sup> Aqui, eles são analisados nos aspectos tidos como aproximações ou discordâncias com a doutrina católica, por meio de várias citações literais e paráfrases da Bíblia, especialmente do prólogo do Evangelho de João e do segundo capítulo da *Epístola aos filipenses*, na qual Paulo fala de Deus feito servo no Messias, que, com a sua obediência, até a morte de cruz, foi glorificado.<sup>19</sup>

É bem possível que o contato anterior com os sermões de Ambrósio e, talvez, conversas particulares não-documentadas com outros cristãos, como Mônica, por exemplo, possam ter fornecido a Agostinho, à época, uma crença nas idéias de encarnação, redenção e ressurreição de Jesus mais firme e bem mais próxima da pregada pelos ramos da Igreja ligados aos aspectos cristológicos da fé nicena, bem como ele, ao ler os filósofos neoplatônicos, tenha se ressentido de não haver encontrado algumas dessas verdades neles, num processo muito similar ao que, mais de uma década antes, ele relata ter ocorrido quando leu, na adolescência, o pujante convite à sabedoria feito por Cícero no *Hortensius*

---

<sup>18</sup> *Conf.* VII, IX, 13-15.

<sup>19</sup> *Conf.* VII, IX, 13-14.



e se mortificou em não encontrar aí o nome de Cristo.<sup>20</sup> Contudo, mostra tarefa difícil saber com certeza, caso se tome como referência apenas a citada passagem, em que medida tais reflexões cristológico-soteriológicas teriam sido feitas por Agostinho naquele momento de primeiro contato com os *platonici*, se todas ou se apenas algumas delas, de que forma e, principalmente, se elas ocupavam, então, toda essa centralidade na sua leitura, posto que, no referido trecho das Confissões, parece que a preocupação principal do autor, - a de confessar os erros passados da própria vida a Deus perante os homens, numa dupla atitude de pedido de perdão pelos pecados e louvor à misericórdia divina que o converteu, ou seja, uma preocupação autobiográfica com motivações religiosas bem especiais - fica momentaneamente eclipsada pelo desejo apologético de indicar aos leitores os julgamentos errôneos destes filósofos, para que eles não caiam nas mesmas heresias.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Idem, III, IV, 8. Esta primeira leitura do *Hortensius* por Agostinho é comentada com mais vagar nesta monografia em 3.2.

<sup>21</sup> De todo o trecho de *Conf.* VII, IX, 13-14, enquanto o número 13 e a primeira metade do número 14 parecem ter chances de possuírem vários ecos autobiográficos do Agostinho pré-conversão, a parte final do número 14 tem fortíssimas probabilidades de ser bem mais um discurso do bispo sobre o neoplatonismo e as verdades da fé do que uma lembrança das reflexões que ele fomentava antes de se converter. Eis este último trecho: *Abscondisti enim haec a sapientibus et reuelasti ea parvulis, ut venirent ad eum laborantes et onerati et reficeret eos, quoniam mitis est et humilis corde, et diriget mites in iudicio et docet mansuetos vias suas videns humilitatem nostram et laborem nostrum et dimittens omnia peccata nostra. Qui autem cothurno tamquam doctrinae sublimioris elati non audiunt dicentem: Discite a me, quoniam mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris, etsi cognoscunt Deum, non sicut Deum glorificant aut gratias agunt, sed evanescent in cogitationibus suis et obscuratur insipiens cor eorum; dicentes se esse sapientes stulti facti sunt* ("Porque tu escondeste estas coisas dos sábios e revelastes-as aos pequeninos, para que viessem até ele os que sofrem e os que estão sobrecarregados, e ele os aliviasse, porque é manso e humilde de coração, e dirigirá os mansos na justiça, e ensinará aos pacíficos os seus caminhos, vendo a nossa humildade e o nosso sofrimento e perdoando-nos todos os nossos pecados. Mas aqueles que, ensoberbecidos, levados no coturno como que de uma doutrina mais sublime, não o ouvem dizer: Aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração, e encontrareis repouso para as vossas almas, embora conheçam Deus, não o glorificam como Deus ou lhe



Mais uma vez, separar o passado rememorado da situação atual do agente que recorda mostra-se processo problemático, e, muitas vezes, o máximo que o historiador consegue fazer é tentar identificar, dentre todos os momentos em que o bispo fala, em quais deles as lembranças do passado sofrem mais interferências de exigências do presente e por este são mais re-configuradas, bem como buscar não cair na ingenuidade de - por mais restrita que uma recordação esteja a descrições factuais de circunstâncias de lugar, tempo, pessoa que age e de ação praticada - achar que ali se tem outra coisa que não seja uma lembrança menos valorativa do bispo, pois nenhuma delas deixa de estar, em algum nível, carregada por valores e referenciais do presente, ainda que seja só no nível do que é importante lembrar ou esquecer, para os objetivos da narrativa.<sup>22</sup>

A partir dessa abordagem mais crítica das informações autobiográficas presentes nas Confissões, pode-se passar à análise das idéias que Agostinho cultivou, ao longo dos seus anos pré-batismo, acerca do que seria o mal e de como Deus com este se relacionaria. Os objetivos principais dos capítulos que se seguem da monografia, como já foi dito anteriormente, será o de identificar os principais pontos de permanência e mudança no pensamento do bispo de Hipona neste período sobre tais assuntos e em que medida acontecimentos e contingências específicas da sua vida vão influenciar-lhe as opiniões.

---

dão graças, mas tornam-se vãos nos seus pensamentos, e seu coração, insensato, obscurece-se; dizendo que são sábios, tornaram-se estultos").

<sup>22</sup> Para quem deseje ler uma outra análise (e, no caso, bem superior a esta que aqui foi feita, tanto na capacidade de síntese, quanto na profundidade das reflexões) de como o olhar do bispo sobre o passado impregna as lembranças que ele narra nas *Confissões*, cf. Brown, op.cit. pp.34-35, no capítulo intitulado "Mônica", a partir do parágrafo que começa com o período: "Poucas mães conseguem sobreviver a nos serem apresentadas exclusivamente em termos do que passaram a significar para seus filhos, e muito menos para um filho tão complexo como Agostinho".





## CAPÍTULO 2 - ÁFRICA: DO CRISTIANISMO AO MANIQUEÍSMO (354-383)

### 1. Formação cristã de Agostinho

De todas as circunstâncias que Agostinho vivenciou nos primeiros dezesseis anos de sua vida (354-c.370) - ter nascido no interior de uma província periférica do Império romano, "um remanso de estagnação e riqueza",<sup>23</sup> o que não deixou de propiciar influências no seu caráter;<sup>24</sup> o fato de pertencer à família de "...um *tenuis municeps*, cidadão de recursos escassos...";<sup>25</sup> o seu acesso ao ensino corrente à época, primeiro em Tagaste, sua terra natal, depois em Madaura, por cerca de um ano, até interromper momentaneamente os estudos por falta de dinheiro;<sup>26</sup> e que seu pai, Patrício, professasse o paganismo, dentre várias outras circunstâncias -, nenhuma delas influenciou tanto, nesses primeiros anos, o modo de Agostinho conceber o divino e a sua forma de pensar a questão do mal quanto as relações que manteve com sua mãe, Mônica. Apesar de ter nascido em uma família quase toda cristã, à exceção de seu pai,<sup>27</sup> o bispo de Hipona, em suas Confissões, não se lembra do nome de qualquer outro familiar ou pessoa, a não ser o de Mônica, ao contar como foi o seu processo de inserção na comunidade cristã de sua terra natal. Tão logo saiu do

---

<sup>23</sup> Brown, op.cit. p.28. Nessa África do século IV, "a abundância de energia dos séculos II e III tinha sido interrompida".

<sup>24</sup> Sobre como Peter Brown analisa o contexto social de nascimento de Agostinho e possíveis influências daquele sobre este, ver, especialmente, o capítulo intitulado "África" pp.23-32.

<sup>25</sup> Brown, op.cit. p.25.

<sup>26</sup> Cf. *Conf.* II, III, 6.

<sup>27</sup> *Idem*, I, XI, 17.



ventre materno, foi inscrito entre os catecúmenos.<sup>28</sup> Anos mais tarde, no momento em que narra uma grave doença que, na infância, o fez implorar para ser batizado, Agostinho só recorda a agonia de Mônica, que "*...iam curaret festinabunda, ut sacramentis salutaribus initiarer et abluerer...*" ("**...logo cuidaria, pressurosa,** para que eu fosse iniciado nos teus sacramentos da salvação e fosse purificado...") antes da morte.<sup>29</sup> Uma cura repentina adiou tal projeto. Com efeito, é bem provável que uma frase dita pelo bispo, válida para quando tinha seus dezesseis anos, a respeito dos conselhos maternos então recebidos, possa ser aplicada a todo esse período e, talvez, à boa parte da própria história das relações entre ele e sua mãe: "*Et cuius erant nisi tua uerba illa per matrem meam, fidelem tuam, quae cantasti in aures meas?*" ("E de quem eram senão tuas [de Deus] as palavras [de conselho e censura] que, por intermédio de minha mãe, tua serva fiel, cantaste aos meus ouvidos?").<sup>30</sup> Para Peter Brown, a Mônica admoestadora que emerge deste trecho e dos primeiros livros das Confissões era "...uma figura implacável...",<sup>31</sup> que não pôde obter descanso até ver o filho levar uma vida de acordo com o caminho tido por ela como o correto, numa constante determinação em conseguir o que desejava, a qual, segundo o citado historiador, era uma qualidade comum compartilhada com seu esposo e uma das suas principais heranças, quanto ao caráter, fornecidas ao seu famoso filho.<sup>32</sup>

O fato de Agostinho ter tido medo do destino que o poderia acometer caso morresse, durante a doença supracitada, sem os ritos batismais, evidencia que os

---

<sup>28</sup> Id. *ibid.*

<sup>29</sup> *Conf.* I, XI, 17, com alterações na parte em negrito.

<sup>30</sup> *Conf.* II, III, 7.

<sup>31</sup> Brown, *op.cit.* p.35.

<sup>32</sup> *Idem*, p.37.



ensinamentos cristãos recebidos em casa e na Igreja tinham sido, em algum nível, recepcionados. Confessa o bispo: "*Ita iam credebam et illa et omnis domus, nisi pater solus, qui tamen non evicit in me ius maternae pietatis, quominus in Cristum crederem, sicut ille nondum crediderat*" ("Já assim era crente eu, ela [sua mãe] e toda a minha casa, exceto o meu pai, que no entanto não conseguiu, vencendo o direito da piedade de minha mãe sobre mim, fazer com que eu não cresse, tal como ele ainda não tinha crido").<sup>33</sup> Portanto, Agostinho recebera em sua infância uma formação cristã que introduziu nele a crença em vários pontos da doutrina católica, ainda que o modo de conceber o cristianismo que ele formulou, ao longo desses primeiros dezesseis anos, a partir das suas inter-relações com Mônica - a pessoa mais empenhada na "cristianização" do filho, segundo as Confissões - e dos contatos não-documentados com outros membros da comunidade cristã em Tagaste, parece ter estado muitíssimo longe do que uma Escola de Alexandria, por exemplo, ou qualquer outro centro de intelectualidade cristã poderia conceder a um dos seus egressos, em suas épocas áureas.<sup>34</sup> E, bem mais importante, não foi suficiente

---

<sup>33</sup> *Conf.* I, XI, 17. A versão em português do livro de Brown fala, na p.39, nota 26, em *Conf.* I, X, 17.

<sup>34</sup> Só para citar alguns exemplos: mesmo depois desses anos passados como catecúmeno da igreja em Tagaste, Agostinho sucumbiu em pouco tempo aos argumentos maniqueus contra o Antigo Testamento, deslegitimado como revelação divina (cf., por exemplo, *Conf.* III, VII, 12), bem como, pelo relato feito sobre as suas impressões quanto a determinadas passagens deste, observa-se que muitas de suas narrativas eram-lhe absolutamente inéditas quando da leitura bíblica pós-*Hortensius*. Cf. também *Conf.* III, V, 9, onde se lê: *Itaque institui animum intendere in Scripturas sanctas et videre, quales essent* ("Por isso [ao buscar uma sabedoria com o nome de Cristo, depois de ter lido o *Hortensius*], decidi aplicar o meu espírito às Sagradas Escrituras e ver que tais eram"), que é outro trecho que permite inferir uma falta de familiaridade, por parte de Agostinho, à época, com os textos bíblicos. Além disso, Agostinho não conseguia conceber nenhuma realidade espiritual, nem sequer Deus, se não desde uma perspectiva materialista, ainda que achasse que os seres espirituais fossem constituídos por matérias de composição bem mais tênue do que o normal, similares à matéria dos gases invisíveis (cf. *Conf.* III, VII,



para fazê-lo permanecer dentro de seu seio com uma vida moral conforme os ditames do catolicismo, como será visto um pouco mais adiante.

Com efeito, ao se fazer uma análise das idéias de Agostinho sobre o mal, mostra-se necessário considerar a questão de até que ponto vários dos elementos cristãos recebidos nesses primeiros anos persistiram ao longo da sua vida, conversão após conversão, e tiveram importância nas opiniões dele acerca do mal. A presente monografia lança, a partir do até agora exposto e do estudo efetuado sobre as fontes primárias e a bibliografia de apoio, a seguinte hipótese: a de que a idéia da existência de um Deus que é essencialmente bom, bem como a da importância da figura de Cristo, ainda que nem sempre compreendida da mesma forma, são alguns dentre os principais elementos recepcionados nesse período por Agostinho, os quais se mostram uma importante chave para a compreensão de algumas das escolhas intelectuais que serão tomadas pelo futuro bispo de Hipona ao longo de sua vida, especialmente no tocante às questões da natureza do mal e da sua origem, que nos interessam mais de perto no momento. Agostinho levaria, assim, por toda a sua vida, as marcas desse primeiro contato com a religião cristã em Tagaste, aquilo que Peter Brown chamou de "cristianismo residual",<sup>35</sup> um elo de estabilidade a ligar as diversas mudanças que ele assumiu, ao longo de sua vida pré-conversão, no seu pensamento.

---

12). A legitimidade do Antigo Testamento e a sua interpretação por meio da exegese alegórica, bem como a idéia do espiritual como não-corpóreo, pensado fora e além das categorias utilizada para análise de corpos gasosos, são conceitos que só seriam por ele assimilados bem mais tarde, durante o período em Milão.

<sup>35</sup> Brown, op.cit. p.50.



## 2. Os dezesseis anos, Cartago e o *Hortensius*, de Cícero

Nas recordações de suas culpas passadas feitas pelo bispo Agostinho, o seu retorno forçado de Madaura, cidade da região cujas escolas eram consideradas de bom nível, para Tagaste, devido a dificuldades financeiras familiares, inaugura um período sombrio de sua vida, no qual o pecado se tornou, então, um aspecto cada vez mais presente, favorecido pelo ócio daquela temporada de cerca de um ano. “...ubi sexto illo et decimo anno interposito otio ex necessitate domestica feriatu ab omni schola cum parentibus esse coepi, excesserunt caput meum uepres libidinum, et nulla erat eradicans manus” (“...quando, interpondo-se uma pausa, por necessidade familiar, naquele décimo sexto ano, fiquei sem qualquer escola e comecei a estar com os meus pais, os espinhos da minha lascívia cresceram acima da minha cabeça, e não havia mão que os arrancasse”).<sup>36</sup> Furtos tão somente pelo prazer de quebrar uma regra e estar com os companheiros de transgressão,<sup>37</sup> a simulação de atos que ele não desejava fazer e que fingia ter cometido para não ser censurado pelos amigos<sup>38</sup> e, principalmente, a busca por saciar seus impulsos sexuais<sup>39</sup> - vista com muita preocupação e condenada por Mônica<sup>40</sup> -, são narradas, pelo escritor das Confissões, como elementos de um período em que se afasta cada vez mais de Deus.

---

<sup>36</sup> Conf. II, III, 6.

<sup>37</sup> Idem, II, VI, 12, onde comenta o famoso roubo das pêras.

<sup>38</sup> Idem, II, III, 7.

<sup>39</sup> Idem, II, II, 2.

<sup>40</sup> Idem, II, III, 7: *Uolebat enim illa, et secreto memini, ut monuerit cum sollicitudine ingenti, ne fornicarer maximeque ne adulterarem cuiusquam uxorem* (“Minha mãe, e no íntimo o recordo, queria instigar-me, com grande preocupação, a não fornicar e, sobretudo, a não cometer adultério com a mulher de ninguém”). Cabe observar que Mônica não daria tal conselho de evitar adultérios ao filho caso não considerasse que ele, ainda que remotamente, tivesse possibilidades de cometê-lo.



Este processo aprofunda-se no ano seguinte, quando seu pai finalmente consegue enviá-lo para a cidade mais importante da diocese da África e a segunda maior do Império do Ocidente, tal como recorda Brown: " 'vim para Cartago onde por todos os lados borbulhava a sertã de amores ilícitos' [citando *Conf. III, I, 1*]. A fervura da sertã era sobretudo do próprio Agostinho. A vida decerto era mais excitante em Cartago (...) Foi uma época em que Agostinho pôde enfim permitir-se o deleite de seus sentimentos".<sup>41</sup> Contudo, estando já há um ano em Cartago, Agostinho conseguiu, por meio de uma relação de concubinato com uma mulher de uma classe social mais baixa, refrear o furor das paixões sexuais, pelo menos ao direcioná-lo para uma única parceira - com efeito, Chadwick, depois de chamar este relacionamento de Agostinho de "estável", "...o qual pôs fim às [suas] aventuras adolescentes", afirma que "por mais de treze anos Agostinho viveu com ela de maneira completamente fiel".<sup>42</sup> Aqui vale a pena recordar também uma frase de Brown sobre esse assunto, que ajuda a desfazer algumas idéias correntes no senso comum literário, quando se trata da vida pré-conversão de Agostinho: "Longe de ser o libertino que alguns autores imaginaram, convertido aos 32 anos após uma vida de irrefreada sensualidade, Agostinho foi, na verdade, um jovem que abreviou perigosamente a ebulição de sua adolescência",<sup>43</sup> um jovem que encontrou, na relação afetiva com esta mulher, um meio de propiciar algum controle para uma força que, sem ela, poderia se tornar quase incontrolável. E, ainda que não se saiba se este efeito estava entre os buscados por Agostinho ao se unir de maneira estável à mulher que lhe deu seu filho, Adeodato,

---

<sup>41</sup> Brown, op.cit. p.44.

<sup>42</sup> Chadwick, op.cit. p.10.

<sup>43</sup> Brown, op.cit. p.44.



todavia, é verossímil que a união possa ter funcionado, em algum instante, como lenitivo para uma possível culpa por transgredir o preceito religioso da interdição de sexo fora do casamento, uma norma católica que sua mãe não devia perder oportunidade de lhe lembrar.

Nos anos de aprendizado em Cartago, também aconteceu um outro fato importante, que grande impacto teve sobre Agostinho e que marcaria profundamente sua história pessoal e seu desenvolvimento intelectual: o contato com a obra *Hortensius*, de Cícero, no ano de 373, o terceiro de sua permanência na cidade. Durante o retiro em Cassiciáco, depois de sua conversão e pouco antes de ser batizado,<sup>44</sup> ele ainda se lembraria de sua primeira leitura deste livro com um relato breve, mas cheio de vida: "*Ego ab usque undeuigesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui Hortensius uocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me ferre meditarer*" ("E eu, desde o décimo nono ano de minha vida, depois que, na "*schola rhetoris*", entrei em contato com aquele livro de Cícero, que se chama *Hortensius*, fui tomado por um tão grande amor da filosofia, que imediatamente pensei em encaminhar-me para ela").<sup>45</sup> Cerca de dez anos mais tarde, ao fazer suas *confessiones*,<sup>46</sup> o

---

<sup>44</sup> Sobre o período de Cassiciáco e as obras nele produzidas, ver *infra*, capítulo 4.1.

