

Considerações sobre as implicações éticas do criacionismo segundo o pensamento de Agostinho

Ethical implications of creationism according to the thought of Augustine

Matheus Jeske Vahl

Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

matheusjeskevahl@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/0162218728151259>

Resumo

Em Agostinho, o conceito de criação aparece na qualidade de um fundamento que estabelece os níveis de coerência de sua argumentação. Ele estabelece que o mundo não é eterno, mas criado intencionalmente por um ser voluntarioso que atua em sua conservação e desenvolvimento – Deus. O homem é o ente que tem o privilégio de ser imagem e semelhança de Deus, portanto, racional e livre. Tal condição lhe dá a capacidade de alterar e transgredir a Ordem em que a realidade está estabelecida, o que lhe torna o único responsável pela presença do mal nela. A relação do homem com Deus passa a estar marcada pela justiça divina que faz não apenas com que o homem responda pelo mal cometido, mas também que ele seja perdoado e recuperado.

Palavras-chave

Deus; mundo; homem; natureza.

Abstract

In Augustine the concept of creation appears as a foundation that establishes the levels of coherence of its argumentation. He states that the world is not eternal, but intentionally created by a willful being who acts in its conservation and development - God. Man is the being who has the privilege of being the image and likeness of God, therefore, rational and free. Such a condition gives him the ability to alter and transgress the Order in which reality is established, which makes him alone responsible for the presence of evil in it. The relationship of man with God happens to be marked by the divine justice that does not only that man responds for the evil committed, but also that he be forgiven and recovered.

Keywords

God; world; man; nature.

1. Introdução

Santo Agostinho foi um autor que teve o mérito de compilar, em um sistema racional amplo e coerente, a filosofia herdada da Grécia, o direito que aprendera em Roma e a teologia aprendida da religião cristã. Produziu um pensamento em que toda realidade, especialmente a condição humana sobre ela, é compreendida sob uma perspectiva moral. Essa forma de pensar lhe foi possível, em grande medida, pelo cristianismo, para quem o mundo, já em sua gênese metafísica, apresenta um componente moral forte, a saber, o de ter sido criado por um Deus bom, justo, perfeito e misericordioso.

Para Agostinho, o criacionismo teve mais do que a importância de um tema em seu pensamento, tampouco poderia ser classificado como uma estrutura epistêmica que viria a

nortear sua argumentação, tal como ele utilizou-se do neoplatonismo; possuía a força de “fundamento”, isto é, aquele ponto em referência ao qual tudo deve ser pensado de modo coerente. Agostinho toma o cristianismo como uma Verdade de fundo em relação a qual todos os conceitos podem e devem ser ressignificados. Nesse sentido que a ideia de Deus como criador de toda a realidade está como pedra angular de seu pensamento moral. Isso não significa a destituição da centralidade do homem neste pensamento, mas a introdução da relação do homem com Deus como uma referência sem a qual Agostinho não admitia ser possível pensar a complexidade dos problemas que envolvem o comportamento humano. Assim, na base do seu pensamento ético está o paradoxo entre Deus como o ser moralmente perfeito e o homem como o ser moralmente imperfeito. A resolução desse paradoxo passa pela concatenação de três grandes conceitos: criação, economia da queda e redenção.

Nesse sentido, este artigo concentra-se em ver alguns pontos nucleares dos três principais objetos da metafísica agostiniana: Deus, o mundo e o homem, para daí extrair algumas considerações acerca do legado agostiniano para o pensamento ético ocidental.

2. A natureza de Deus na “metafísica da criação” de Agostinho

O conceito “metafísica da criação” designa o fundamento e ponto de partida da mundividência agostiniana. Agostinho não concebe o mundo¹ como uma realidade autônoma e isolada, mas relacional e dependente de um ser exterior a ele para o concurso de seu desenvolvimento ontológico, e esse ser é Deus. O mundo não é uma realidade eterna, mas temporal. Sua origem não é aleatória, provém da intenção de Deus que o cria com uma finalidade racionalmente estabelecida, expressa no que o autor designa com o conceito de Ordem². Todavia, Deus, ao criar, não deixa o desenvolvimento da vida deste mundo entregue a si mesmo, participa dele mediante sua Providência, a qual garante que os seres sobrevivam, evoluam e manifestem beleza e ordem em seu crescimento. Nesse processo está incluso o homem no exercício de sua liberdade.