<sup>45</sup> *De beata uita, liber unus*, IV. in: <<http://www.augustinus.it/latino/felicita/index2.htm>>. 27/09/05. O *Diálogo sobre a vida feliz* aconteceu em novembro de 386, mês de aniversário de Agostinho.

<sup>46</sup> A palavra *confessio*, *-onis* tem a mesma raiz do verbo *confiteor*, *-eris*, *-fiteri*, *-fessus sum*, no qual se pode distinguir dois sentidos principais que, é bem provável, o bispo de Hipona quisesse utilizar de maneira simultânea, brincando com sua equivocidade: por um lado, o sentido original, que é "reconhecer sua falta, seu erro, confessar, declarar"; por outro, o de "indicar, mostrar, revelar, fazer conhecer", que, na época cristã, tomou também um sentido de "mostrar as maravilhas de Deus, louvar" (os dois primeiros significados encontram-se em Ernesto Faria. **Dicionário escolar latino-português**. Brasília: FAE, 1994. Assim, na palavra utilizada no título, encontram-



livro é visto como um chamado de Deus para que ele se voltasse ao seu Criador:

*...perueneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et uocatur Hortensius. Ille uero liber mutauit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutauit preces meas et uota ac desideria mea fecit alia. Uiluit mihi repente omnis uana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem. (eu me tinha deparado com um livro de um certo Cícero, cuja língua quase todos admiram, [mas] o coração, nem tanto. Com efeito, aquele seu livro continha uma exortação à filosofia e chamava-se *Hortensius*. Na verdade, aquele livro transformou meus sentimentos e voltou minhas orações a ti, Senhor, e tornou outras minhas aspirações e desejos. Tornou-se vil para mim, de repente, toda vã esperança, passei a desejar a imortalidade da sabedoria, com um incrível ardor do coração, e comecei a me reerguer, a fim de voltar para junto de ti).*<sup>47</sup>

Assim, a partir desses dois trechos e, em especial, do uso de palavras como *statim* e *repente*, percebe-se como a leitura do *Hortensius* ficou marcada, na mente de Agostinho, como um momento de forte ruptura em sua história pessoal. Chadwick afirma que "o efeito imediato da leitura do *Hortensius* foi fazer Agostinho pensar seriamente sobre questões éticas e religiosas",<sup>48</sup> questões estas que, se podem ter estado presente nas suas reflexões antes do contato com o livro de Cícero, se tornaram muito mais centrais após a sua leitura, assumindo um caráter

---

se resumidas as duas finalidades desta obra agostiniana, as quais se relacionam mutuamente: a celebração das maravilhas de Deus por meio do anúncio da sua misericórdia diante dos pecados do autor ou, de maneira inversa, a confissão-acusação de suas misérias passadas para louvar a grandeza do Deus que teve misericórdia de sua alma. No presente trecho da monografia, a palavra encontra-se em itálico e com letra maiúscula na tentativa, não de se referir à obra, mas de reproduzir o sentido duplo do termo em latim.

<sup>47</sup> *Conf.* III, IV, 7.

<sup>48</sup> Chadwick, *op.cit.* p.10.



existencial de grandíssima intensidade. Fechado o livro, Agostinho via com clareza que atitude tomar: ele deveria buscar sem descanso a sabedoria. Mas onde encontrá-la?

Como um saber sem o nome de Cristo, a exemplo do paganismo, estava descartado,<sup>49</sup> e como ele vivia em um ambiente intelectual fortemente influenciado pelo cristianismo, que costumava identificar o Messias com o *logos* de Deus, a sabedoria divina,<sup>50</sup> "...como era muito natural, Agostinho voltou-se para a Bíblia à procura de sua sabedoria. Foi uma grande decepção".<sup>51</sup> A rusticidade das traduções africanas das Sagradas Escrituras, então em uso, eram repugnantes ao estudante de retórica acostumado a Cícero e a Virgílio,<sup>52</sup> e ele teve dificuldades, à época, em compatibilizar narrativas de morticínios, adultérios, trapanças legitimadas, dentre outras atitudes tomadas por patriarcas e por reis de Israel, com o chamado espiritualizado de Cícero a uma vida dedicada completamente ao amor à *sophia*.<sup>53</sup> Agostinho encontrava-se confuso, sem saber que direção tomar na sua busca pela sabedoria, com um crescente mal-estar com relação ao Antigo Testamento, uma das partes daquele livro sacro tão religiosamente guardado e considerado pelas assembléias cristãs africanas, e até com trechos do Novo Testamento.<sup>54</sup> Foi, então, nesse momento, que o caminho maniqueu foi-lhe apresentado como uma possibilidade, e ele iria permanecer por cerca de nove

---

<sup>49</sup> *Conf* III, IV, 8 e nesta monografia pp.14-15.

<sup>50</sup> Brown, *op.cit* pp.50-51.

<sup>51</sup> Brown, *op.cit.* p.51.

<sup>52</sup> *Conf.* III, V, 9.

<sup>53</sup> *Conf.* III, VII, 12-13.

<sup>54</sup> Brown assim resume esse período de estranhamento de Agostinho frente a várias passagens da Bíblia: "o que Agostinho leu na Bíblia parecia ter pouco a ver com a sabedoria altamente espiritual que Cícero lhe dissera para amar. Ela estava repleta de histórias mundanas e imorais do Antigo Testamento e, até no Novo Testamento, Cristo, a própria sabedoria, era apresentado por genealogias longas e contraditórias. No entanto, essa Bíblia era a pedra angular das comunidades cristãs da África". *Op.cit.* p.51.



anos dentro dessa religião (c. 374 a c.383), que não deixaria de marcar profundamente o pensamento agostiniano, especialmente no tocante à temática do mal.



### 3. Resposta maniquêia para o problema do mal

Apresentar aqui ao menos um breve resumo da teologia maniquêia se mostra bastante necessário para se entender melhor o tema da presente monografia, pois, como afirma Henri Chadwick, "a questão central..." na religião de Mani "...era a origem do mal".<sup>55</sup> No maniqueísmo, o mal no mundo era explicado

como o resultado de um conflito cósmico primevo,<sup>56</sup> e que ainda continuava, entre a Luz e as Trevas, sendo estes termos tanto símbolos, quanto realidades físicas. As forças do bem e do mal no mundo têm forças e fraquezas tais que nenhum lado consegue vencer o outro. Em consequência do dano infligido pelo poder das Trevas no reino da Luz, pequenos fragmentos de Deus, ou Alma, ficaram espalhadas por todo o mundo, em todas as coisas viventes, inclusive animais e plantas. (...) Acima de tudo, os maniqueus alardeavam que eles tinham a única resposta satisfatória para o problema do mal: este era uma força inextirpável inerente à natureza do mundo material.<sup>57</sup>

A doutrina maniquêia apresentava-se, desse modo, como um forte dualismo: duas forças coexistentes, desde os primórdios, lutavam sem conseguirem se sobrepujar uma à outra, e duas realidades distintas - a espiritual e a corporal - estavam íntima e essencialmente ligadas, cada uma, a um dos dois princípios, seja à Luz, para o primeiro caso, seja às Trevas, para este último. Portanto, ela defendia a existência de realidades que são, por natureza, más, um dos motivos por que Mani negava qualquer validade

---

<sup>55</sup> Chadwick, op.cit. p.12.

<sup>56</sup> Escolheu-se aqui traduzir *primeval* por primevo por ser esta uma palavra que, embora in-usual, designa com mais precisão a idéia de conflito "acontecido no primeiro tempo, nos primórdios" (primevo, de *primum aevum* - primeira época -, assim como Medievo é o "período mediano", o "período do meio") do que palavras como "primitivo" e "primordial", mais sujeitas à confusões.

<sup>57</sup> Chadwick, op.cit. pp.13-14.



ao Antigo Testamento, no qual se lia que todas as coisas criadas por Deus, inclusive as materiais, eram boas.<sup>58</sup>

Ainda para o pesquisador supracitado, fica o questionamento de por quê um jovem como Agostinho, para quem as relações sexuais eram um elemento importante do dia-a-dia, teria entrado numa religião que considerava o corpo "...como a repugnante obra do demônio, o verdadeiro príncipe da escuridão", e na qual "sexo e trevas estavam intimamente associadas na mente de Mani, e as Trevas eram a verdadeira essência do mal".<sup>59</sup> Chadwick não vê motivos que poderiam ter levado o filho de Mônica e Patrício ao maniqueísmo, "... a não ser que ela [esta religião] fosse tal que se pudesse atribuir todos os impulsos mais baixos do indivíduo aos poderes da escuridão e repudiar a responsabilidade pessoal".<sup>60</sup> O fato é que, como lembra Peter Brown, o jovem Agostinho também nutria inquietações quanto à resposta a ser dada para a seguinte pergunta: "Qual é a causa de praticarmos o mal?"<sup>61</sup> e ele não deve ter deixado de tomar para si as fortes palavras de Cícero, no *Hortensius*, sobre como a afeição aos prazeres, sobretudo os da carne, são uma prisão a impedir a alma de voar

---

<sup>58</sup> Cf. p.ex. Gn 1:31 ("Deus contemplou toda a sua obra, e viu que tudo era muito bom. Sobreveio a tarde e depois a manhã: foi o sexto dia"), passagem que se tornaria uma das preferidas de Agostinho para atacar a ontologia maniqueia.

<sup>59</sup> Chadwick, op.cit. p.11.

<sup>60</sup> Id.ibid.

<sup>61</sup> Brown, op.cit. p.57, citando indiretamente o *De lib. arb.* I, II, 4, onde se lê: *Euodius: Age iam, quoniam satis cogis ut fatear non nos discere male facere, dic mihi unde male faciamus. - Augustinus: Eam quaestionem moues, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit* (Evódio: -faz, então - porque me obrigas suficientemente a confessar que nós não aprendemos a agir mal -; diga-me de onde [procede que] agimos mal. Agostinho: -Tu colocas aquele questionamento que me afligiu fortemente [quando adolescente, e que me impeliu e lançou, fatigado, em meio aos hereges] in: <[http://www.augustinus.it/italiano/libero\\_arbitrio/index2.htm](http://www.augustinus.it/italiano/libero_arbitrio/index2.htm)>. 13/11/05. O livro I do *De libero arbitrio* foi escrito em 388.



livremente, rumo à sabedoria.<sup>62</sup> Afinal, não recorda o bispo de Hipona que, na sua juventude, "...*miser in exordio ipsius adulescentiae, etiam petieram a te castitatem et dixeram: "Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo"* ("...digno de compaixão no começo da adolescência, chegara mesmo a pedir-te a castidade e dissera: "concede-me a castidade e a continência, mas não já").<sup>63</sup> Por todos estes textos, pode-se considerar como muito provável que experiências pessoais de ser, por vezes, quase que compelido - pelos instintos, desejos primários ou outras circunstâncias as quais, em determinadas ocasiões, pareciam se colocar fora de seu total controle volitivo - a cometer alguns atos, quando se teria motivos racionais para não realizá-los, especialmente no campo sexual, possam ter sido um dos fatores que levaram Agostinho a entrar na religião de Mani, onde acreditava-se que a luta cósmica entre o princípio do Bem e o princípio do Mal se reproduzia no microcosmos de cada ser humano e o deixava irremediavelmente cindido em duas partes, dentre as quais a material, maléfica, era a responsável por todos os atos tidos como pecados, produzidos pela pessoa. Pode-se dizer que esta hipótese interpretativa sobre o filho de Mônica é, de certo modo, sustentada também por Peter Brown, quando diz: "Como maniqueísta, portanto, Agostinho pôde desfrutar do consolo muito real de que, apesar de toda a sua intensa ambição, do inquietante envolvimento com sua concubina e do

---

<sup>62</sup> Como em uma citação do Hortensius presente em *Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem libri sex* ("Os seis livros contra Juliano, defensor da heresia pelagiana"), IV, XIV, 72, que Brown reproduz em parte: "Caberá buscar os prazeres da alma que Platão descreve, com toda a seriedade, como 'armadilhas e fonte de todos os males'? [...] As instigações da sensualidade são de todas as mais fortes e, portanto, as mais hostis à filosofia [...] Nas garras dessa que é a mais forte das emoções, qual é o homem que pode curvar sua mente ao pensamento, recobrar a razão, ou, a rigor, concentrar-se no que quer que seja [...]?" (Brown, op.cit. p.61).

<sup>63</sup> *Conf.* VIII, VII, 17.



sentimento invasivo de culpa que tantas vezes vinha toldar suas relações com a mãe, ao menos a parte boa dele [aquela espiritual, ligada ao princípio da Luz] permanecia integralmente não conspurcada”.<sup>64</sup>

Contudo, é importante lembrar que foi afirmado, para este período da vida de Agostinho, que as suas inquietações de natureza ética foram “um dos fatores” que o levaram a tornar-se adepto da religião de Mani, pois não se tem certeza de que este tenha sido o principal e, indubitavelmente, não foi o único. Com efeito, quando o bispo de Hipona relata a sua conversão ao maniqueísmo nas Confissões, o que aparece em primeiro plano não é a sua busca por resolver a problemática do mal, nem uma procura existencial angustiada pela resposta à pergunta: “*unde peccatum?*” (“de onde [vem] o pecado?”), ou outras semelhantes, mas sim o desejo de encontrar a verdade, de descobrir um porto seguro onde lhe oferecessem a sabedoria que, desde a leitura do *Hortensius*, tanto ansiava. Assim o bispo escreveu sobre esse período:

*Itaque incidi in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli et uiscum confectum commixtione syllabarum nominis tui et Domini Iesu Christi et Paraclleti consolatoris nostri Spiritus Sancti. Haec nomina non recedebant de ore eorum, sed tenuis sono et strepitu linguae; ceterum cor inane ueri. Et dicebant: "Veritas et veritas", et multum eam dicebant mihi, et nusquam erat in eis... (...) O Veritas, Veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi, cum te illi sonarent mihi frequenter et multipliciter voce sola et libris multis et ingentibus! Et illa erant fercula, in quibus mihi esurienti te inferebantur pro te sol et luna, pulchra opera tua, sed tamen opera tua, non tu, nec ipsa prima (E, assim, caí nas mãos de uns homens orgulhosamente tresvariados [fala dos maniqueus], extremamente carnis, e palradores [isto é, falazes,*

---

<sup>64</sup> Brown, op.cit. p.62 (sublinhado meu).



loquaces], em cujas bocas estavam os laços do diabo e um visco amassado com uma mistura das sílabas do teu nome e do Senhor Jesus Cristo e do Espírito Santo, nosso Paráclito Consolador. Estes nomes não se afastavam da sua boca, mas só com o som e o ruído da língua; de resto, o seu coração estava vazio da verdade. E diziam: "verdade e verdade", e muito me falavam dela, e não estava em nenhum lado dentro deles... (...) Ó Verdade, Verdade, quão intimamente a medula da minha alma suspirava por ti, quando eles te repercutiam em mim, com freqüência e por múltiplos modos, só com a voz ou com muitos e enormes livros! E eram estas as bandejas em que me serviam, em vez de ti, a mim que tinha fome de ti, o sol e a lua, obras tuas, belas, mas no entanto obras tuas, não tu, nem sequer as primeiras).<sup>65</sup>

Por esse trecho e por todo o conjunto das *Conf.* III, V-VI, vê-se que, na narrativa ali desenvolvida, a causa destacada para a sua conversão ao maniqueísmo não é o da busca por resolver a questão do mal, mas sim o fato de ter-se desiludido com as Escrituras cristãs e de ele, a certa altura, pensar ter encontrado, entre os adeptos de Mani, o esconderijo da verdade tão desejada, na medida em que estes ofereciam respostas que o satisfizeram à época para seus questionamentos e para as novas perguntas que lhe foram colocadas, quando começou a ter maior contato com os maniqueus.<sup>66</sup> De fato, a solução por estes dada à

---

<sup>65</sup> *Conf.* III, VI, 10.

<sup>66</sup> Nessa medida, o citado trecho das Confissões e aquele do *De lib. arbitrio* I, II, 4, presente na nota 61, mostram-se de difícil compatibilização, pois se coloca neles, respectivamente, como motivo principal de seu ingresso no maniqueísmo, as inquietações quanto ao porquê de se agir mal e a incompreensão das Escrituras, enquanto procurava pela verdade. Embora várias hipóteses possam ser levantadas para solucionar tal problema (dentre as quais a de que a questão da inquietude sobre a origem do mal, que, segundo o *De lib. arbitrio*, impeliu e lançou Agostinho, exausto, em meio aos hereges - [*me*] *fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit* - estaria implicitamente incluída no relato de busca pela verdade de *Conf.* III, V-VI), todavia, parece que não há elementos suficientes, a partir só destas duas passagens, para se escolher alguma delas como a mais verossímil, pois estão pouco claros os fatores principais que influenciaram cada um dos dois momentos rememorativos para se saber,



problemática do mal aparece, no texto das *Conf.* III, VII, 12, com pouco destaque, de um modo bastante rápido e discreto, como uma dentre várias questões que os maniqueus lançavam-lhe à face para desconsiderar o Antigo Testamento e cujas respostas causavam-lhe admiração, por essa época.<sup>67</sup>

É interessante observar também que a escolha de Agostinho pela religião de Mani não significou uma completa ruptura em relação a todas as suas crenças cristãs anteriores, pois, ainda que as posturas dessas duas religiões fossem bastante díspares em muitíssimos aspectos, contudo, é possível constatar a existência de alguns "pontos de tangência" entre elas, em especial na busca por considerar a Deus como essencialmente bom, livre de toda mancha de malignidade, conforme lição de Gillian R. Evans: "Os dados do seu sistema [do maniqueísmo] eram familiares a um jovem que crescera em lar cristão. Sustenta-se que Deus é inteira e sumamente bom, incapaz de qualquer mal; vê-se o bem como oposto ao mal; reconhece-se o homem como criatura composta, constituída de corpo e alma. A tarefa do homem é procurar o bem...".<sup>68</sup> A grande diferença entre elas nesses temas estava em como cada uma explicava como pode existir o mal no mundo, se Deus é bom (ou seja, em todo o resto!).

---

em primeiro lugar, se são complementares e, em segundo, porque teriam eles se estruturado com essa aparente diferença de explicação causal.

<sup>67</sup> *Conf.* III, VII, 12: *nesciebam enim aliud, uere quod est, et quasi acutule mouebam, ut suffragarer stultis deceptoribus, com a me quaererent, unde malum et utrum forma corporea Deus finiretur et haberet capillos et unguis et utrum iusti existimandi essent qui haberent uxores multas simul et occiderent homines et sacrificarent de animalibus* ("Eu ignorava outra coisa, aquilo que verdadeiramente é, e como que era levado, um tanto sutilmente, a sufragar àqueles estultos enganadores, quando me perguntavam de onde vinha o mal, e se Deus era delimitado por uma forma corpórea e se tinha cabelos e unhas, e se **deveriam ser considerados justos aqueles que tivessem várias esposas ao mesmo tempo, matassem homens e fizessem sacrifícios de animais**"). Sublinhados meus; tradução modificada na parte em negrito, quanto o gerundivo *existimandi* e os verbos *haberent*, *occiderent* e *sacrificarent*, que estavam no singular, no texto da edição portuguesa das *Confissões*).

<sup>68</sup> Gillian R. Evans. *Agostinho sobre o Mal*. São Paulo: Paulus, 1995. P.30.



Seria Deus também a fonte do mal? E, se ele era assim tão bom, por que permitia que o mal atuasse entre os homens?

A solução de Mani para essas perguntas foi, então, negar a possibilidade de que a Luz pudesse fazer algum mal e colocar a causa da origem deste em outra fonte: o princípio das Trevas, co-eterno a este último. E tudo o que acontece de prejudicial ou disforme, produzido pela natureza e pelos animais irracionais, ou de moralmente vil, derivado do agir humano, teria como autor o "demônio" ou a matéria, sua criação. Dessa forma, Deus deixa de precisar infligir castigos aos seres humanos, bem como deixa de ser o juiz punitivo tão presente nas linhas do Antigo Testamento, pois a pena para determinado crime não pode ser aplicada a qualquer pessoa, nem mesmo àquela própria que tenha praticado a ação tida como má, na medida em que se considera que a culpabilidade do ato deve ser localizada em um fator externo ao indivíduo. Em suma, se alguém age mal, é porque o seu espírito foi obrigado, pela matéria, a se comportar daquela maneira, já que não se tomaria esta atitude sem que houvesse uma autêntica "coação" sofrida pelas forças das Trevas, o verdadeiro agente nesse caso.

Embasado por essas idéias, Agostinho continuou acreditando na bondade de Deus, como relembra ao redigir as Confissões: *"Et quia Deum bonum nullam malam naturam creasse qualiscumque me pietas credere cogebat, constituebam ex aduerso sibi duas moles, utramque infinitam, sed malam angustius, bonam grandius, et ex hoc initio pestilentioso me cetera sacrilegia sequebantur"* ("E porque a piedade, qualquer que ela fosse, me obrigava a crer que um Deus bom não tinha criado nenhuma natureza má, [eu] colocava em lugares opostos duas massas, ambas infinitas, mas a má num sítio mais apertado, e a boa num mais amplo, e a partir deste princípio pestilento seguiam-



me os restantes sacrilégios").<sup>69</sup> Agostinho também dá notícias, em vários trechos das Confissões, de outras permanências nas qualidades atribuídas por ele a Deus nesse período, as quais se relacionam, de modo estreito, com a questão do mal, a exemplo da idéia de Deus justo juiz.<sup>70</sup> Porém, dizer que o "medo do teu futuro juízo (...) nunca abandonou o meu peito" mostra-se exagero visível de Agostinho neste trecho, uma vez que ele próprio afirma, por várias vezes, nas Confissões, que os maniqueus lhe deram a doutrina necessária para culpar algo exterior a ele mesmo pelo mal que fazia, e que ele acreditara nela.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> *Conf. V, X, 20*. Apesar desse trecho se referir à época em que ele já se encontrava em Roma, quando estava iniciando o seu breve período de ceticismo, julga-se que tal assertiva possa ter grandes chances de valer também para os períodos anteriores de maniqueísmo de Agostinho, em especial a parte que afirma que Deus é bom e não pode criar nada essencialmente mau, bem como o fato de que ele colocava a fonte de todo o mal no princípio maligno, independente e totalmente separado do bem.

<sup>70</sup> Cf. por exemplo, *Conf. VI, XVI, 26*: *nec me reuocabat a profundiore uoluptatum carnalium gurgite nisi metus mortis et futuri iudicii tui, qui per varias quidem opiniones, numquam tamen recessit de pectore meo* ("Só o medo da morte e do teu futuro juízo, o qual, através das várias opiniões, nunca abandonou o meu peito, só ele me chamava do mais profundo abismo dos meus prazeres carnis").

<sup>71</sup> Como foi exposto supra, nas pp.24-26, e como se pode observar em vários trechos das Confissões, a exemplo de *V, X, 18*: *Adhuc enim mihi uidebatur non esse nos, qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam et delectabat superbiam meam extra culpam esse et, cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse, ut sanares animam meam, quoniam peccabat tibi, sed excusare me amabam et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem* ("Ainda me parecia que não somos nós que pecamos, mas sim que peca em nós não sei que outra natureza, e comprazia-me que o meu orgulho ficasse de fora da culpa, e, quando eu fizesse algum mal, não confessar que eu o tinha feito, para poderes curar a minha alma, porque pecava contra ti. Pelo contrário, eu gostava de me desculpar e acusar não sei o quê que estava comigo e não era eu"). Pode-se afirmar, então, que a doutrina maniqueia do corpo como responsável pelo mal produzido pelo ser humano, a qual retirava a culpabilidade da pessoa por seus atos, foi, em algum nível, recepcionada pelo Agostinho maniqueu. Mais do que contradizer a fala de Agostinho na citação da nota 70, entende-se que tal texto de *Conf. VI, XVI, 26* sobre o medo do juízo e outros, similares ao apresentado na presente nota de rodapé, não devem ser interpretados como excludentes, mas como índices de um processo intelectual, em Agostinho, extremamente complexo, num momento de sua vida em que antigas idéias, adquiridas durante os seus primeiros contatos com a fé cristã - como a idéia de um Deus-justiça, que punirá os pecados - mostram-se de uma permanência, em diferentes níveis e



Agostinho passou quase uma década entre os maniqueus e, durante esse período, foi crítico acerbo do catolicismo, "...consciente da sua própria superioridade intelectual frente aos membros da Igreja, cujos bispos ele desprezava por sua falta de instrução e de senso crítico...".<sup>72</sup> Contudo, a mitologia maniquêia, passado o entusiasmo inicial, mostrou-se uma inquietação crescente para a mente do jovem professor de retórica. Com efeito, nela a crença na verdade não apenas simbólica, mas também literal, do seu modo de descrever vários fenômenos físicos e astronômicos era considerada tão importante quanto a fé nas respectivas interpretações de natureza religiosa. Para Agostinho, com o passar do tempo, foi se tornando cada vez mais difícil entender e aceitar racionalmente todo o conjunto de narrativas míticas maniquêias que envolviam os astros, especialmente na medida em que aprofundava seus estudos em astrologia e em alguns textos de filosofia, pois descobria, assim, como a descrição de determinados movimentos dos corpos celestes, dada pelos astrólogos e filósofos e fundada em métodos de observação que se poderia considerar, de certo modo, mais "empíricos" no tocante às suas descrições astronômicas, eram de todo conflitavam com as dos discípulos de Mani.<sup>73</sup>

Assolado pelas dúvidas, Agostinho recobrou a esperança de resolver seus questionamentos ao ouvir falar de Fausto, um maniqueu do grupo dos eleitos,<sup>74</sup> pois "*ceteri enim*

---

aspectos, impressionante, mesmo depois de receber uma formação na doutrina maniquêia, a qual, em muitos pontos, contradizia várias de suas antigas crenças.

<sup>72</sup> Chadwick, op.cit. p.14.

<sup>73</sup> Cf. Brown, op.cit. pp.67-68.

<sup>74</sup> Os fiéis do maniqueísmo estavam divididos em duas possibilidades de adesão aos seus preceitos: por um lado, havia o grupo dos "eleitos", com várias subdivisões internas, o "grau mais elevado", no qual os fiéis deveriam se entregar à religião num maior nível de comprometimento, com o celibato e outras regras de conduta de observância obrigatória. Do outro lado, havia "os meros ouvintes, dos



eorum, in quos forte incurrissem, qui talium rerum quaestionibus a me obiectis deficiebant, illum [Faustum] mihi promittebant, cuius adventu conlatoque conloquio facillime mihi haec et si qua forte maiora quaererem enodiatissime expedirentur" ("os outros, que eu por acaso encontrara, e que soçobravam nas perguntas que eu lhes lançava sobre tais coisas, prometiam-me o tal Fausto, cuja presença e uma troca de pontos de vista com toda a facilidade desenredariam clarissimamente estas questões e outras maiores que eu lhe perguntasse").<sup>75</sup> Agostinho mal pôde disfarçar o seu descontentamento ao ver que o famoso mestre maniqueu não apenas declinava - com muita educação e eloqüência, mas declinava - de responder as suas questões, dizendo que não sabia as respostas, mas como também dispunha de grande humildade para se declarar não suficientemente instruído nas artes liberais e pedir a Agostinho textos e informações sobre literatura e retórica.<sup>76</sup> O encontro com Fausto mostrou-se, então, de grande importância para o futuro bispo de Hipona, na medida em que, embora não tenha sido suficiente para fazê-lo se desligar de imediato do maniqueísmo, o desestimulou a progredir nessa religião.<sup>77</sup> Pouco tempo depois, Agostinho embarcaria para Roma como um maniqueu frio na sua fé, pouco

---

quais Agostinho se tornou um...", a quem "permitia-se relações sexuais em períodos 'seguros' do mês, e [dos quais] esperava-se que tomassem as medidas necessárias para se evitar a concepção de uma criança". Cf. Chadwick, op.cit. p.12.

<sup>75</sup> Conf. V, VI, 10.

<sup>76</sup> Idem, V, VII.

<sup>77</sup> Idem, V, VII, 13: *Ceterum conatus omnis meus, quo proficere in illa secta statueram, illo homine cognito prorsus intercidit, non ut ab eis omnino separarer, sed quasi melius quidquam non inveniens eo quo iam quoquo modo inrueram, contentus interim esse decreueram, nisi aliquid forte, quod magis eligendum esset, eluceret* ("Mas todo o empenho com que eu decidira progredir naquela seita se desmoronou completamente ao conhecer aquele homem [fala de Fausto], não a ponto de me afastar totalmente deles, mas, como quem não encontra nada melhor do que aquilo a que de qualquer modo me tinha lançado, decidira por enquanto dar-me por satisfeito, a não ser que, porventura, brilhasse alguma coisa que devesse ser preferida [ao maniqueísmo]").



entusiasmado com seus mitos e explicações religiosas, na esperança de encontrar na *Urbs* alunos mais bem disciplinados do que aqueles que ele tinha de lidar diariamente em Cartago, bem como o de conseguir galgar postos importantes na administração imperial.



### CAPÍTULO 3 - NOVAS DESCOBERTAS EM ROMA E EM MILÃO (383-386)

#### 1. *Dubitans de omnibus* ("Duvidando de tudo")

Não deve ter sido difícil para Agostinho conseguir hospedagem em Roma, uma vez que, nas suas palavras, a cidade possuía um número considerável de seguidores do maniqueísmo.<sup>78</sup> Recebido por um ouvinte rico e influente em sua casa, adoeceu pouco tempo depois de sua chegada, novamente de maneira grave, mas, ao contrário do que fizera na enfermidade de quando era mais jovem<sup>79</sup>, ele não se preocupou em pedir o batismo<sup>80</sup>. Décadas mais tarde, o bispo de Hipona classificaria o re-estabelecimento desta grave doença como uma segunda vez em que Deus adiará a morte do seu filho, para que ele pudesse ter tempo hábil para se converter e fossem, assim, escutadas as preces de sua mãe<sup>81</sup>.

Em Roma, a desilusão de Agostinho com os mitos das doutrinas maniquêias tornou-se, então, desesperança de se encontrar uma verdade que se pudesse dar crédito sem o risco de se cair em outro grande engano, sem o risco de se dedicar uma vida inteira a uma causa que se descubra, tempos depois, ser terrivelmente falsa e enganadora. Sua mente, cada vez mais, se aproximava do ceticismo acadêmico,

---

<sup>78</sup> *Conf. V, X, 19: plures enim eos Roma occultat* ("Roma dá guarita a muitos deles [dos maniqueus]").

<sup>79</sup> *Conf. I, XI, 17 e pp.17-18* desta monografia.

<sup>80</sup> *Conf. V, IX, 17: neque enim desiderabam in illo tanto periculo baptismum tuum et melior eram puer, quo illum de materna pietate flagitavi, sicut iam recordatus atque confessus sum* ("E no meio de tão grande perigo [o da doença quase fatal em Roma] não desejava o teu batismo, e era melhor em criança, quando o implorei à piedade de minha mãe, como já recordei e confessei").

<sup>81</sup> *Conf. V, IX, 16-17.*



cujas doutrinas ele deve ter conhecido, quase certamente, por meio dos comentários presentes nas obras de Cícero. "*Etenim suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores illos ceteris fuisse philosophos, quos Academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant nec aliquid veri ab homine comprehendi posse decreuerant*". ("Com efeito, ocorreu-me também a idéia de que mais prudentes que os outros tinham sido os filósofos a que chamavam acadêmicos, que eram de opinião de que se deve duvidar de tudo e sustentavam que a verdade não pode ser apreendida pelo homem")<sup>82</sup>. Contudo, como lembra Guillermo Fraile, "ainda que [Agostinho] diga que chegou a duvidar de tudo (*dubitans de omnibus*) e a desesperar de alcançar a verdade (*desperatione indagandae veritatis*), todavia não caiu no ceticismo total, mas sim em um estado de depressão de ânimo, de desengano e de desconfiança, ainda que conservando muitas certezas de ordem matemático, social, histórico e de senso comum"<sup>83</sup>. E, dentre as certezas que ele não chegou a questionar, a existência de Deus e a sua bondade mostram-se como de grande importância, para a presente monografia, e devem ser destacadas.<sup>84</sup> Agostinho continuou a crer em Deus, ainda que não soubesse por qual caminho se poderia ir até a divindade e conhecê-la, ou se haveria algum.

---

<sup>82</sup> Conf. V, X, 19.

<sup>83</sup> Guillermo Fraile. "San Agustín (354-430)" in: ***História de la filosofía. II - El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica***. Madrid: BAC, 1986. P.192.

<sup>84</sup> Como se afirma nas Conf. VI, V, 8: *semper tamen credidi et esse te et curam nostri gerere, etiamsi ignorabam uel quid sentiendum esset de substantia tua uel quae uia duceret aut reduceret ad te* ("mas sempre acreditei que tu és e cuidas de nós, **embora ignorasse** o que devia pensar acerca da tua substância ou qual o caminho que conduz ou reconduz a ti" - tradução com modificações na parte em negrito, devido ao fato de ter-se traduzido, originalmente, *etsiamsi* por uma conjunção subordinativa causal, que não se encontra dentre os dois tipos de tradução para o termo listados em Faria, op.cit. p.201, bem como fere a lógica do texto, pois "sempre acreditei que tu és e cuida de nós" não é efeito de ignorar "o que devia pensar acerca de sua substância").



Com efeito, as esperanças de que se pudesse obter alguma verdade segura não foram as únicas que o professor de retórica, recém-chegado da África, teve frustradas na *Urbs*. Os alunos de Roma não se mostraram de melhor índole do que os de Cartago, pois comumente deixavam de pagar as aulas recebidas, e sua disciplina estava longe de ser satisfatória. Motivado também por isso, mas, em especial, pelo desejo de maior projeção em sua carreira, Agostinho se candidatou ao posto vago de professor de retórica de Milão, onde estava estabelecida a corte de Valentiniano II<sup>85</sup>, o que lhe garantiria uma função social de destaque, e obteve o cargo com a ajuda de seus influentes colegas maniqueus. Acompanhado por seus amigos Nebrídio e Alípio, Agostinho rumou para a cidade do bispo Ambrósio, "que tanta contribuição haveria de ter na sua conversão"<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> Os anos posteriores ao reinado de Valentiniano I (364-375) foram, nas palavras de Roger Rémondon, anos de "...unidade e continuidade no oriente, caos no ocidente" ("*...unidad y continuidad en el oriente, caos en el ocidente*", in: Roger Rémondon. ***La crisis del Império Romano - de Marco Aurélio a Anastácio***. Barcelona: Labor, 1973. P.108). Assim, Teodósio manteve o poder no Oriente de 379 a janeiro de 395 com uma tranqüilidade relativamente muito maior, quando comparada aos distúrbios então ocorridos no Ocidente, onde Graciano - sucessor de Valentiniano I e responsável pela elevação de Teodósio ao grau de Augusto - foi morto em 383 por Andragatas, futuro aliado do usurpador Máximo, bem como Valentiniano II - que sucedeu Graciano e reinou em Milão de 383 a 388 - foi afastado do governo, nesta última data, por Teodósio, quando este interveio no Ocidente para acabar com a revolta de Máximo, que já durava cerca de cinco anos (383-388). Uma nova usurpação de gravidade no ocidente eclodiria em 392, encabeçada por Eugênio e Arbogasto, num momento em que Teodósio já era imperador único desde 391, e duraria até a batalha de *Fluuius Frigidus*, em setembro de 394. Agostinho, portanto, viveu em Milão durante os anos de reinado do jovem e fraco Valentiniano II, governante muito influenciado por sua mãe, Justina, e enquanto o usurpador Máximo reinava ao Norte, desde Trêves. Para maiores informações, cf. Rémondon, op.cit. pp.108-109.

<sup>86</sup> Fraile, op.cit p.192. ("*...que tanta parte había de tener em su conversión*"). Sobre os fatos aqui relatados, Cf. *Conf.* V, XII, 22 e V, XIII, 23.



## 2. O encontro com Ambrósio, *homo benignum in me* ("um homem afável para comigo")

Ambrósio, como político habilidoso que era, recebeu bem o futuro professor de retórica da cidade na qual era bispo, e essa primeira aproximação ficou gravada de modo positivo na mente do jovem africano: "*Suscepit me paterne ille homo Dei et peregrinationem meam satis episcopaliter dilexit. Et eum amare coepi primo quidem non tamquam doctorem ueri, quod in Ecclesia tua prorsus desperabam, sed tamquam hominem benignum in me*". ("Aquele homem de Deus recebeu-me paternalmente e acolheu a minha vinda com todo o amor de bispo. E eu comecei a gostar dele, a princípio não como mestre da verdade, que eu não tinha nenhuma esperança de encontrar na tua Igreja, mas como homem afável para comigo")<sup>87</sup>. Porém, Agostinho nunca chegou a ter um relacionamento íntimo com Ambrósio, com longas conversas particulares sobre assuntos pessoais ou sobre acontecimentos da época. Pelo contrário, aproximar-se dele, para um colóquio pessoal, mostrava-se tarefa difícil, pois, durante o pouquíssimo tempo em que não estava rodeado de pessoas em busca de conselhos ou ajuda, ou pregando, o bispo de Milão se distraía com suas leituras, de maneira tão absorta, que muitos nem ousavam interrompê-lo.<sup>88</sup> Assim, se as palavras e os ensinamentos de Ambrósio encontram-se indubitavelmente dentre as principais causas que possibilitaram a futura conversão de Agostinho, bem como ofereceram alguns novos elementos que influenciaram bastante o seu modo de conceber a Deus e de problematizar o mal, vale a pena lembrar que não foi somente na troca íntima de experiências, mas, de modo especial, como ouvinte

---

<sup>87</sup> Conf. V, XIII, 23.

<sup>88</sup> Conf. VI, III, 3.



dos sermões episcopais, que Ambrósio exerceria tanta influência sobre o pensamento do professor africano.

Ao observar as homilias e explicações da palavra de Deus feitas pelo bispo de Milão, Agostinho comportava-se, inicialmente, como um profissional que analisa a técnica de um de seus pares, com uma grande atenção quanto à forma e pouco interesse acerca do conteúdo de suas palavras. Na narrativa das Confissões, o bispo de Hipona dá todo um toque literário na descrição do processo que se deu então e que ele coloca de importância fundamental para o seu retorno ao catolicismo: "*Cum enim non satagerem discere quae dicebat, sed tantum quemadmodum dicebat audire [...] ueniebant in animum meum simul cum uerbis, quae diligebam, res etiam, quas neglegebam; neque enim ea dirimere poteram. Et dum cor aperirem ad excipiendum, quam diserte diceret, pariter intrabat et quam uere diceret, gradatim quidem*" ("Embora me esforçasse, não por aprender o que ele dizia, mas apenas por ouvir como dizia [...] no entanto, chegava-me ao espírito, juntamente com as palavras de que eu gostava, também o conteúdo que eu punha de lado; na verdade, não podia separar uma coisa da outra. E, enquanto abria o coração para apreender com quanta eloquência se exprimia, da mesma maneira entrava nele, embora gradualmente, com quanta verdade o fazia"<sup>89</sup>).