Há, portanto, uma presença efetiva de Deus na realização histórica e temporal da Ordem na forma de uma espécie de “lei natural” da criação, a partir da qual todos os entes criados efetivam seu ser, o que, no que compete à realidade humana, tem como princípio a liberdade. Por ela, à semelhança de seu criador, o homem pode relacionar-se de maneira intencional com os outros entes e consigo mesmo. O fato é que, submetidas ao princípio de liberdade, tais relações nem sempre manifestam justiça e ordem, o que faz o homem ser compreendido pelo autor como responsável pela emergência do mal na criação, tema que ele trata na economia do castigo e da redenção, melhor dizendo, da queda e da salvação.

Desta feita, desde a perspectiva do criacionismo, a metafísica agostiniana apresenta um plano de fundo que a difere radicalmente tanto do neoplatonismo quanto das outras correntes filosóficas do baixo Império Romano – a perspectiva de que o mundo não é eterno e, ao mesmo tempo, depende de Outro para ser. Isso implica reconhecer que a vida humana, no exercício da liberdade, não está entregue a si mesma, mas depende de uma livre relação com o ser divino para ser. Esse fato, acrescido da emergência do mal, por culpa do homem, na realidade criada, faz da metafísica agostiniana uma reflexão moral em seu primeiro plano.

Sob esse prisma, o autor elabora uma mundividência em que conceitos como Providência, Ordem, Princípio, Vontade e Razão, caros tanto ao pensamento tardo antigo quanto à antiguidade clássica, são ressignificados e passam a ser compreendidos a partir dessa visão do ser divino. Deus é concebido, pela tradição judaico-cristã, como um ser racional e ativo sobre o

¹ “Mundo”, no pensamento agostiniano, designa toda realidade criada, incluindo a realidade cósmica.

² Sobre a influência do criacionismo na formação da metafísica agostiniana e sua transformação no conceito de Ordem, ver Oliveira e Silva (2007, p. 15-29) e Ayoub (2011, p. 17-27).

mundo, por isso, a compreensão do mundo e de quem nele habita se dá mediante um processo de encontro da razão humana com a razão divina em que a realidade foi criada.

Para o autor, a criação fala de seu criador na medida em que foi pensada e realizada por ele. Portanto, em perspectiva agostiniana, conhecer a Verdade sobre o mundo não exige que a inteligência abstraia-se da realidade concreta, ao contrário, seu ponto de partida é justamente um mergulho nessa realidade com vistas a compreender, na formade cada ente, especialmente no homem, a intenção em que foi criado e, por conseguinte, o sentido em que terá que se desenvolver ontologicamente.³ “Fixemo-nos nas três realidades que nos parece termos encontrado em nós. Não vamos falar ainda das realidades supremas [...], mas vamos nos referir à imagem imperfeita, contudo imagem, ou seja, à criatura humana” (Agostinho, *Trin.* IX, 2, 2).⁴

Na base dessa forma de ver a realidade está o *Credo in unum Deum*, fundamento da fé e da estrutura de vida do povo judeu desde a antiguidade. A experiência judaica é de um Deus transcendente que não se confunde com nenhum elemento da natureza e, por isso, é totalmente outro em relação ao mundo, porém, ao mesmo tempo, é um ser pessoal que não apenas dá origem a este mundo como participa ativamente do transcurso de sua progressão ontológica. Conforme Ratzinger (2005, p. 109), essa foi, sem dúvida, a maior contribuição da teologia judaico-cristã na formação do “modo de pensar ocidental”.

Na concepção bíblica, pessoa é um ser essencialmente relacional (Ayoub, 2011, p. 109). Trata-se de um conceito ontológico acerca da divindade a partir do qual o pensamento cristão, especialmente Agostinho, a partir de seu *De Trinitate*, elabora uma original visão acerca da natureza humana. Também a imagem bíblica de pessoa humana está fortemente marcada por essa concepção. Enquanto imagem e semelhança de Deus, o homem é um ser dependente da relação ontológica fundamental que tem com o Princípio de todo ser, e, por isso, manifesta de modo privilegiado, a Verdade. Isso significa que o indivíduo, ainda que possua uma identidade singular, se reconhece como tal apenas enquanto referido à relação com outro ser e enquanto pertencente a uma realidade que lhe é anterior e da qual depende para “ser”, a saber, o mundo criado.