Em Milão, Agostinho entrou em contato com um mundo de exegese bíblica antes desconhecido para ele. Diante de seus olhos, ele via, passo a passo, passagens das Sagradas

---

<sup>89</sup> Conf. V, XIV, 24. Cf. também VI, III, 4, onde se lê: *et eum quidem in populo uerbum ueritatis recte tractantem omni die dominico audiebam, et magis magisque mihi confirmabatur omnes uersutarum calumniarum nodos, quos illi deceptores nostri aduersus diuinos libros innectebant, posse dissolui* ("Todos os domingos eu, **na assembleia**, o ouvia a explicar retamente a palavra da verdade, e cada vez mais se me confirmava que era possível desfazer os nós das astuciosas calúnias que aqueles enganadores [os maniqueus] urdiam contra os Livros divinos"- com alteração na parte em negrito).



Escrituras que seriam absurdas, irreais ou fornecedoras de exemplos imorais, se consideradas apenas na sua literalidade, terem o seu sentido profundo, "espiritual", revelado por Ambrósio, com grande elegância retórica e inteligência. As críticas dos maniqueus às Escrituras cristãs, em especial ao Antigo Testamento, pareciam cada vez mais fracas, e as posições religiosas defendidas pela fé do bispo de Milão se mostravam cada vez mais verossímeis e coerentes para o africano<sup>90</sup>.

Foi depois de começar a escutar os sermões de Ambrósio que Agostinho, afinal, decidiu-se por abandonar completamente o maniqueísmo. As duas outras possibilidades que ele se colocava, à época, era seguir a filosofia acadêmica - pois as dúvidas sobre se poderia alcançar a verdade persistiam - ou a fé católica, tida agora como uma opção, devido à influência de Ambrósio e após ter tomado conhecimento da interpretação alegórica de várias passagens, antes inaceitáveis para ele, da Bíblia. De novo, um dado remanescente do cristianismo da sua infância influenciou-lhe bastante a escolha: ele não se via em um caminho que não desse importância para a figura de Cristo<sup>91</sup>. Sua mãe, Mônica, quando o encontrou em Milão, depois de muito peregrinar em sua procura, receberia dele a notícia de que tinha deixado definitivamente o maniqueísmo e se inscrito de novo entre os catecúmenos da Igreja, "*donec aliquid certi eluceret, quo cursum dirigerem*" ("até que alguma certeza brilhasse, para onde eu dirigisse os meus passos")<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> Id. *ibid.*

<sup>91</sup> *Conf. V, XIV, 25: Quibus tamen philosophis, quod sine salutari nomine Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam* ("Todavia, recusava-me absolutamente a confiar a cura da doença da minha alma a esses filósofos [fala dos acadêmicos], porque não existia neles o nome salvador de Cristo").

<sup>92</sup> Id. *ibid.*



Os dias passavam e Agostinho, cada vez mais, tomava conhecimento da exegese de Ambrósio a várias passagens da Bíblia, como no exemplo, citado nas Confissões, de que, ao falar que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, o Gênesis não queria afirmar ser Deus também corpóreo, com cabeça, tronco e membros, conforme acusavam os maniqueus.<sup>93</sup> Ao ver com quanta facilidade o bispo de Milão derrubava as objeções às Sagradas Escrituras que pareciam tão contundentes e irrefutáveis, durante os seus vinte anos, quando ingressou no maniqueísmo, o professor de retórica sentia-se envergonhado pela pressa em aderir àquela religião, sem ter estudado antes, com maior profundidade, o posicionamento católico. Assim, o medo de fazer uma nova escolha precipitada o levou a intensificar a sua postura de incredulidade quanto a se conhecer que caminho deveria ser seguido até Deus:

*Tenebam enim cor meum ab omni adsensione timens praecipitium et suspendio magis necabar. Uolebam enim eorum quae non uiderem ita me certum fieri, ut certus essem, quod septem et tria decem sint. Neque enim tam insanum eram, ut ne hoc quidem putarem posse comprehendere, sed sicut hoc, ita cetera cupiebam siue corporalia, quae coram sensibus meis non adessent, siue spiritalia, de quibus cogitare nisi corporaliter nesciebam.* (Impedia o meu coração de qualquer tipo de assentimento temendo o precipício e, com esta suspensão, me matava muito mais. Queria estar tão certo daquilo que não via, como estava certo de que sete e três são dez. **E, com efeito, não** era tão alucinado que cuidasse que nem sequer isto se pode compreender, mas

---

<sup>93</sup> Cf. *Conf.* VI, III, 4. Todavia, é possível levantar-se a hipótese de que essa fosse a interpretação de boa parte dos fiéis da Igreja na África, iletrados na maioria, bem como foi a do próprio Agostinho no início de sua vida, pois, ao afirmar que *“Non te cogitabam, Deus, in figura corporis humani, ex quo audire aliquid de sapientia coepi.* (“Não te imaginava, meu Deus, sob a forma de um corpo humano, desde que comecei a ouvir falar de **sabedoria**” - *Conf.* VII, I, 1, com modificação na parte em negrito), afirma também que pensou, durante algum tempo (antes de ouvir falar de sabedoria - antes da leitura do *Hortensius*, talvez?), que Deus tinha a forma de um corpo humano.



assim como compreendia isto, assim também desejava compreender as restantes coisas, seja as corporais que não estavam diante dos meus sentidos, seja as espirituais, sobre as quais não sabia pensar senão corporalmente" - com alterações na parte em negrito)<sup>94</sup>.

Como ouvinte de Ambrósio, Agostinho também começou a questionar o discurso racionalista dos maniqueus e a reconsiderar a importância da autoridade e do testemunho como fontes não somente válidas de conhecimento, mas, de fato, a base epistêmica de várias certezas que se tem no dia-a-dia. Ele se lembrava de que o maniqueísmo fizera muitas promessas de *scientia*, de conhecimento razoável e racional e, todavia, logo a seguir, "*tam multa fabulosissima et absurdissima, quia demonstrari non poterant, credenda imperari*" ("impunha que se acreditasse em tantas coisas totalmente fabulosas e absurdas, porque não se podiam demonstrar")<sup>95</sup>. Como diria no *De utilitate credendi*, escrito entre 391 e 392 ao seu amigo ainda maniqueu Honorato, nas palavras de Gillian R. Evans: "[os maniqueus] ofereceram-lhe [a Agostinho] também um caminho para Deus pelo exercício de sua razão, um caminho que não exigia dele atribuir autoridade a quem quer que fosse; deram-lhe a satisfação de que ele tinha encontrado e sustentado a solução por sua própria perspicácia"<sup>96</sup>. Mas, em Milão, Agostinho começou a pensar diferente. Afinal, já que se dava crédito a tantos dados que não se comprovam com os sentidos, como o exemplo da identidade de nossos pais - exemplo visivelmente datado e não mais válido hoje em dia, mas que se deve contextualizar do devido modo, para se obter toda a sua pertinência à época - ou o caso de outros fatos que podem ser comprovados, mas que as pessoas não se

---

<sup>94</sup> *Conf.* VI, IV, 6.

<sup>95</sup> *Idem*, VI, V, 7.

<sup>96</sup> Evans, *op.cit.* p.30.



preocupam em verificar antes de tratá-los como certos, pelo simples fato que não acham motivos para não confiar na palavra ou na autoridade de quem os informa acerca deles, porque não dar a mesma confiança aos livros santos, "*quos tanta in omnibus fere gentibus auctoritate fundasti*" ("os quais tu [Deus] com tanta autoridade implantaste entre quase todos os povos")?<sup>97</sup>

Com isso, o seu modo de pensar se abriu, de maneira gradativa, para outros argumentos além daqueles baseados na razão ou nos dados obtidos pelos sentidos, ou seja, se abriu à argumentação baseada no testemunho em geral, no crédito dado às informações obtidas de uma fonte digna de confiança, gênero de conhecimento do qual a fé, a crença numa verdade religiosa empiricamente não-demonstrável, pode ser considerada como espécie, e assim começou a ser entendida por Agostinho. Com efeito, essa nova abertura epistemológica para os dados e as argumentações advindos da fé e do discurso religioso não poderia deixar de marcar, de modo profundo, as suas futuras investigações sobre o mal, no momento em que os questionamentos sobre este assunto se intensificassem nos meses pré-conversão.

---

<sup>97</sup> *Conf.* VI, V, 7.



### 3. *Ubi et unde peccatum?* (onde está e de onde vem o pecado?)

Em algum momento depois de se tornar catecúmeno da Igreja católica e abandonar de vez o maniqueísmo, Agostinho também deixaria para trás o modo como os seguidores de Mani compreendiam o mal e como o relacionavam com Deus. Ele, durante algum período não-determinado da época em que participava das catequeses de Ambrósio, rejeitou aquela antiga concepção que formara a respeito das "duas massas"<sup>98</sup>, na qual via Deus e o demônio como que se espalhando por espaços infinitos, mas aquele presente num espaço mais amplo que este; duas "massas", uma boa, outra má, que não se misturariam nunca, apenas disputavam espaço uma à outra. Neste processo, alguns outros fatores, além dos sermões ambrosianos, devem ter influenciado as idéias futuras do africano sobre a natureza do mal, a exemplo das conversas com os amigos Alípio e Nebrídio, tidas em Milão e citadas de passagem no livro VI<sup>99</sup>. Contudo, embora o bispo de Hipona forneça, em toda a obra das Confissões, muitos dados acerca de suas concepções de juventude no que se refere à natureza do mal e à forma como este se relaciona com Deus, de tal modo que há elementos para se produzir uma história das mudanças do pensamento do Agostinho pré-conversão relativamente bem informada sobre estes temas, todavia, o mês exato em que Agostinho parou de conceber o mal como originário de um princípio independente, maléfico em sua essência, é uma das muitas perguntas que não se pode solucionar devidamente, por falta de dados. Mesmo bem documentado, se comparado a outros pesquisadores da

<sup>98</sup> Cf. o trecho de *Conf. V, X, 20*, citado na p.28 desta monografia.

<sup>99</sup> *Conf. VI, XVI, 26: Et disputabam cum amicis meis Alypio et Nebridio de finibus bonorum et malorum* ("Eu discorria com os meus amigos Alípio e Nebrídio, acerca dos limites do bem e do mal").



Antigüidade tardia, o estudioso de Agostinho não raras vezes tem que se contentar apenas com a formulação de uma hipótese provável ou verossímil, quando muito.

Outras perguntas importantes quanto à cronologia, mas de difícil solução são, por um lado, em que momento as "leis gerais", enunciadas no início do livro VII, de que "*id, quod corrumpi potest, deterius esse quam id quod non potest, et quod uiolari non potest, incunctanter praeponere uiolabili, et quod nullam patitur mutationem, melius esse quam id quod mutari potest*" ("aquilo que é corruptível é inferior àquilo que não é corruptível, e aquilo que é inviolável, sem qualquer hesitação eu punha-o antes do que é violável, e que o que não está sujeito a nenhuma espécie de mudança é superior àquilo que pode sofrer mudança")<sup>100</sup>, que tanta importância vão assumir ao longo do livro VII, foram aceitas pelo professor de retórica como uma verdade clara e, por outro lado, quando ele começou a entender a crença de que Deus era "*incorruptibilem et inuiolabilem et incommutabilem*" ("incorruptível, inviolável, e imutável")<sup>101</sup> como algo inconciliável com a narrativa mítica do maniqueísmo para a origem do mal no mundo. Com efeito, Peter Brown analisa que, na medida em que explicavam o surgimento dos diversos males que assolam o mundo como o resultado de uma "invasão frontal do bem"<sup>102</sup> pelas forças das Trevas, na qual "o 'governante' do 'Reino', o 'Pai da Luz' [...] se via indefeso contra ele [o mal]: [Deus] não podia sequer entrar em confronto com os invasores sem sofrer uma transformação drástica e tardia de seu ser"<sup>103</sup>, os maniqueus "faziam parecer oprimido, violado e aturdido o seu Deus, de

---

<sup>100</sup> Conf. VII, I, 1.

<sup>101</sup> Id. ibid.

<sup>102</sup> Brown, op. cit. p. 63.

<sup>103</sup> Id. ibid.



inocência tão imaculada que ficava perigosamente despojado de Sua onipotência"<sup>104</sup>. A impossibilidade de pensar Deus ao mesmo tempo infinitamente bom, onipotente e imutável, advinda dessa explicação mítica do maniqueísmo para a origem do mal, embora já defendida por Nebrídio há muito tempo, desde a temporada de magistério do filho de Mônica em Cartago (376-383)<sup>105</sup>, só agora, em Milão, era aceita totalmente por Agostinho<sup>106</sup>, e teria uma grande importância nos seus futuros debates anti-maniqueus.<sup>107</sup> A partir de então, ele classificaria com maior ênfase seus antigos companheiros de religião como "*repletos malatia, qua opinarentur tuam potius substantiam male pati quam suam male facere.*" ("cheios de maldade, em virtude da qual eram de opinião que é mais a tua substância [a de Deus] que está sujeita a sofrer o mal, do que a deles fazê-lo").<sup>108</sup>

Estabelecidas estas certezas quanto à imutabilidade e à incorruptibilidade de Deus, bem como a de que ele havia criado a alma, o corpo e todas as coisas boas,<sup>109</sup> ainda

---

<sup>104</sup> Idem, p.64.

<sup>105</sup> Conf. VII, II, 3. Em resumo, Nebrídio propunha, aos seus amigos em Cartago, o argumento de que, se as forças das Trevas pudessem fazer algum mal a Deus contra a sua vontade, este não seria incorruptível e onipotente e, se não pudessem, a Luz não teria tido motivo para lutar contra as forças malélicas, e o mito maniqueu seria falso.

<sup>106</sup> Isso se depreende do fato de que o bispo de Hipona afirma que, quando Nebrídio expunhas essas suas idéias acerca do mito dos maniqueus sobre a origem do mal, em Cartago, ele fala que *omnes, qui audieramus, concussi sumus* ("todos os que [o] tínhamos ouvido, ficamos impressionados"), mas não diz que "ficamos convencidos", nem utiliza alguma terminologia semelhante de adesão a essas idéias. Se Agostinho tivesse sido convencido já naquele momento, na África, de que seria contradição defender, ao mesmo tempo, a onipotência divina e sua "derrota" frente às forças das Trevas; a imutabilidade de Deus e as diferenças entre o antes e o depois da batalha primeva contra o mal, produzidas no "reino da Luz", a narrativa das Confissões quanto ao modo como ele concebia Deus, o mal e outros temas seria bem diversa.

<sup>107</sup> Como no exemplo, lembrado por Brown, op.cit p.64 de como Agostinho, já presbítero, conseguiu fazer Fortunato (*Contra Fortunatum* 33-37) perder a calma (*sic*) ao "colocar o dedo na ferida", dizendo que era fraco e derrotado o Deus maniqueu.

<sup>108</sup> Conf. VII, III, 4.

<sup>109</sup> Id.ibid. É forte a hipótese de que também essa visão da bondade de todas as coisas, inclusive a dos seres materiais e do corpo, tão



ficava por se explicar uma grande questão: a causa do mal. E solucioná-la mostrava-se tarefa muito importante para um ex-maniqueu como Agostinho. Na verdade, ele "*eam quaerendam uidebam, ut non per illam constringeret deum incommutabilem mutabilem credere*" ("via que era preciso procurá-la [a causa do mal] de modo a que, graças a ela, [eu] não fosse obrigado a acreditar que é mutável o Deus imutável").<sup>110</sup> Mas a sua procura não seria baseada apenas em dados que hoje chamaríamos "empíricos" ou em reflexões que seriam ditas, hodiernamente, "filosóficas", derivadas somente de raciocínios demonstráveis. Agostinho investigava, então, a causa do mal embasado numa série de certezas de ordem religiosa e chega até a listar os temas que ele tinha como verdade, nessa época, e que não colocava em dúvida, durante as suas buscas por responder seus questionamentos: "*me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide, qua credebam et esse te et esse incommutabilem substantiam tuam et esse de homnibus curam et iudicium tuum et in Christo, filio tuo, domino nostro, atque scripturis sanctis, quas ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, uiam te posuisse salutis humanae*" ("Não me permitias que, por nenhum turbilhão do pensamento, fosse arrancado à fé, graças à qual eu acreditava que tu existes, que a tua substância é imutável, que cuidas dos homens e os julgas, e que em Cristo, teu filho, nosso Senhor, e nas Santas Escrituras, que a autoridade da tua Igreja católica

---

anatematizados na teologia maniqueia que Agostinho seguira anteriormente, tenha sido um dos elementos recepcionados pelo professor africano durante as explicações sobre o Antigo Testamento feitas por Ambrósio. Com efeito, tal idéia da bondade de todas as coisas acompanharia lado-a-lado, a partir deste momento do relato das Confissões, a certeza bem anterior de que Deus é totalmente bom, não pode fazer nada mau e não pode proceder mal. Cf. *Conf.* VII, V, 7 e como a longa série de interrogações sobre a causa do mal é entrecortada por mais de cinco declarações de que Deus é bom e sobre a bondade de todo o criado cada.

<sup>110</sup> *Conf.* VII, III, 4.



reconhece, tu colocastes o caminho da salvação humana").<sup>111</sup> O racionalismo maniqueu, que nenhum valor conferia ao conhecimento adquirido por fé e pela autoridade, pareceria, ao professor de retórica prestes a abandonar sua profissão, cada vez mais irracional, por desconsiderar, na sua opinião, todo o grande número de argumentos de peso em favor não apenas da utilidade, mas até mesmo da necessidade da fé e do testemunho para se conhecer objetos muito acima da compreensão humana, como várias das verdades religiosas reveladas.

Agora, cheio de certeza quanto aos erros dos seguidores de Mani, "*intendebam, ut cernerem quod audiebam, liberum uoluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus et rectum iudicium tuum ut pateremur, et eam liquidam cernere non ualebam*" ("esforçava-me por compreender o que ouvia: que o livre arbítrio da vontade é a causa de praticarmos o mal e o teu reto juízo a de o sofrermos, mas não conseguia compreender essa causa com clareza")<sup>112</sup>. Mas ouvia de quem tais idéias? Desde quando? Em que circunstâncias? É uma pena que os autores das fontes analisadas pelos historiadores quase nunca pensam na felicidade que um adjunto adverbial, um sujeito expresso ou uma breve palavra a mais poderiam oferecer ao nosso trabalho de pesquisa! Resta-nos, então, formular mais uma hipótese, na linha de algumas das feitas anteriormente neste capítulo: a de que também esse elemento tenha sido recepcionado pelo contato com as idéias de Ambrósio. De fato, a utilização de um verbo no pretérito imperfeito ("*audiebam*" - "eu ouvia") não deve ser considerada gratuita, pois este tempo verbal põe ênfase numa ação real contínua ou repetida, acontecida durante um certo período do passado, e foi escolhido em

---

<sup>111</sup> Idem, VII, VI, 10.

<sup>112</sup> Idem, VII, III, 5.



detrimento do pretérito perfeito (*audiui* - escutei) e do mais-que-perfeito (*audiueram* - eu escutara ou tinha escutado), tempos de denotam mais ações pontuais, únicas<sup>113</sup>. E, com efeito, a escolha, realizada por Agostinho, de utilizar uma palavra que enfatiza continuidade de ação e repetição no passado encaixa-se bem na hipótese de que Ambrósio, com vários dos seus sermões e de algumas conversas, tenha sido uma influência fundamental para que a capacidade de livre escolha da vontade, ou livre arbítrio, emergisse, no pensamento de Agostinho, não só como elemento a ser mais bem considerado na sua busca pela causa do mal, mas também, mais adiante, como a chave para várias das respostas que procurava.

No texto das Confissões citado no início do parágrafo anterior, diferenciam-se dois tipos de mal e suas respectivas causas: aquele que é produzido pelas ações dos homens, frutos do "*liberum uoluntatis arbitrium*" ("livre-arbítrio da vontade"), e aquele que sofremos, resultado do juízo divino, que, para Agostinho, só pode ser "*rectum*" ("reto"), nunca iníquo, pois a justiça de Deus não pode, no pensamento agostiniano, compactuar com a injustiça, muito menos produzi-la. Sobre o querer como algo próprio do agente racional que deseja agir nesta ou naquela direção, "*ibi esse causa peccati mei iam iamque animaduertabam*" ("**observava**, cada vez mais, que aí estava a causa do meu pecado [do pecado produzido por ele]").<sup>114</sup> Mas, então, ele perguntava-se: de onde lhe vinha o querer mal? Não havia sido criado bom por um Deus-bondade? E pior: como, tantas

---

<sup>113</sup> O pretérito perfeito, no latim, também pode ser traduzido pela locução verbal "tenho escutado", quando a ação passada prolonga algum dos seus efeitos no presente. Porém, essa tradução seria uma impossibilidade lógica, neste caso, para o Bispo de Hipona que recordava seu passado, ao escrever as Confissões, e, por isso, não foi aqui listada.

<sup>114</sup> *Conf.* VII, III, 5 - com alteração na parte em negrito.



vezes, agira mal, quando, na verdade, desejara não fazê-lo ou realizar alguma ação boa? "*Quod autem inuitus facerem, pati me potius quam facere uidebam et id non culpam, sed poenam esse iudicabam, qua me non iniuste plecti te iustum cogitans cito fatebar*" ("E aquilo que fazia contra vontade via que era mais padecer do que fazer, e julgava que isso não era culpa, mas castigo, pelo qual, como eu logo confessava, considerando-te justo, era castigado não injustamente").<sup>115</sup> O bispo de Hipona narra que ele estava atormentado, à época, com tantas perguntas de difícil resposta.

Durante todas estas buscas pela origem do mal, Agostinho já tinha uma representação de Deus e das coisas criadas um pouco diferente daquela das "*duae molae*", das "duas massas"<sup>116</sup>. Ele não mais pensava o mal como um princípio distinto de Deus, como que dois reinos separados, com as criaturas espirituais (anjos, alma humana) contidas pela Luz e as materiais, pelas Trevas. Ficara, no pensamento de Agostinho, nestes meses de tantas dúvidas antes de se converter definitivamente, apenas a antiga representação do "Reino da Luz", com a idéia de Deus como espírito, mas ainda um espírito com características "corpóreas" - que se condensa, expande, permeia tudo, ocupa espaços e, portanto, estaria mais presente num lugar maior, e vice-versa -, comparado a um "grande mar", que circundaria e permearia agora não só as coisas espirituais, mas todos os seres que existem, como se fossem uma esponja dentro deste infinito oceano divino. Uma dentre as aflições principais de Agostinho, por esses tempos, estava em não saber onde deveria encaixar o mal nesse esquema, e todo o

---

<sup>115</sup> Id. *ibid.*

<sup>116</sup> De novo, cf. o trecho de *Conf. V, X, 20*, citado na p.28 desta monografia, e o início deste capítulo.



trecho de *Conf. VII, V, 7* é lugar privilegiado para se conhecer as questões que o professor de retórica se levantava para tentar descobrir em que novo "lugar" do universo - no qual não havia mais criaturas ou seres essencialmente maus - ele deveria "localizar" a causa para que o mal existisse.



#### 4. "Intraui et uidi lucem incommutabilem..." ("Entrei e vi uma luz imutável...")

Foi em meio a toda essa série de questionamentos e reflexões de fortíssima e angustiante carga existencial - pois Agostinho ainda se afligia com problemas éticos que não conseguia superar, como a incontinência após a separação meio "forçada" de sua concubina, condição para ficar noivo de uma menina de 10 anos de uma família abastada e importante<sup>117</sup>, bem como há de se considerar que as respostas que obtivesse para essas perguntas sobre o mal ordenariam boa parte das condutas de sua vida posterior, e por isso a sua vontade de logo resolvê-las - que o professor africano, talvez em junho de 386, segundo Brown, entrou em contato com alguns livros de Plotino e de Porfírio, através de um círculo de intelectuais neoplatônicos em Milão, composto de homens que "viam-se como participantes de um renascimento da filosofia".<sup>118</sup> Dirigido por Simpliciano, um sacerdote romano já idoso que teve significativa influencia na trajetória espiritual de Mário Vitorino, tradutor de vários dos *libri platonicorum* (livros dos platônicos) lidos por Agostinho, e até mesmo do próprio Ambrósio, o grupo dedicava-se ao estudo de autores de uma corrente filosófica que, de acordo com Manuel Barbosa da Costa Freitas e José Maria Silva Rosa "...contra a traição dualista e cética dos Acadêmicos a Platão, pretendia restaurar o pensamento platônico supostamente originário, na linha de uma filosofia não-materialista,

---

<sup>117</sup> Cf. *Conf.* VI, XV, 25.

<sup>118</sup> Brown, *op.cit.* p.110.



henótica, soteriológica, religiosa, conversiva, procurando reconduzir tudo à transcendência do Uno”<sup>119</sup>.

Com uma leitura a partir de categorias cristãs, o modo como Plotino organizava o universo, com sua hierarquia de “três ‘existências divinas’: [respectivamente do mais elevado para o menos elevado,] o Uno, a Mente e a Alma”<sup>120</sup> e suas relações com os outros seres, era estudado por aqueles intelectuais com entusiasmo:

*Na grande corrente ou continuum do ser, que Plotino identificava como a estrutura das coisas, o nível mais alto é causa de tudo aquilo que está imediatamente abaixo. Plotino falava da evolução ou desenvolvimento da hierarquia dos seres como ‘emanação’, uma imagem fortemente física. No processo de emanação, havia uma perda gradual, pois cada efeito é ligeiramente inferior a sua causa. Todavia, a imperfeição inerente à sua inferioridade pode ser superada quando ele retorna para a sua causa. E a causa mesma não fica diminuída pela sua eterna doação ao efeito inferior. [...] Por ver o cosmos como uma grande corrente de ser, Plotino pôde declarar que o mal não é mais do que um defeito do ser-bondade, inerente ao mero fato de um nível inferior*<sup>121</sup>.

Viam também Porfírio defender a transcendência de Deus, como Plotino, e a bondade de todas as coisas, até mesmo do corpo, ainda que a alma fosse muitíssimo superior a este:

*Porfírio ensinava que Deus continha todas as coisas, mas não era contido por nada. O Uno está presente em tudo que participa da existência, fluindo da sua fonte em Deus. A bondade precisa ser auto-difusiva. Mas toda pluralidade depende e busca retornar para uma unidade mais elevada e anterior. Na hierarquia do ser, é axiomático que ele é bom, por existir, e que graus de ser são também graus de bondade. Porfírio escreveu que tudo o que possui o ser é bom, na medida em que ele*

---

<sup>119</sup> Citação retirada de Santo Agostinho. **Confissões**. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 2000. P.289, nota 31.

<sup>120</sup> Chadwick, op.cit p.19.

<sup>121</sup> Idem, pp.19-20.



*possui o ser. Mesmo o corpo tem sua própria beleza e unidade*<sup>122</sup>.

Por esta breve exposição de algumas das idéias centrais do pensamento dos dois autores com os quais Agostinho entrou em contato, não é à toa que Chadwick afirma que as "leituras de Plotino e de Porfírio, traduzidas por Vitorino, botaram fogo na mente dele".<sup>123</sup> Neles, Agostinho encontrou não apenas a idéia de que tudo o que existe é bom, idêntica àquela que ele já aceitara há algum tempo, mas também entrou em contato com autores que se colocavam frontalmente contra a explicação maniquêia para o mal, na medida em que negavam a este uma existência como princípio independente. Conforme lição de Brown:

*[...] o universo de Plotino era um todo contínuo e ativo, que não podia admitir clivagens brutais e irrupções violentas. Cada um de seus seres extraía força e sentido de sua dependência desse continuum vivo. Assim, o mal era apenas uma guinada para a separação: sua própria existência presumia a existência de uma ordem que era desdenhada, mas continuava não menos real e provida de sentido. A parte voluntariosa é que era diminuída, ao perder o contato com algo maior e mais vital do que ela mesma*<sup>124</sup>.

Assim, Agostinho leu, nos neoplatônicos, a idéia do mal como corrupção, diminuição do ser, de um ser que é sempre bom em si mesmo. Desde então, Agostinho iria contrapor, à ontologia maniquêia do mal como natureza, existente em si mesmo, parte integrante das substâncias de vários seres, a idéia do mal como não-ser, algo jamais existente em si mesmo, apenas nos seres, sempre bons, que ele corrompe.

---

<sup>122</sup> Idem, p.21.

<sup>123</sup> Idem, pp.16-17.

<sup>124</sup> Brown, op.cit p.118.



Porém, os textos neoplatônicos proporcionaram muitas outras contribuições intelectuais importantes para o desenvolvimento posterior do pensamento agostiniano. Em primeiro lugar, "este encontro com a filosofia neoplatônica teve o efeito de curá-lo de seu ceticismo e de abrir-lhe novos horizontes na filosofia", conforme Fraile.<sup>125</sup> Em segundo lugar, pela sua ênfase na transcendência divina, na ligação da deidade com tudo o que existe, sem se confundir com os seres mutáveis, o neoplatonismo forneceu a Agostinho os elementos para que ele, em definitivo, não mais achasse que sua alma era "parte" do Criador. Agora "esse Deus era completamente transcendental - sua natureza separada tinha de ser aceita. E, ao se dar conta disso, Agostinho teve de admitir que também ele era separado e diferente de Deus"<sup>126</sup>.

Além disso, embora seja bem possível que Agostinho tenha tido contato anterior com algumas das obras de Platão traduzidas para o latim<sup>127</sup> ou, o que também é bastante provável, com comentários destas produzidos por autores latinos, em especial Cícero, e que, portanto, a teoria das idéias platônica não devesse ser-lhe desconhecida, pelo menos em suas linhas gerais, em 386, contudo, as explanações de Plotino e Porfírio sobre este tema devem ter produzido grande impacto em Agostinho.<sup>128</sup> De agora em diante, cada vez mais se enraizaria no pensamento do futuro bispo de Hipona um princípio filosófico que Agostino Trapè bem destaca: a da identidade do ser com o ser imutável, pois "o ser verdadeiro, genuíno e autêntico é somente o ser

---

<sup>125</sup> Fraile, op.cit. p.193.

<sup>126</sup> Brown, op.cit. p.118.

<sup>127</sup> Fraile, op.cit. p.192 destaca a leitura do *Timeu* e do *Fédon* e data essas leituras no período pós-374, ainda na África. Dificilmente Agostinho terá lido mais do que dois trabalhos de Platão além destes.

<sup>128</sup> É assim que entende Brown, op.cit p.113-115, ao fazer a comparação das diferenças entre as idéias estéticas presentes no tratado plotiniano "Sobre a Beleza" e as desenvolvidas por Agostinho nos seus livros, publicados em 380, "sobre o Belo e o Adequado" (*"De pulchro et apto"*).



imutável"<sup>129</sup>. " 'Toda coisa, por excelente que seja, se é mutável, não é verdadeiramente, pois não há ser verdadeiro onde há também não-ser' (In Io. 38,10). O não-ser é a limitação, a composição, a mutabilidade"<sup>130</sup>. No seguinte trecho, o escritor das Confissões recorda a sua impressão, à época, depois das leituras e das experiências místicas de contato com a divindade oferecidas no círculo neoplatônico: *Et inspexi cetera infra te et uidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim uere est, quod incommutabiliter manet* ("E observei as restantes coisas abaixo de ti e vi que nem em absoluto são, nem em absoluto não são: na verdade, são, porque procedem de ti, mas não são, porque não são aquilo que tu és. Porque existe verdadeiramente aquilo que permanece imutavelmente")<sup>131</sup>. Em todo o pensamento agostiniano, a identificação de Deus como o único que realmente é torna-se tão forte, que ele chega a defender "que a palavra *essência* propriamente não convém mais que a Deus"<sup>132</sup> e reserva as palavras *substantia* ("substância") e *natura* ("natureza") para definir as essências dos demais seres e refletir sobre elas.

Há um outro efeito da leitura dos neoplatônicos e da experiência mística de contato efêmero, mas intenso, com Deus, muito valorizado pelo bispo de Hipona, de tal modo que assumiu um grande destaque na narrativa das Confissões: a visão que ele teve de *lucem incommutabilem, non hanc uulgarem et conspicuam omni carni, nec quase ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque*

---

<sup>129</sup> Serm. 7,7, cit. por Agostino Trapé. "Capítulo VI - San Agustín" in: VVAA. **La edad de oro de la patrística occidental**. Madrid: BAC, /s.d./. P.488.

<sup>130</sup> Id. *ibid.*

<sup>131</sup> Conf. VII, XI, 17.

<sup>132</sup> Fraile, *op.cit.* p.211, o qual cita um trecho do *De trin.* VII, V, 10 para confirmar seu posicionamento.



*clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. Non hoc illa erat, sed aliud, aliud ualde ab istis omnibus* ("de uma luz imutável [Deus], não esta vulgar e visível a toda a carne, nem era uma maior como que do mesmo gênero, como se ela brilhasse muito e muito mais claramente e ocupasse tudo com a sua grandeza. Ela não era isto mas outra coisa, outra coisa muito diferente de todas essas")<sup>133</sup>. Assim, ele percebeu o quanto a divindade era diferente e superior a todas aquelas imagens corpóreas que ele costumava fazer sobre ela; descobriu que ela não se expandia, comprimia, permeava ou ocupava espaços, como faria um gás muito tênue, e esse novo modo de conceber a Deus, conforme Gillian Evans, foi uma conquista, obtida a partir de seu contato com os neoplatônicos, muito celebrada por Agostinho,<sup>134</sup> pois, para ele, representou a quebra de uma barreira, de uma limitação mental, que lhe permitiria pensar mais além e em novos termos, mais corretos, na sua visão.

É interessante também como Agostinho escolhe as palavras para se referir às novas idéias sobre o mal que ele formulou a partir deste contato com parte dos pensamentos plotiniano e porfirianos: *et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt, quae corrumpuntur, quae neque si summa bona essent, neque nisi bona essent, corrumpi possent, quia, si summa bona essent, incorruptibilia essent, si autem nulla bona essent, quid in eis corrumperetur* ("E foi-me mostrado que são boas as coisas que se corrompem, as quais não poderiam corromper-se, nem se fossem bens supremos, nem se não fossem bens, porque, se fossem bens supremos, seriam incorruptíveis, mas, se não fossem bens, não haveria o que neles pudesse ser

---

<sup>133</sup> Conf. VII, X, 16.

<sup>134</sup> Cf. Evans, op.cit. p.64.



corrompido" - sublinhados meus)<sup>135</sup>. A escolha de um verbo de caráter quase revelatório (*manifestatum est*) mostra bem o clima religioso que envolvia a especulação filosófica neoplatônica também no círculo milanês. E o conceito de corrupção "que lhe foi manifestado" mostrou-se importante para que Agostinho chegasse a uma nova concepção do que seria o mal. Ele tão somente sobrepôs esse novo conceito às proposições, tidas por ele como certezas já a algum tempo, de que Deus é e só pode ser incorruptível, bem como a da bondade de todas as coisas, duas idéias que também lhe "foram manifestadas" e confirmadas, durante as experiências neoplatônicas, de tal modo que ele as sustentaria com ainda mais força daquele momento em diante<sup>136</sup>. O mal estaria na diminuição do bem daqueles seres que podem ser corrompidos, uma diminuição que não os priva de todo o bem, a ponto da coisa tornar-se má em si mesma, pois, *si omni bono priuabuntur, omnino nulla erunt* ("se forem privadas de todo o bem, não existirão em absoluto")<sup>137</sup>. Agostinho tinha achado finalmente onde deveria "localizar" o mal, numa época em que o seu pensamento já estava livre de esquemas com imagens "espaciais" e corpóreas de Deus e das realidades espirituais. Sua mente via, então, que todas as coisas, consideradas no seu conjunto, eram muito boas e devidamente ordenadas<sup>138</sup>.

---

<sup>135</sup> *Conf.* VII, XII, 18. Parece que todo o restante deste número são não recordações, mas considerações, feitas desde o presente, do bispo sobre o mal.

<sup>136</sup> *Id. ibid*: *itaque uidi et manifestatum est mihi, quia omnia bona tu fecisti et prorsus nulae substantiae sunt, quas tu non fecisti* ("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.).

<sup>137</sup> *Id. ibid*.

<sup>138</sup> Para o tema da ordem nas Confissões, o qual será tão importante no desenvolvimento da obra *De ord.*, analisada no capítulo IV desta monografia, e de como Agostinho relata que já o entendia há pouco menos de dois meses de sua conversão definitiva, cf. *Conf.* VII, XII, 18 ("*Et quoniam non aequalia omnia fecisti, ideo sunt omnia, quia*



Mas ainda fica por se analisar aqui qual seria a causa que Agostinho identificou por fim para que alguns seres venham a se corromper, ou seja, o que ele definiu como a causa para a existência do mal, nestes dias antes de sua conversão. Infelizmente, a única passagem pós-leitura dos neoplatônicos, sobre o assunto, em que o escritor dos *libri Confessionum* utiliza expressões que remetem, inequivocamente, ao relato de uma lembrança de suas opiniões antes de se converter, é o seguinte trecho: *Et quaesiui, quid esset iniquitas, et non inueni substantiam, sed a summa substantia, te Deo, detortae in ínfima uoluntatis peruersitatem proicientis intima sua et tumescentis foras* ("E indaguei [verbo que nos remete a uma recordação de seu passado] o que seria a iniquidade, e não encontrei que fosse uma substância, mas sim a perversidade de uma vontade, que se desvia da suprema substância, de ti, que és Deus, para as coisas ínfimas, e que lança de si o que tem no seu íntimo e entumesce por fora")<sup>139</sup>. Embora curta e quase que solitária - pois nas outras passagens fica difícil discernir se elas são uma vontade de rememorar algo ou um comentário, desde o presente, com uma reflexão que não era feita à época que é relembrada -, esta passagem permite-nos fazer duas importantes observações. Primeiramente, a de que, já antes de sua conversão definitiva e da escolha por abandonar seu trabalho para se

---

*singula bona sunt et simul omnia ualde bona, quoniam fecit Deus noster omnia bona ualde* - "E, porque não fizeste todas as coisas iguais, por isso todas elas são, porque cada uma delas, individualmente, é boa, e todas elas, em conjunto, são muito boas, porque o nosso Deus fez todas as coisas muito boas") e *Conf. VII, XIII, 19* ("*non iam desiderabam meliora, quia omnia cogitabam, et meliora quidem superiora quam inferiora, sed meliora omnia quam sola superiora iudicio saniore pendebam*" - "Eu já não desejava coisas melhores [do que aquelas já criadas por Deus] e, de fato, considerava as coisas superiores como melhores que as inferiores, mas todas elas, em conjunto, melhores que as superiores isoladamente").

<sup>139</sup> *Conf. VII, XVI, 22.*



dedicar tão somente a Deus, o professor de retórica já tinha admitido que o mal não era uma substância, mas uma ausência de ser, uma definição que teria um grande futuro na metafísica e na ética cristãs, em especial no Medievo. Assim, Agostinho passara da posição maniqueísta do mal como um princípio essencialmente mau, que geraria toda a malignidade no cosmos, para o extremo oposto de um mal que não pode existir em si mesmo, mas apenas nas criaturas, todas elas boas. Ademais, no trecho citado no início deste parágrafo, Agostinho parece confirmar aquela idéia que ele "ouvia" anteriormente, a de "que o livre arbítrio da vontade é a causa de praticarmos o mal", e sobre a qual tanto refletira<sup>140</sup>, pois identifica a iniquidade com a perversidade da vontade, ou seja, a vontade que utiliza mal o seu livre arbítrio e escolhe proceder mal, dando origem a ações más.