O cristianismo herda do judaísmo essa concepção de divindade e a faz confluir com a concepção filosófica de Deus⁵, a qual reza o ser divino como uma realidade racional, providente, cósmica, porém, indiferente à realidade humana e seus acontecimentos; é uma divindade sem a preocupação de um criador. A ideia cristã de Deus nasce exatamente da fusão dessas duas perspectivas, a judaica e a “filosófica”, o que termina por cravar uma cunha quanto à concepção de natureza do mundo entre a metafísica da antiguidade e a que lhe sucede sob influência cristã.

Com o cristianismo, supera-se a limitação da ciência antiga, a qual se ocupava somente da religiosidade do mundo exterior: a vida anímica converteu-se em problema científico, na medida em que Deus se revela na realidade histórica, é tirado da transcendência teórica, em Platão, e entra no contexto da experiência humana (Heidegger, 2010, p. 147).

³ Esse percurso é enunciado e fundamentado por Agostinho em sua “prova da existência de Deus” (*De lib. arb.* II 3,7 – 7, 19) e amplamente desenvolvido em *De Trinitate*, a partir do L^o VIII. Boverly (2001, p. 1065) demonstra que, nesse método, há uma radical diferença de Agostinho com o neoplatonismo plotiniano, pois, enquanto neste o processo de contemplação do Uno por parte da razão se dava por um movimento puramente intelectual do espírito em direção à realidade intelectual mais pura que é o Uno, exigindo uma total abstração de tudo o que fosse material, em Agostinho, o percurso é realizado tendo como mediação a realidade criada que possui inerente a si a Verdade, ainda que de forma incompleta.

⁴ Quanto às obras do autor, destaca-se que estão referenciadas com o modo clássico da abreviatura em latim e a numeração de acordo com a edição crítica das obras de Agostinho.

⁵ Ratzinger (2005, p. 111) explica que o Deus filosófico consistia numa forma racional de explicar os fundamentos metafísicos da realidade. Diz ele que a visão cristã de Deus, que se afirma sobre o politeísmo greco-romano da época, nasce de uma fusão desta concepção com a divindade judaica.

Esse ponto de partida singular que dá sentido à revelação contida na Bíblia é herdado pelo cristianismo como uma evidência racional pela qual se explica a realidade do mundo. Todos os conceitos da metafísica agostiniana passam pelo crivo desse princípio. Segundo Gilson (2006, p. 59), o conceito cristão de criação “é uma dessas verdades racionais, e a primeira de todas em importância, a não entrar pela filosofia pelo canal da razão”. Agostinho, ao explicar a realidade do mundo e o sentido da vida humana, parte desse elemento fundador e transforma radicalmente a construção filosófica dos raciocínios acerca do mundo e de seus princípios metafísicos.

3. A natureza do mundo na “metafísica da criação” de Agostinho

Na metafísica de Agostinho, a criação do mundo é decorrente da disposição voluntariosa de Deus em gerar vida e desenvolvê-la por meio da ação providente. É preciso, no entanto, que se postule a essencial diferença entre sua natureza e a criação. Deus não tem nenhum tipo de similaridade direta com o mundo dos seres naturais, salvo a *imago Dei* da alma humana, que ainda assim não possui natureza divina. As categorias básicas com as quais Agostinho se expressa quanto ao ser divino são, pois, a eternidade e a imutabilidade, o que lhe qualificam como Princípio atemporal de todo ser temporal.

Deus é o supremo e infinito Bem, sobre o qual não há outro: é o Bem imutável e, portanto, essencialmente eterno e imortal. Todos os bens naturais tem nele sua origem, mas não sua mesma natureza [...]. É tão onipotente que do nada, do que não tem ser, pode criar bens grandes e pequenos, celestiais e terrestres, espirituais e corporais. É também sumamente justo. Por isso, nada do que criou igualou ao que gerou de sua própria natureza. Daí que todos os bens concretos particulares, mesmo os grandes e os pequenos, qualquer que seja seu grau de ser na escala dos seres, tem em Deus seu princípio ou causa eficiente (Agostinho, *De Nat. et Boni* I).