Nas partes finais do livro VII e em todo o livro VIII, o Agostinho bispo ainda descreveria alguns eventos importantes no processo de sua conversão, como as leituras de São Paulo, feitas após os primeiros contatos com o neoplatonismo, as quais retiraram dele um certo "espírito de soberba" por ter descoberto tantas verdades, nos neoplatônicos, por seu próprio esforço; a conversa que teve com Simpliciano, quando este lhe contou a história da conversão de Mário Vitorino, a qual causou-lhe uma forte impressão e foi geradora de reflexões importantes sobre os rumos de sua própria vida; ou, por fim, a visita de Ponticiano que, ao narrar as histórias de Santo Antão e de dois funcionários imperiais de Trêves, que decidiram tudo deixar para servir a Deus, após lerem a sua biografia, funcionou como o estopim de toda a luta e debate interior tida na casa em que se hospedavam, em Milão, quando

---

<sup>140</sup> Conf. VII, III, 5 e p.41 desta monografia.



Agostinho ouviu uns meninos cantando *tolle, lege!* ("pega, lê!") e leu o decisivo trecho de Rm 13:13-14. Contudo, o relato das leituras das cartas de São Paulo, feito pelas Confissões, não diz nada sobre as influências destas em sua concepção de mal à época. E o livro VIII, que poderia ser resumido, quanto aos eventos ali descritos, na tríade Simpliciano / Vitorino, visita de Ponticiano e conversão nos jardins de sua casa em Milão, embora faça muitos comentários importantes sobre a dinâmica da vontade, sobre problematizações acerca do pecado e como este, pelo hábito, diminui a capacidade de querer livremente, ao formar vínculos que fazem a vontade tender para a um prazer anterior, proibido ou utilizado de maneira não-adequada; todavia, nele o Bispo de Hipona, que relata os eventos derradeiros para a sua conversão definitiva, parece mais preocupado em comentar e analisar a sua experiência de vida à luz da teoria da graça que ia se formando no seu pensamento, enquanto escrevia, e que tomaria lugar cada vez mais central nas suas obras, bem como analisá-la à luz da percepção crescente dos limites que se impunham à vontade na prática do bem, do que se deter nos detalhes da narração das idéias que ele fomentava à época sobre o mal e como ele próprio significava os eventos que o encaminhariam para a sua conversão definitiva<sup>141</sup>. No livro VIII, Agostinho já sabe qual caminho tomar, já reconhece que deve fazer parte da Igreja Católica como batizado, mas a incontinência impõe-se como um obstáculo de difícil solução, e esta parte das Confissões se transforma em um relato de sua luta entre "duas vontades", até a vitória de uma delas, a de ser

---

<sup>141</sup> Para maiores detalhes sobre a temática de como o Agostinho foi construindo, mais ou menos a partir da época em que foi ordenado presbítero (391), "uma nova abordagem do problema do mal" (Brown, op.cit p.182), em muitos pontos diferente da desenvolvida por ele nas obras dos primeiros anos pós-conversão, Cf. Brown, op.cit. pp.181-194, no capítulo intitulado "O futuro perdido".



casto, pela aniquilação da outra, que desejava o pecado, um relato que não dá muito espaço para que possam emergir, em maiores detalhes, suas especulações filosóficas sobre o mal à época.



## CAPÍTULO 4 - EM CASSICIACO

### 1. Finalmente, o desejado *otium*

Passada a forte experiência de sua conversão, Agostinho decidiu, finalmente, seguir o projeto, acalentado já há um bom tempo, de retirar-se da vida pública, deixando para trás sua carreira e suas antigas perspectivas de posições políticas de maior destaque e de um casamento bem arranjado, e começou a se dedicar, com um grupo heterogêneo de parentes e amigos, a um tempo de reflexão pessoal, de estudo e de encontro com Deus. Na propriedade de seu amigo Verecundo - localizada perto de Cassiciaco, lugarejo hoje desconhecido nos arredores de Milão -, ele, sua mãe Mônica, seu filho Adeodato, seu irmão Navígio, seus primos Lastidiano e Rústico, seu amigo Alípio e seus discípulos Licêncio e Trigésio se dedicavam a diversas atividades, com alternância de trabalhos manuais, leituras individuais e coletivas, instantes de reflexão pessoal, de oração e de conversas amistosas entre eles sobre temas vários. Ali, desde meados de setembro de 386 até março de 387, eles passaram momentos agradáveis, e Agostinho, quando bispo, lembrava-se deste tempo com saudades, ainda que problemas de saúde, como a dor do peito sentida um pouco antes de deixar a cátedra de retórica,<sup>142</sup> dores no estômago<sup>143</sup> e uma dor de dente<sup>144</sup> o tenham perturbado durante esta sua estadia no campo.

Dentre os vários diálogos que tiveram lugar entre eles naquela ocasião, três foram preservados para a posteridade,

---

<sup>142</sup> *Conf.* IX, 2.

<sup>143</sup> Cf. p.ex. *De ord.* I, XI, 33.

<sup>144</sup> *Conf.* IX, 4 e *Soliloq.* I, XII, 21.



respectivamente: o "Contra os Acadêmicos" (*Contra Academicos libri III*), do mês de novembro, o qual procura desenvolver os argumentos necessários para que Agostinho pudesse dar respostas, em especial a si mesmo e a seus colegas, contra o ceticismo que negava a possibilidade de se encontrar alguma verdade, quando eles já tinham se decidido a mudar de vida para se dedicar à busca da Verdade;<sup>145</sup> o "Diálogo sobre a Vida Feliz" (*De Beata Vita liber unus*), iniciado no dia 13 de novembro, aniversário natalício de Agostinho, e continuado nos dois dias seguintes, cujo tema principal poderiam ser resumidos pelas perguntas: qual é, de fato, o objeto que concede a felicidade à alma e quais os meios para se tornar apto a obtê-la?; e, finalmente, o "Diálogo Sobre a Ordem" (*De Ordine libri II*), de dezembro de 386, no qual se investiga qual é a natureza da ordem, se tudo o que existe está nela contido e quais seriam as suas relações com Deus, com o bem e com o mal. Além da transcrição destes três grupos de conversações, Agostinho compôs, durante o inverno, os livros dos Solilóquios (*Soliloquiorum libri II*), onde dialoga com a sua razão a respeito da natureza de Deus e da alma humana. Agostinho também escrevia cartas aos amigos que não estavam com eles, das quais se conservaram apenas quatro.<sup>146</sup>

No presente item 4.1 da monografia, ora desenvolvido, mostra-se de todo interessante buscar compreender melhor, antes de se passar à análise da obra *De Ordine*, que significados foram dados por Agostinho a este tempo de retiro em Cassiciaco e contextualizar historicamente com

---

<sup>145</sup> Cf. p.ex. *De ord.* I, IV, 10, onde Deus Pai (ou Cristo?) é chamado *Ipsa ueritas* ("a própria verdade").

<sup>146</sup> Segundo a edição e datação das cartas agostinianas presente em Lope Cilleruelo. **Obras de San Augustin en edición bilíngüe. Tomo VIII**). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.



mais precisão algumas idéias por ele trabalhadas durante a estadia na *villa* de Verecundo, a fim de que se possa ir mais além da classificação "espécie de retiro pré-bastimal" usada na introdução desta monografia.<sup>147</sup> Embora essa expressão possa ter alguma utilidade pedagógica para uma primeira aproximação ao tema, pela analogia que faz com uma experiência presente em nossos dias, deve ser superada por conceitos que diminuam o grau de anacronismo nela contido. Nada melhor, portanto, do que usar uma classificação que o próprio bispo de Hipona utilizou, mais tarde, para descrever este primeiro semestre pós-conversão ao catolicismo de sua vida, e, em seguida, analisá-la.

Brown recorda que, bem no começo do primeiro livro das *Retractationes*, iniciadas em meados de 426, Agostinho ainda se lembrava deste período como um *otium christianae vitae*,<sup>148</sup> ou seja, uma época de ausência de toda ocupação rotineira, mas não apenas para um *dolce far niente*,<sup>149</sup> mas, em especial, para se dedicar a mais nobre atividade do intelecto: a busca da sabedoria e da verdade, as quais Agostinho já havia identificado, há bastante tempo, com o Deus católico, que lhe seria dado conhecer e desfrutar por meio da autoridade advinda da Igreja e pelo labor de sua própria razão buscando entender o que se acredita pela

---

<sup>147</sup> Cf. pp.7-8.

<sup>148</sup> Cf. Brown, op.cit. p.142. De fato, o texto do primeiro livro das retratações começa assim: *Cum ergo reliquissem vel quae adeptus fueram in cupiditatibus huius mundi vel quae adipisci volebam, et me ad christianae vitae otium contulisses, nondum baptizatus Contra Academicos vel De Academicis primum scripsi... - Retract. I, I, 1* ("Portanto, tendo eu deixado, seja aquelas coisas de que fora adepto nos desejos deste mundo, seja aquelas coisas que queria abandonar, e tendo me conduzido para um ócio de vida cristã, ainda não batizado, o "Contra os acadêmicos" ou o "sobre os acadêmicos" escrevi...". O texto latino foi retirado de <<http://www.augustinus.it/latino/ritrattazioni/index2.htm>>. 31/08/05.

<sup>149</sup> Do italiano (literalmente, um "doce fazer nada").



fé.<sup>150</sup> Pessoas ilustres e abastadas da sociedade da época passavam algum tempo de sua vida nessas aventuras pelo saber, como Mânlio Teodoro - o literato platônico a quem dedicara o *De Beata Vita* - que, pouco antes de Agostinho, em 383, retirou-se por três anos para "... escrever livros de filologia e um tratado sobre a métrica clássica".<sup>151</sup> Alguns homens ricos chegavam a conceber e, por vezes, até a pôr em prática, projetos de cidades onde se viveria para a filosofia ou para a religião, como a *uilla* romana denominada "Vivenda dos Filósofos" ou a "Teópolis" construída por um certo Dárdano na sua propriedade nos baixos Alpes.<sup>152</sup> "Aliás, alguns dos primeiros mosteiros do Ocidente foram esses 'mosteiros leigos' de pagãos e cristãos sensíveis".<sup>153</sup> Desse modo, ao encaminhar-se para a propriedade emprestada por Verecundo, em 386, Agostinho realizava um desejo pessoal acalentado nos meses anteriores à sua conversão, um desejo que pode muito bem ser localizado num horizonte histórico mais amplo, no qual o *quaerere otium* (o buscar o ócio) era uma possibilidade bastante valorizada por um certo grupo da classe letrada e rica de sua época, que concedia um grau de consideração social muito significativo para quem a ela se dedicava.

---

<sup>150</sup> Sobre Deus como a verdade buscada pelos "sábios", cf. *De ord.* I, IV, 10, p.ex.; sobre a relações entre a autoridade e a razão, o diálogo *De ordine* é rico em pensamentos, especialmente em II, V, 16 e 17 e a partir de II, IX, 26 até quase o final da obra.

<sup>151</sup> Brown, op.cit. p.109.

<sup>152</sup> Idem, p.142. É significativo do clima cultural da classe letrada daquela época, que Agostinho e seus companheiros, nos primeiros tempos de sua chegada a Milão, também tenham não somente pensado na possibilidade de fundar uma "comunidade de *otium* filosófico", mas tenham discutido até mesmo pormenores de como se concretizaria tal projeto - a exemplo dos dois magistrados, eleitos anualmente, que deveriam cuidar, naquele período, dos negócios mais concretos da comunidade de cerca de dez membros -, antes que as mulheres de alguns dos "futuros filósofos" se opusessem a tal empreitada. Cf. *Conf.* VI, XIV, 24.

<sup>153</sup> Brown, op.cit. p.142.



Como catecúmeno há pouco definitivamente convertido, Agostinho aproveitou esse tempo de *otium* para se aprofundar no conhecimento da nova religião da qual, em poucos meses, se tornaria membro por meio do batismo, um ritual que era visto pela maioria das assembleias cristãs e por vários teólogos, à época, como o marco de uma radical ruptura com sua vida pregressa.<sup>154</sup> A leitura e meditação de alguns livros da Bíblia, em especial dos Salmos, era atividade de rotina para o futuro bispo de Hipona,<sup>155</sup> e versículos do Saltério não deixam de aparecer nos lábios de outros habitantes da propriedade de Verecundo, como Licêncio, por exemplo, o filho do principal benfeitor financeiro de Agostinho, Romaniano.<sup>156</sup> Contudo, pela leitura dos diálogos, observa-se que o modo como o ex-professor de retórica e seus colegas compreendiam a religião católica naquele período mostrava-se ainda o de iniciantes no conhecimento da fé recém-abraçada, os quais dominavam, então, muito pouco das categorias de classificação do mundo utilizadas por ela, com o caso à parte, talvez, de Mônica, que, embora sem muita instrução formal, era na casa "como um oráculo da devoção católica primitiva",<sup>157</sup> sempre pronta a relembrar-lhes a ortodoxia cristã, quando o raciocínio filosófico parecia querer distanciar-se desta.<sup>158</sup> Assim, a fé cristã é pensada e analisada a partir das categorias de que eles então dispõem: aquelas de homens do baixo Império Romano, que muito devem não só a uma formação nas letras pagãs e nos filósofos gregos (ou melhor, nas poucas traduções para

---

<sup>154</sup> Idem, p.128, onde se lê, dentre outras informações: "O rompimento heróico com o mundo era tudo o que esses entusiastas [Agostinho e seu grupo] conseguiam imaginar para si ao se batizarem. Não é de admirar, portanto, que a maioria dos cristãos do baixo Império Romano lutasse por escapar do batismo".

<sup>155</sup> *Conf.* IX, IV.

<sup>156</sup> *De ord.* I, VIII, 22.

<sup>157</sup> Brown, op.cit. p.144, citando *De beata uita* II, 10.

<sup>158</sup> Como no caso da eternidade do mal (*De ord.* II, VII, 21-23), que será analisado infra.



o latim e nos muitos comentários destes últimos de que o ocidente latino, cada vez menos conhecedor do grego, servia-se), mas também ao horizonte mental próprio da época por eles vivida. Com o passar do tempo, termos, idéias e posturas que aparecem nos diálogos de Cassiciaco e em outros trabalhos dos primeiros tempos de convertido de Agostinho serão substituídos, reformulados, matizados ou até abandonados, na medida em que ele se aprofundar no conhecimento das Escrituras e adquirir maior vivência dentro da comunidade cristã.

Depois de fazer essa análise mais geral sobre o período vivido em Cassiciaco por Agostinho e seus amigos, bem como de certas características do seu pensamento naquela ocasião, resta tratar, no seguinte tópico, do modo como o mal foi problematizado no seu diálogo dessa época que mais trata sobre esse assunto: o *De Ordine*. Julga-se que as reflexões acima realizadas serão de alguma ajuda para que fique mais bem contextualizada a discussão dos temas a serem abordados em seguida.



**2. "...*praeter ordinem nihil mihi fieri uidetur*"  
("...parece-me que nada acontece fora da ordem").  
Inclusive o mal**

Do barulho da água que corria nos banhos, ora mais abafado, ora mais nítido, Agostinho tirou motivo para ficar um tanto intrigado e descobrir o porquê desta desproporção e inconstância.<sup>159</sup> Ao relatar seu questionamento ao jovem filho do seu benfeitor Romaniano, Licêncio, este reduziu sua resposta à enunciação de uma causalidade de tipo material, com as folhas caindo sobre parte do canal, o que tornava o fluxo da água mais rápido ou mais devagar, conforme o caso.<sup>160</sup> Não tardou muito para que Licêncio lançasse a frase que entusiasmou Agostinho, pois proporcionaria, se melhor aprofundada, a discussão de um tema de uma amplitude muito maior: "...*praeter ordinem nihil mihi fieri uidetur*" ("...não me parece que nada se faça fora da ordem")<sup>161</sup>.

Eles e Trigésio iniciaram, naquela mesma noite, as discussões sobre a natureza da ordem, a partir dessa opinião de Licêncio. Para a intenção do presente trabalho, não cabe a análise detalhada de cada um dos argumentos lançados pelos dialogantes acerca da *rerum ordo*, ou das diversas definições e problemáticas propostas a respeito deste assunto, mas se deve buscar, sim, as passagens em que o tema do mal surge nas discussões, para se poder definir, a partir deles, tanto as suas opiniões explícitas quanto aqueles posicionamentos que, devido a não aparecerem de maneira expressa, desenvolvida, desempenham papel com uma importância proporcional à medida que se mostram argumentos

---

<sup>159</sup> *De ord.* I, III, 6.

<sup>160</sup> *Idem*, I, III, 7.

<sup>161</sup> *Idem*, I, III, 8.



dados como quase óbvios ou indiscutíveis pelos participantes. Com efeito, a análise destes aspectos do discurso dos dialogantes nos possibilitará delimitar as hipóteses que se encontram fora do horizonte mental de Agostinho e / ou seu grupo, ou seja, aquelas possibilidades argumentativas que eles têm como absurdas, impossíveis ou fora de qualquer questionamento, e analisar em que medida várias delas também são continuidades quanto a crenças e idéias do Agostinho pré-conversão, estudadas nas partes anteriores desta monografia.

O tema do mal aparece no diálogo, pela primeira vez, quase na metade do primeiro livro, quando Agostinho, cansado das evasivas de Licêncio e das tentativas deste de inverter o ônus da prova sobre a proposição, por este lançada, de que nada se faz sem uma causa, pergunta-lhe se a ordem a qual ele defende existir parece-lhe ser um bem ou um mal.<sup>162</sup> Ao receber as respostas de que a ordem parecia ser "...*quandam medietatem*" ("um certo meio-termo") e de que "...*ordo mihi nec bonum nec malum videtur*" ("a ordem não me parece ser nem um bem nem um mal"), Agostinho procura saber o que seria contrário a ela, pergunta que Licêncio considera imprecisa, uma vez que ele defende que tudo está contido na ordem. Nem sequer o erro estaria fora dela, pois, para ele, "...*neminem video errare sine causa*" ("não vejo ninguém errar sem uma causa"), opinião que, no limite, poderia levar a concluir a favor da necessidade de tudo o que acontece, inclusive as ações humanas, o que poderia deixar poucos espaços para uma idéia de livre-arbítrio. Porém, esta problemática da liberdade não se apresenta, de maneira explícita, na pauta argumentativa do presente diálogo.

---

<sup>162</sup> Idem, I, VI, 15 (do mesmo trecho são tiradas todas as outras informações do presente parágrafo).



Ao colocar o erro dentro da ordem, como parte integrante desta, Licêncio abriu as portas para que os dialogantes pudessem pensar acerca da origem do mal e de suas relações com Deus. Assim, logo em seguida, Trigésio lança com veemência uma acusação de impiedade a Licêncio, na medida em que o seu raciocínio permite afirmar que Deus ama os males, já que o Criador de todas as coisas ama a ordem, a qual procede dele, e, desse modo, deve amar tudo o que ela contém, inclusive os erros, que são males.<sup>163</sup> Essa conclusão é uma daquelas hipóteses argumentativas rejeitadas de antemão pelos hóspedes de Verecundo, das quais se tratou alguns parágrafos acima,<sup>164</sup> pois, para eles, pensar Deus, suprema bondade, como fonte de algo maléfico seria propor um pensamento bastante ímpio.<sup>165</sup> Com isso, o filho de Romaniano se vê na necessidade de afirmar que "... *ordinis non est, ut Deus mala diligat;...*" ("... não é da ordem que Deus ame os males..."),<sup>166</sup> embora estes sejam necessários na sua concepção de ordem, porquanto ela só aparece na congruência de um conjunto em que exista uma

---

<sup>163</sup> *De ord.* I, VII, 17.

<sup>164</sup> Cf. *supra*, p.56.

<sup>165</sup> Como afirma Trigésio aqui e Agostinho em outras passagens, a exemplo de um trecho da dedicatória do diálogo a Zenóbio (cf. *De ord.*, I, I, 1).

<sup>166</sup> *De ord.* I, VII, 18. Aqui, gostaria de levantar uma questão paralela e abrir um pequeno parêntese: Será que a utilização por Licêncio de uma oração desenvolvida (conjunção + verbo conjugado - *ut Deus mala diligat*), ao invés da oração infinitiva mais elegante e culta *Deum mala diligere*, bem como a repetição de algumas palavras ou o uso de palavras com o mesmo radical (breve momento de pobreza vocabular do filho de Romaniano) não seriam indícios lingüísticos do desconcerto a que a resposta de Trigésio o conduziu, sentimento do qual Agostinho nos dá notícia com as palavras: *at ille [Licentius] ingemescens difficultate uerborum nec omnido quaerens quid responderet, sed quemadmodum quod respondendum erat promeret* ("E ele [Licêncio], gemendo pela dificuldade das palavras, e sem procurar de todo o que respondesse, mas o modo como exprimiria aquilo que havia de responder"?) Fica aqui lançada a hipótese que, se fosse confirmada ou pelo menos aceita como muito provável por outros estudos, poderia lançar um pequeno elemento a mais em favor da tendência à fidelidade na transcrição das anotações estenográficas que eram feitas nesse tipo de debate do grupo de Agostinho.



certa distinção entre as suas partes componentes. E continua Licêncio: "*Ita quasi ex antithetis quodam modo, quod nobis etiam in oratione iucundum est, ex contrariis omnium simul rerum pulchritudo figuratur*" ("Assim, é como se fosse de algum modo a partir de antíteses, que nos agradam até no discurso, a partir dos contrários que se configura, a um tempo, a beleza de todas as coisas [sublinhado nosso]).<sup>167</sup> Ou, em outros termos, como ele diria mais adiante: "*Ubi omnia bona sunt, inquit, ordo non est. Est enim summa aequalitas, quae ordinem nihil desiderat*" ("Onde tudo é bom - disse ele - não há ordem. Há, na verdade, uma suma igualdade, que não precisa de nenhuma ordem").<sup>168</sup> Assim, a definição lançada pelo jovem depende de que não existam apenas bens, mas bens e males, que requeiram a organização de uma ordem.

O questionamento a respeito das relações entre a ordem, regida por Deus, e a existência do mal - que Licêncio não aceitava colocar *praeter ordinem*, pois contrariaria a sua intuição inicial - reaparece mais adiante no diálogo, quando Agostinho deseja lançar novas luzes sobre uma definição posterior de Licêncio, que não se opõe a que ele formulou no início: "*Ordo est, inquit, per quem aguntur omnia, quae Deus constituit*" (A ordem é - disse ele - aquilo pelo qual são conduzidas todas as coisas que Deus estabeleceu).<sup>169</sup> Encontramo-nos aqui no último dia do diálogo, em que ocorreram as discussões registradas no segundo livro da obra, e da qual participam também Alípio e Mônica, além dos três já citados.

Para Agostinho, a partir desta definição, coloca-se a pergunta: aquilo que faz o estulto, entendido como pessoa

---

<sup>167</sup> *De ord.* I, VII, 18.

<sup>168</sup> *Idem*, II, 1, 2.

<sup>169</sup> *Idem*, I, X, 28.



dominada pelos sentidos e pelos prazeres do mundo, o não-sábio, é feito pela ordem? Se sim, Deus conduziria também estes atos que se têm como mal-conduzidos? E, se não, se Deus não os conduz, então haveria algo fora da ordem? Todavia, esta última possibilidade também não é aceita pelos dialogantes até o presente momento.<sup>170</sup> Sobre tal assunto, Trigésio lançou a seguinte opinião: "*Namque omnis uita stultorum quamuis per eos ipsos minime constans minimeque ordinata sit, per diuinam tamen prouidentiam necessario rerum ordine includitur et quasi quibusquam locis illa ineffabili et sempiterna lege dispositis nullo modo esse sinitur, ubi esse non debet*" ("Na verdade, toda a vida dos estultos, embora seja por eles próprios minimamente estável e ordenada, é, contudo, incluída pela providência divina na ordem necessária das coisas, como se houvesse lugares dispostos por aquela lei inefável e eterna, pelos quais de nenhum modo lhe é permitido estar onde não deve").<sup>171</sup> Mais uma vez, encontra-se diante de uma linha de raciocínio que não aceita que a menor mancha de imperfeição e, pior, de maldade, tenha como origem a Deus, entendido por eles como provedor de todos os bens e o Bem por excelência.

Agostinho elogiou, em seguida, a resposta de Trigésio, bem como ajuntou alguns exemplos a esta concepção de ordem onde todas as coisas que existem, por mais horríveis e ignóbeis que possam nos parecer quando consideradas isoladamente, formam um todo harmonioso e belo, a exemplo de um mosaico, que é composto de pequenas pedras, as quais não devem ter sua beleza analisada por si mesmas, na harmonia ou desarmonia de suas proporções, mas sim pela sua

---

<sup>170</sup> Idem, II, IV, 11.

<sup>171</sup> Idem, II, IV, 11.



adequada inclusão dentro do conjunto.<sup>172</sup> Mas localizar o mal nesta ordem maior e afirmar que ele não é a negação desta, mas uma de suas partes integrantes, fornece uma explicação para o fato de serem tão díspares as opiniões dos homens sobre um mesmo assunto<sup>173</sup> e para vários deles acharem que não há uma ordem a reger todas as coisas, mas não resolve a questão da origem das ações morais más e de se o mal sempre existiu ou não. Não tardaria para que ela viesse à tona de novo, expressa de um modo bem mais claro do que tinha sido trabalhada até agora.

Com efeito, Licêncio apenas tinha tido tempo para tratar brevemente, na primeira noite do diálogo, da questão da justiça de Deus, virtude que definira dentro do horizonte clássico de *suum cuique tribuere* (dar a cada um o que é seu). Ele havia tocado nesse assunto para defender sua postura de que a distinção era um elemento necessário para que houvesse ordem,<sup>174</sup> e afirmara: "...*iustus est Deus, sua cuique distribuendo utique iustus est. Quae autem distributio dici potest, ubi distinctio nulla est? Aut quae distinctio, si bona sunt omnia?*" ("...Deus é justo, então é distribuindo a cada um aquilo que lhe é próprio que ele é justo. Ora, de que distribuição se pode falar onde não existe nenhuma distinção? Ou de que distinção, se todas as coisas são boas?")<sup>175</sup>.

Agostinho retomou esta temática durante as discussões do último dia, para retirar dela uma conclusão não-desenvolvida e rejeitar, de uma vez por todas, a primeira definição de ordem feita por Licêncio, a de que nada existiria fora da ordem. "*Si ergo semper, inquam, Deus*

---

<sup>172</sup> Metáfora esta dada por ele na dedicatória a Zenóbio. Cf. *De ord.* I, I, 2.

<sup>173</sup> *De ord.* II, V, 14.

<sup>174</sup> Cf. pp.57-58.

<sup>175</sup> *De ord.* I, VII, 19.



*iustus, semper bonum et malum fuerunt* ("Portanto - disse eu [Agostinho] -, se Deus sempre foi justo, sempre existiram o bem e o mal").<sup>176</sup> Porém, Mônica rejeitou essa opinião e intuiu que "...*non enim iudicium Dei fuit ullum, quando malum non fuit, nec, si aliquando bonis et malis sua cuique non tribuit, potest uideri iustus fuisse*" ("Na verdade, não havia nenhum juízo de Deus quando o mal não existia, nem se pode ver como ele seria justo, se alguma vez não deu a bons e maus o que é próprio a cada um").<sup>177</sup> Começou-se a refletir, então, sobre a possibilidade de que o mal tenha começado a existir a partir de algum momento, e os dialogantes buscaram explorar melhor esta hipótese.

Agostinho se adiantou a todos ao perguntar: "*Quid ergo dicemus?, inquam: si Deus ideo iustus est, quia iudicat inter bonos et malos, quando non erat malum, non erat iustus?*" ("Então, o que diremos? - pergunto eu. - Se é por isso que Deus é justo, porque julga entre os bons e os maus, quando o mal não existia não era justo?").<sup>178</sup> Ou seja, na hipótese de que se pense que o mal não existiu desde sempre, ter-se-ia que reconhecer não ser Deus justo naquele momento, posto que não utilizava a sua justiça para punir os pecadores? Com certeza, os cinco não estavam dispostos a aceitar esta última hipótese argumentativa. Trigésio, então, tomou a palavra e desenvolveu a luz lançada por Mônica com o interessante exemplo das virtudes de Cícero: de fato, o famoso orador não começou a ser temperante, prudente e justo a partir do momento em que puniu a conjuração de Catilina, enquanto era cônsul, mas tão somente exerceu, naquela ocasião, as virtudes que já antes

---

<sup>176</sup> Idem, II, VII, 22.

<sup>177</sup> Id. *ibid.* Repare-se, também, a variação no termo *iustus* da oração infinitiva *potest uideri iustus fuisse*, falada por Mônica, uma mulher sem grande instrução formal. Seria mais um indício para a hipótese levantada na nota 166?

<sup>178</sup> Id. *ibid.*



possuía. Da mesma forma, Deus, quando o mal começou a existir, "... *Non enim tunc ei erat discenda iustitia, sed tunc ea utendum, quam semper habuit*" ("... não haveria de aprender o que era a justiça, mas haveria de se servir, então, daquela que sempre teve")<sup>179</sup>.

Licêncio e Mônica aprovaram tal opinião, o que permitiu a Agostinho mostrar àquele que sua idéia inicial de nada existir fora da ordem se encontrava perdida. Como o jovem insistia e, de modo orgulhoso, lançava objeções para não ter que se dar por vencido, seu mestre dirigiu-se duramente a ele:

*Illud enim, quod minime uis, inconcussum manet. Nam siue apud Deum fuit ordo siue ex illo tempore esse coepit, ex quo etiam malum, tamen malum illud praeter ordinem natum est. Quod si concedis, fateris aliquid praeter ordinem posse fieri, quod causam tuam debilitat ac detruncat; si autem non concedis, incipit Dei ordine natum malum uideri et malorum auctorem Deum fateberis, quo sacrilegio mihi detestabilius nihil occurrit. (... Aquilo que tu menos queres permanece inabalável. Na verdade, quer a ordem estivesse junto de Deus, quer tenha começado a existir a partir desse momento, no qual também começou o mal, contudo esse mal nasceu fora da ordem. Se admites isso, confessas que alguma coisa pode ser feita fora da ordem, o que debilita e corta pela raiz a tua causa. Se, porém, não o admites, começa a ver-se [talvez uma tradução melhor para *incipit uideri*, nesse caso, fosse começa a parecer] que o mal nasceu pela ordem de Deus e confessarás que Deus é o autor dos males. Ora, nada me ocorre de mais detestável do que este sacrilégio)<sup>180</sup>.  
[sublinhado meu]*

Ficando o jovem em silêncio, Mônica fez outra intervenção intuitiva, similar à última por ela realizada, ao afirmar que, se de modo algum o mal pode nascer por meio da ordem divina, uma vez nascido, ele não permanece no

---

<sup>179</sup> Id. *ibid.*

<sup>180</sup> *De ord. II, VII, 23.*



mundo de modo caótico, mas foi reconduzido à ordem que deve reger todas as coisas.<sup>181</sup> Assim, o mal surge fora da ordem e contrário a esta, mas não ficaria insubmisso a ela eternamente.

Parecia que, finalmente, os dialogantes, definida a não-eternidade do mal e sustentado até a exaustão que ele não poderia ter a Deus como origem, passariam a considerar sobre o que é isto que pode contrariar a ordem desejada pelo Criador, mas não de modo absoluto, pois Este sempre cuida para que o mal não esteja por muito tempo desordenado. Em suma, qual é sua natureza? Por outro lado, se ele não vem da ordem desejada por Deus e não é elemento necessário para que ela possa existir, de onde se origina? Contudo, Agostinho observou o desconcerto dos seus amigos e que "...*ipsum, de quo agebamus, ordinem non tenere...*" ("...não observavam a própria ordem, da qual tratávamos..."),<sup>182</sup> durante as investigações filosóficas, e interrompeu por aqui as discussões. Ele iniciou, então, uma grande aula sobre os dois tipos de ordem as quais se deveria observar para se obter, enfim, a contemplação da suprema Ordem que governa todo o universo: a ordem em nível moral, com uma vida reta e livre da submissão aos sentidos, condição ética para se poder entrar em contato com as realidades inteligíveis; e a ordem das disciplinas, a escada de sete degraus que, passo a passo, deveria ser galgada pelo homem que busca conhecer racionalmente tais assuntos<sup>183</sup>.

---

<sup>181</sup> Id. *ibid.*

<sup>182</sup> *De ord.* II, VII, 24.

<sup>183</sup> *Idem*, II, VIII, 25: *Haec igitur disciplina [id est, "ipsa Dei lex"] eis, qui illam nosse desiderant, simul geminum ordinem sequi iubet, cuius una pars uitae, altera eruditionis est* ("por isso, esta disciplina [refere-se, aqui, à "ipsa Dei lex", à "própria lei de Deus", citada no mesmo trecho, um pouco acima] manda àqueles que a desejam conhecer que se siga ao mesmo tempo uma dupla ordem: por uma parte, a da vida, e por outra, a da erudição").



Dessa forma, o diálogo termina com "...uma defesa do estudo das artes liberais como uma preparação da mente para verdades mais elevadas, e sugere que elas deveriam ser organizadas em uma escada ascendente, com a geometria e a música, particularmente, desvendando a ordem matemática subjacente ao cosmo".<sup>184</sup> Ao ler esta parte final do *De Ordine*, entende-se porque Brown o definiu como "... um ensaio pitagórico sobre a *Ordem* das artes liberais, como trampolim para uma contemplação da ordem do universo" [itálico no original].<sup>185</sup> Afinal, nele Deus é entendido como a suprema unidade imutável a partir da qual se origina todo o ser mutável e por meio do qual se compreende toda a multiplicidade existente nas criaturas, e a ênfase na "...*numerorum uim atque potentiam...*" (na "força e potência dos números"<sup>186</sup>) é tão intensa, nesta parte da obra, que até os vícios morais são comparados com "sons dissonantes e disformes"<sup>187</sup> na vida da pessoa, ou seja, são similares àqueles sons que não respeitam as devidas proporções da disciplina da música, a qual rege-se pela matemática.

Seria interessante agora, na parte final do presente capítulo, retomar alguns temas, bem como examinar aspectos ainda não trabalhados, mas de importância fundamental para o desenvolvimento do nosso objetivo, que é análise do modo como Agostinho entende o mal e suas relações com Deus nesta obra. Em primeiro lugar, foi visto que duas questões importantes sobre o mal não foram respondidas durante as discussões no *De Ordine*: de onde se origina o mal e como se poderia defini-lo. Com efeito, enquanto se chegou bem próximo de se tratar daquela - na medida em que o debate sobre como o mal consegue surgir fora da ordem e a pergunta

---

<sup>184</sup> Chadwick, op.cit. p.33.

<sup>185</sup> Brown, op.cit. p.132.

<sup>186</sup> *De ord.* II, XIX, 50.

<sup>187</sup> Id.ibid.



sobre por que Deus permite que ele apareça e subsista (impotência? indiferença? decisão?) talvez fossem possíveis passos seguintes à última intervenção de Mônica -, a questão da natureza do mal nem sequer esteve perto de figurar entre os assuntos tratados pelos dialogantes antes que as discussões fossem interrompidas pela longa exposição do futuro bispo de Hipona sobre as duas ordens.

Contudo, apesar de não terem sido debatidas no diálogo, de nenhum modo essas duas temáticas estavam ausentes do pensamento de Agostinho, seja no período de Cassiciaco, seja em momentos antes da conversão. Já foi visto, nos capítulos anteriores da presente monografia, a importância que a questão do mal ocupou em vários momentos da sua vida, em especial nos meses antes de sua conversão definitiva, e viu-se também a profundidade dos questionamentos que eram fomentados por ele nesse momento (ainda que não se saiba, com certeza, até que ponto o bispo de Hipona projetou no seu passado, consciente ou inconscientemente, elementos e reflexões do presente por ele vivido enquanto escrevia as suas Confissões, entre 397 e 401).<sup>188</sup> Tratou-se também ali da importância do maniqueísmo para a visão de mal como não-ser, que ele abraçou desde Milão, na medida em que esta foi, em grande parte, construída em oposição à postura maniquéia, cujos erros agora ele se considerava pronto para apontar. Portanto, não é à toa que se encontra, durante o discurso final de Agostinho no *De Ordine*, a presença tanto de questionamentos profundos sobre temáticas relacionadas ao problema do mal,<sup>189</sup> muitos dos quais similares aos que

---

<sup>188</sup> Cf. para esta última observação, as reflexões presentes no capítulo 1 desta monografia.

<sup>189</sup> *De ord.* II, XVII, 46, onde se lê: *De rebus autem obscurissimis et tamen diuinis, quomodo Deus et nihil mali faciat et sit omnipotens et tanta mala fiant et cui bono mundum fecerit, qui non erat indignus, et utrum semper fuerit malum an tempore coeperit et, si semper fuit, utrum sub condicione Dei fuerit et, si fuit, utrum etiam iste mundus*



ele fomentava durante os meses pré-conversão, segundo as Confissões, quanto da rejeição à ontologia maniquéia do mal como substância.<sup>190</sup> Tais temáticas tinham grande presença e

---

*semper fuerit, in quo illud malum diuino ordine domaretur; si autem hic mundus aliquando esse coepit, quomodo, antequam esset, potestate Dei malum tenebatur et quid opus erat mundum fabricari, quo malum, quod iam Dei potestas frenabat, ad poenas animarum includeretur? Si autem fuit tempus, quo sub Dei domínio malum non erat, quid subito accidit, quod per aeterna retro tempora non acciderat? ("Ora, acerca daquelas coisas muitíssimo obscuras e todavia divinas - de que modo Deus não faça nada de mal e seja onipotente, e aconteçam tantos males; para que bem tenha feito o mundo, aquele a quem nada faltava, e se o mal existiu sempre ou começou a existir no tempo e, se sempre existiu, se tenha sido sob alguma cláusula de Deus; e se existiu, se também terá existido sempre este mundo, no qual aquele mal seria subjugado pela ordem divina -; ora, se este mundo começou alguma vez a ser, de que modo é que, antes que existisse, o mal era governado pelo poder de Deus e que necessidade havia de se fabricar o mundo, no qual o mal, que o poder de Deus já dominava, seria incluído para castigo das almas? Porém, se houve um tempo em que o mal não estava sob o domínio de Deus, que aconteceu de repente, que não tinha acontecido antes, na sucessão dos tempos?"). Cabe recordar que a enunciação destas perguntas não significa que Agostinho já não tivesse resposta fechada para, talvez, todas elas na ocasião do diálogo (como se poderá constatar, em grande medida, pelos posicionamentos contidos no trecho do diálogo que segue imediatamente a este, citado na nota de rodapé seguinte). Ao formular estes questionamentos, ele não busca mostrar as dúvidas que o afligem, mas sim, como deixa claro o texto, definir os principais termos em que a questão da ordem e outras de profunda relevância, com ela relacionadas, devem ser estudadas racionalmente por meio das disciplinas liberais. Compare-se também este trecho do *De ord.* com a longa lista de indagações sobre o mal e sua origem, presentes em *Conf.* VII, V, 7, e observe-se a identidade e semelhança de muitas delas nos dois trechos - o que denota uma recordação, no tocante a este aspecto do seu pensamento, com um grande nível de fidelidade, feita pelo bispo de Hipona ao escrever às Confissões -, índices de um alto grau de continuidade no tocante à maior parte das suas idéias sobre as características de Deus e sobre o mal, durante o segundo semestre de 386.*

<sup>190</sup> *Id. ibid*, rejeição esta que se faz aqui por meio de argumentações do tipo *reductio ad absurdum* (redução ao absurdo) - em linhas gerais a mesma argumentação utilizada por Nebrídio, contra o maniqueísmo, em Cartago, como se relata em *Conf.* VII, II, 3 e na p.40 desta monografia - que, na verdade, mostra-se mais um momento no qual se reafirma algumas das qualidades, para ele, necessárias de Deus, como a bondade, a onipotência, a justiça e a imutabilidade. Eis o trecho, que segue imediatamente a passagem citada na nota de rodapé anterior: *in Deo enim nouum extitisse consilium, ne dicam impium, ineptissimum est dicere. Si autem importunum fuisse et quasi improbum malum Deo dicimus, quo nonnulli existimant, iam nemo doctus risum tenebit, nemo non suscensebit indoctus. Quid enim potuit Deo nocere mali nescio qua illa natura? Si enim dicunt non potuisse, fabricandi mundi causa non erit; si potuisse dicunt inexpiabile nefas est Deum uiolabilem credere, nec ita saltem, ut uel uirtute prouiderit, ne sua substantia uiolaretur; namque animam poenas hic pendere fatentur, cum inter eius*



importância também para o Agostinho de Cassiciaco - como nos dão notícia alguns textos deste período -, de tal modo que sua emergência se dava não só nas discussões em grupo, mas também nas suas reflexões pessoais, tanto de um modo um pouco mais aprofundado, como no *De Ordine*, quanto em rápidas frases, feitas como que proclamações de fé, como no seguinte trecho dos *Solilóquios*: "...*Deus qui paucis ad id quod vere est refugientibus, ostendis malum nihil esse...*" ("...Deus, tu que mostras, aos poucos que se refugiam junto aquilo que é verdadeiramente, que o mal é nada..."),<sup>191</sup> ou bem em um trecho do Diálogo sobre a Vida Feliz, em que Agostinho afirmava que a *nequitia* (maliginação?),<sup>192</sup> entendida pelos antigos como "...*matrem omnium vitiorum...*" ("mãe de todos os vícios"), "...*ex eo quod nequidquam sit, id est ex eo quod nihil sit...*" ("... [procede] daquilo que não é algo, isto é, daquilo que é nada...")<sup>193</sup> e é contraposta à abundância de frutos, à abundância de ser,

---

*et Dei substantiam nihil uelint omnino distare. Si autem istum mundum non factum dicamus, impium est atque ingratum credere, ne illud sequatur, quod Deus eum non fabricarit. Ergo de hist atque huius modo rebus aut ordine illo eruditionis aut nullo modo quicquam requirendum est* ("na verdade, que em Deus tenha existido uma nova decisão não só direi que é ímpio mas que é absolutamente disparatado dizer tal coisa. Porém, se dizemos que o mal foi cruel e como que ímprobo para Deus, como alguns julgam, nenhum sábio poderá conter o riso, nenhum ignorante deixará de nos censurar. Com efeito, que mal podia ter feito a Deus essa não sei que natureza? [sublinhado meu] Se dizem que não pode, não haverá causa para a fabricação do mundo. Se dizem que pode, proíbe-se por inexpiável acreditar que Deus pode ser lesado e que nem ao menos tenha podido providenciar pelo seu poder para que a sua substância não fosse violada. E na verdade confessam que as almas pagam penas aqui, uma vez que entre a substância delas e a de Deus não querem que diste absolutamente nada. Porém, se dizemos que este mundo não foi feito, é ímpio e ingrato acreditar nisso, não fosse deduzir-se daí que Deus não o tenha fabricado: portanto, acerca destas coisas e das que são deste gênero ou se deverá investigar segundo aquela ordem da erudição ou não se há-de investigar coisa alguma de nenhum modo").

<sup>191</sup> *Solil.* I, I, 2 in: <http://www.augustinus.it/latino/soliloqui/index2.htm>. 27/09/05; tradução livre com correções feitas a partir de Santo Agostinho. **Solilóquios e a vida feliz**. São Paulo: Paulus, 1998.

<sup>192</sup> Tradução ao termo dada por Nair de Assis Oliveira na edição supracitada dos **Solilóquios e a vida feliz**, op.cit. p.126.

<sup>193</sup> Tradução livre.



produzida pela virtude da *frugalitas* ("moderação").<sup>194</sup> Assim, pela análise das obras de Cassiciaco estudadas,<sup>195</sup> observa-se, dentre outros aspectos, uma tendência para a continuidade em afirmar a bondade de Deus, contra todo argumento que possa, ainda de leve, vir a maculá-la, bem como em indicar o mal como não-ser.

---

<sup>194</sup> Idem, cf. nota 193.

<sup>195</sup> Dos quatro livros escritos em Cassiciaco, apenas o *Contra Acadêmicos* não foi lido na busca de possíveis momentos em que se discute os temas do mal e de suas relações com Deus que pudessem ajudar na análise da obra *De ordine*. As primeiras quatro cartas de Agostinho preservadas, referentes a esse período histórico, foram lidas em Cilleruelo, op.cit., mas ficaram fora da análise no presente capítulo por não trazerem informações de relevo sobre os dois temas supracitados.



## CONCLUSÃO

A viagem que se propôs fazer, inicialmente, através do pensamento sobre o mal e sobre suas relações com Deus, ao longo dos primeiros 32 anos da vida de Aurélio Agostinho, parece estar perto de um término, ainda que provisório. Não é que se tenha chegado, por fim, ao objetivo de se conseguir uma visão "plena", "total" e "a mais correta, aprofundada e adequada possível" do objeto aqui estudado. Muito longe disso. Tal escopo apresenta-se, ao que parece, como impossível de ser alcançado pelos historiadores - e muito menos por um formando em história, no início de sua carreira acadêmica! -, os quais terão sempre que se contentar com o caráter perfectível do seu trabalho, da sua disciplina, dos seus métodos e teorias, e terão que achar prazer em serem eternos viajantes à procura de se aproximarem da meta, sem nunca alcançarem a certeza absoluta, por mais que se esforcem, de que lá chegaram ou de que algum dia chegarão. Por isso, bem mais do que falar em término, talvez fosse melhor designar esse trabalho que se encerra como uma primeira etapa concluída, mas com vários ajustes, melhorias, aprofundamentos e questões ainda por serem feitos; uma primeira etapa no projeto de se conhecer e compreender melhor, sob o prisma histórico, Agostinho, seu pensamento e o seu tempo. Assim, deseja-se fazer, nesta parte das "considerações finais" - chamadas dessa forma não porque sejam "a última palavra" ou a opinião definitiva dada sobre o tema, mas sim porque encerram o presente exercício de análise historiográfica feita por um graduando, numa primeira aproximação ao tema aqui desenvolvido -, um elenco das principais idéias



apresentadas no presente trabalho, bem como alguns comentários de síntese, tarefas que se mostram interessantes para se observar em qual estágio se encontram as reflexões feitas sobre o objeto estudado durante esta viagem por uma parte do pensamento agostiniano.

A primeira consideração de síntese a ser feita é a de que foram encontrados elementos para se afirmar que todas as etapas das mudanças no pensamento de santo Agostinho acerca do mal, nestes primeiros trinta e dois anos de sua vida, apresentaram-se profundamente influenciados pela forma como ele entendia e definia Deus, de modo que as problemáticas da natureza e da origem do mal eram pensadas sempre de acordo com e dentro dos limites fornecidos pelas características que o jovem africano conferia, ao longo do tempo, à divindade. E, com efeito, algumas destas características se mostraram de uma constância e permanência impressionantes, talvez até mesmo inabaláveis.

Em primeiro lugar, a de que Deus é e só pode ser bom, que acompanha a certeza anterior de que Deus existe. Esse Deus bom é também tido como providência, que sempre cuida de nós. Como recorda Guilherme Fraile, "Nem sequer em sua passageira crise de ceticismo, chegou santo Agostinho a pôr em dúvida a existência e a providência de Deus".<sup>196</sup> As diversas invectivas contra a "impiedade" de se considerar Deus como produtor de algo mal, presentes no *Diálogo sobre a ordem*<sup>197</sup>, e os vários argumentos e raciocínios sobre o

---

<sup>196</sup> Fraile, op.cit. pp.209-210. Recorde-se também do trecho presente em *Conf. VI, V, 8*, em que Agostinho fala sobre o seu período de ceticismo: *semper tamen credidi et esse te et curam nostri gerere, etiamsi ignorabam uel quid sentiendum esset de substantia tua uel quae uia duceret aut reduceret ad te* ("mas sempre acreditei que tu és e cuidas de nós, **embora ignorasse** o que devia pensar acerca da tua substância ou qual o caminho que conduz ou reconduz a ti" - tradução com modificações na parte em negrito), apresentado supra, na p.33.

<sup>197</sup> Cf. p.ex. a invectiva de Trigésio contra a idéia de que os males estariam contidos na ordem de Deus e, assim, ele deveria amá-los, já que ama a ordem (*De ord. I, VII, 17*, citado na p.57 da presente



mal, saturados de declarações sobre a bondade do Criador e limitados, quantos às possibilidades de especulação, por essa certeza - como os de *Conf. VII, V, 7* ou dos trechos do discurso final de Agostinho no *De Ordine*, presente nas notas nº 190 e nº 191 - são elementos que podem ser usados para apoiar as opiniões aqui enunciadas. Desse modo, na medida em que Gillian Evans afirma que, em Agostinho, "a bondade de todas as naturezas criadas é axiomática",<sup>198</sup> pensa-se que uma frase similar pode ser feita quanto ao Criador e dizer que, no pensamento do jovem Agostinho, "Deus é bom" é um axioma jamais contestado.

Pelos estudos feitos sobre as fontes primárias e os filósofos e historiadores pesquisados, permite-se também afirmar que Agostinho jamais pensou que o mal poderia provir de Deus, consequência direta do seu julgar a Deus como absolutamente bom, e, com isso, pode-se compreender melhor algumas das escolhas de vida feitas por ele ao longo das pouco mais de três décadas analisadas. Sobre a sua infância e início de sua adolescência como cristão, o Bispo de Hipona, nas suas *Confissões*, chora os seus antigos pecados desde o presente em que escreve, mas diz pouco sobre se esse sentimento de contrição estava presente também nos seus primeiros anos<sup>199</sup>, bem como quase nada fala sobre que considerações morais, éticas, filosófica e,

---

monografia) e a censura final de Agostinho a Licêncio, que não queria reconhecer que a sua idéia de que "nada existia fora da ordem" tinha se mostrado inválida, quando o ex-professor disse que *quo sacrilegio mihi detestabilius nihil occurrit*. ("nada me ocorre de mais detestável do que este sacrilégio [o da possibilidade de se afirmar que Deus é o autor de males]". Cf. *De ord. II, VII, 23*, citado na p.61).

<sup>198</sup> Evans, op.cit p.152. Contudo, cabe lembrar que, no período pesquisado pela monografia, tal proposição certamente não vale para a época de maniqueísmo de Agostinho, quando ele acreditava que as coisas corporais eram más e criadas pelas Trevas, mas aparece como uma constante a partir de algum momento de sua estadia em Milão até o período de Cassiciaco e depois.

<sup>199</sup> Uma exceção significativa é a do relato da primeira doença de gravidade que teve, quando pediu para ser batizado, com medo do juízo, descrita em *Conf I, XI, 17* e nas pp.17-18.



especificamente, acerca do mal, estariam presentes em sua mente nessa época. Pelo contrário, a descrição que ele nos dá parece ser mais a de um jovem que, na maioria das vezes, faz aquilo que lhe agrada, ainda que, não raro, seja isto contrário aos códigos de conduta recebidos em ambiente cristão.

Já no período em que se desilusiona com as Escrituras do cristianismo, após a leitura do *Hortensius*, e pensa ter encontrado nos maniqueus a verdade buscada, a escolha de Agostinho por esta religião permitia uma solução simples, mas eficaz, para a questão da origem do mal, uma resposta que lhe agradava, pois preservava Deus - e todos os seres humanos, cujas almas eram identificadas como a natureza divina - da culpa pelos males e pelos pecados, causados agora por um princípio maligno em sua essência e por seus vassallos, os seres materiais, além de confirmar o "Príncipe da Luz" como sumamente bom e de modo algum responsável pelo que há de ruim no mundo. Contudo, essa escolha levava em si o potencial de abalar outras características da divindade recebidas na sua educação cristã, como a justiça<sup>200</sup>, a onipotência e a mutabilidade<sup>201</sup>. No livro VII das Confissões, a reflexão mais aprofundada sobre a incompatibilidade, que Agostinho então via com clareza, entre o mito maniqueu para a origem do mal e a declaração de que Deus era imutável, onipotente ou, de modo mais claro ainda, invencível (embora essa palavra não apareça nas Confissões nessa parte da obra) seria um dos principais motores que o impeliriam a buscar uma resposta para o mal

---

<sup>200</sup> Ver nota 71 e trechos relacionados da monografia para como se mostra questão complexa a maneira como resquícios (ou até mesmo retornos temporários?) das idéias cristãs da justiça divina e do castigo dos pecados que viria no Juízo Final permaneceram, de algum modo, como interlocutores para o Agostinho maniqueu.

<sup>201</sup> Cf. o relato sobre o argumento de Nebrídio, presente na nota de 106, e comentários, quanto à onipotência, mutabilidade e inviolabilidade de Deus, na p.38 e seguintes.



que não o obrigasse a confessar que Deus estava sujeito a sofrê-lo<sup>202</sup>. Também a partir das dúvidas relatadas no Livro VII e não-localizadas precisamente, quanto à cronologia - mas quase certamente posteriores ao 384 -, pensar Deus como imutável, onipotente e justo seriam mais algumas das certezas que ordenariam as buscas agostinianas por descobrir a origem do mal e sua natureza daí em diante.

Todavia, para aqueles que achem que o presente trabalho deu espaço demais para a permanência, nos aspectos fundamentais das características de Deus, para o pensamento de Agostinho sobre o mal, vale a pena citar uma interessante frase de Peter Brown sobre a dialética mudança-permanência no modo de pensar agostiniano, que se torna ainda mais significativa na medida em que este renomado historiador redige tal texto há pouco mais de cinco anos, em um dos dois capítulos de reconsiderações e atualizações à biografia do bispo de Hipona por ele escrita: "essa ênfase nas mudanças no pensamento e na visão agostinianos [que ele identificou como uma tendência da sua biografia, escrita nos anos sessenta] é contestável. Demonstrou-se que elementos centrais de seu pensamento foram singularmente estáveis. Parecem exibir poucos indícios de descontinuidade"<sup>203</sup>. A bondade de Deus, sua existência e providência são alguns desses pontos em que os indícios de descontinuidade são muito poucos, nas obras de Agostinho estudadas.

Uma outra consideração de síntese a ser realizada é a de que tais elementos de permanência na imagem de Deus, no jovem Agostinho, citados no último período do parágrafo anterior, bem como a atração quase misteriosa pelo nome de Cristo - que tanto o influenciou, por exemplo, após o

---

<sup>202</sup> Cf. *Conf.* VII, III, 4.

<sup>203</sup> Brown, *op.cit.* p.602.



contato com o *Hortensius*<sup>204</sup>, aos dezenove anos, bem como na sua escolha entre o ceticismo acadêmico e o catolicismo, quando decidiu-se por abandonar de vez a religião de Mani<sup>205</sup> - são aquisições advinda de seus primeiros tempos como catecúmeno em Tagaste. Assim, tais elementos fazem parte do designado, pelo renomado professor de Princeton, "cristianismo residual"<sup>206</sup> agostiniano, o qual, de fato, apresentou-se fator decisivo quanto ao modo que Agostinho colocaria os termos das perguntas "o que é e de onde vem o pecado?" e as soluções que seriam dadas por ele a estas. A adesão de Agostinho ao cristianismo, marcada de modo intenso pelo ato simbólico do seu batismo na noite de Páscoa de 387, mostra-se, então, como um retorno à antiga religião de sua mãe, com a qual ele já convivera bem e tivera bastante contato nos primeiros anos de sua vida, a ponto de influenciar profundamente o seu pensamento em vários aspectos e durante muito tempo. Ao receber as águas batismais das mãos de Ambrósio, ele não fez a escolha de um novo e desconhecido caminho de vida a ser seguido. Como disse Fraile para as idéias, no futuro bispo de Hipona, de Deus existir e de ele ser providente: "[estas] são convicções profundamente arraigadas em sua alma desde sua primeira educação, que nunca sofreram eclipse, e que contribuíram decisivamente para fazê-lo recobrar a fé..."<sup>207</sup>.

Conforme foi dito no início destas considerações finais, julga-se que muito trabalho ainda está por ser

---

<sup>204</sup> Cf. p.21-22 desta monografia.

<sup>205</sup> Cf. p.36.

<sup>206</sup> Cf. Brown, op.cit. p.50, e nesta monografia, p.18.

<sup>207</sup> Fraile, op.cit pp.209-210: O trecho citado segue imediatamente ao da nota de rodapé 197, e, por isso, o citaremos por completo, no original: *Ni siquiera em su pasajera crisis de esceptismo llegó San Agustín a poner en Duda la existencia y la providencia de Dios. Son convicciones profundamente arraigadas en su alma desde su primera educación, que nunca sufrieron eclipse, y que contribuyeron decisivamente a hacerle recobrar la fe.*



feito na busca por se alcançar o escopo de obter um maior aprofundamento pessoal na compreensão histórica do pensamento agostiniano e da fascinante época na qual ele se insere. E, se a meta é buscar a máxima aproximação que nos permitam as fontes com o passado, se a perfectibilidade do trabalho historiográfico deve ser aceita e, se possível, fruída, nada resta senão continuar trilhando tal caminho, rumo a esses objetivos. E, felizmente, não sem uma boa dose de realização pessoal.



## BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Diálogo sobre a ordem*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Cartas 1 a 4" in: CILLERUELO, Lope. *Obras de San Augustin en edición bilíngüe*. Tomo VIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 2000.
- \_\_\_\_\_. *De beata uita*. in: <http://www.augustinus.it/latino/felicita/index2.htm>. 27/09/05.
- \_\_\_\_\_. *Retractationum libri II* in: <http://www.augustinus.it/latino/ritrattazioni/index2.htm>. 28/08/05.
- \_\_\_\_\_. *Soliloquiorum libri II* in: <http://www.augustinus.it/latino/soliloqui/index2.htm>. 27/09/05.
- \_\_\_\_\_. *Solilóquios e A vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998.
- AYMARD, André e AUBOYER, Jeannine. *História geral das civilizações*. Tomo II: Roma e seu Império. 3º vol. Rio de Janeiro / São Paulo: DIFEL, 1977.
- BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória - ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro / São Paulo: Record, 2005.
- CATROGA, Fernando. "Memória e história" in: PESAVENTO, Sandra J. (org.). *Fronteiras do milênio*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001.



- CHADWICK, Henry. *Augustine*. New York: Oxford University Press, 1996.
- EVANS, Gillian R. *Agostinho sobre o Mal*. São Paulo: Paulus, 1995.
- FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latino-português*. Brasília: FAE, 1994.
- FRAILE, Guillermo. "San Agustín (354-430)" in: *História de la filosofía. II - El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica*. Madrid: BAC, 1986.
- RÉMONDON, Roger. *La crisis del Império Romano - de Marco Aurélio a Anastácio*. Barcelona: Labor, 1973.
- TRAPÈ, Agostino. "Capítulo VI - San Agustín" in: VVAA. *La edad de oro de la patristica occidental*. Madrid: BAC, /s.d./