Em sua respectiva condição na Ordem, esses bens são inteligíveis de acordo com a forma de participação no Princípio, ou seja, na *Ideia* que lhe projeta na mente do ser que lhe dá vida. Aqui, se destaca uma categoria importante do conceito de criação agostiniano, a que diz respeito ao termo *princípio*. Enquanto categoria de pensamento, remonta nitidamente à influência neoplatônica sobre o pensamento de Agostinho, porém, quanto ao conteúdo, sua origem é o texto bíblico genesíaco (Gn 1, 1-4), no qual se encontra a expressão “no princípio”, que, para Agostinho, não designa unicamente o “início dos tempos”, mas compreendido à luz do prólogo do evangelho de João (Jo 1, 1-18), remete ao Cristo-Verbo, visto como a medida pela qual todas as coisas foram feitas e pela qual também ganham sentido. Portanto, tal expressão, em sua interpretação, não designa uma ordem temporal em sentido restrito, mas um Princípio metafísico mediante o qual todas as criaturas recebem seu ser e podem ser compreendidas.

Disso decorre a absoluta diferença do mundo enquanto realidade temporal e Deus. A existência dos entes na história possui racionalidade na medida em que recebe ser por meio do Princípio e dele depende para o desenvolvimento deste ser no curso dos tempos. Seu desenvolvimento tem como referência a *Ideia* produzida de modo intencional na mente do criador, e lhe está como sua *forma*. “As ideias primeiras (*principales*) são certas formas, ou estáveis e imutáveis razões das coisas que não são formadas e, por isso, são eternas e se mantêm sempre do mesmo modo na inteligência divina” (Agostinho, *De div. quaest.* Oct. XLVI, 2, tradução nossa). Em outra passagem, o autor diz ainda: “com efeito, a alma humana está em união natural com os exemplares divinos [...], quanto as coisas que não se encontram nestes exemplares, ninguém pode concebê-las como verídico, na medida em que estão desprovidas de verdadeira realidade” (Agostinho, *De lib. arb.* III,5, 13).

O Princípio não se trata, portanto, de uma realidade metafísica que fica aquém da história da criação, ele participa dela, faz parte dela enquanto as criaturas vão se configurando em seu ser no curso dos tempos. Nesse sentido,

não afirmamos que este mundo é coeterno com Deus, porque este mundo não tem sua eternidade, pois, o mundo foi feito por Deus e assim começaram os tempos juntamente com a criatura que Deus criou [...]. Não as gerou de si mesmo para serem o que ele é, mas o fez do nada, para não serem iguais nem sequer a ele pelo qual foram feitas, e nem a seu Filho, por meio do qual foram feitas [...]. Se procuram conhecer a causa da vontade de Deus, a vontade de Deus é a causa de todas as coisas [...]. E se alguém deseja conhecer a vontade de Deus, torne-se amigo de Deus; [...], não obstante, ninguém se faz amigo de Deus a não ser pela pureza de seus costumes (Agostinho, *De Gen. man.* I, 2, 4).

Do ponto de vista formal, isto é, no que compete à “estrutura epistêmica” em que Agostinho pensa a realidade do mundo, seu pensamento é fortemente devedor do princípio platônico que concebe a realidade sob a égide da relação entre *matéria* e *forma*. A originalidade agostiniana que marca a identidade de seu pensamento é que tanto a matéria quanto a forma são criações de Deus e estão sob a guarda de sua intenção, assim como o modo em que ambas se relacionam formando um novo ente.

Sob essa perspectiva, Agostinho distingue o que seriam dois momentos lógicos na formação dos entes, a saber, a etapa inicial, denominada de *nihilum*, ou seja, a matéria que surge do nada, e a segunda, que se chama *formatio*, e designa a recepção das formas pela matéria segundo a sabedoria divina, do que se segue, a ação de *ordinatio* quando as criaturas são dispostas na Ordem. A atividade epistêmica sobre a realidade só é possível por conta dessas duas últimas etapas em que Deus *confere ser* à matéria que, por isso, pode ser conhecida e ter seu sentido compreendido. O mal é qualificado por ele como um “não ser” que gera uma corrupção, em vez de uma destruição do ser criado, exatamente porque possui certo nível de ação sobre essas duas etapas, porém, jamais sobre a primeira, por isso, se restringe a um problema moral e não ontológico.

A ação criadora foi, para Agostinho, além de voluntariosa, uma profunda atividade intelectual. É essa atividade de Deus que confere sentido à matéria informe, que, segundo ele, “era invisível e vaga, ou seja, informe e uma profundidade carente de luz” (Agostinho, *De Gen. ad lit. imp.* IV, 14). Matéria do mundo, matéria informe e matéria trabalhável são nomes do mesmo ente em diversas dimensões ontológicas. “A matéria informe se define sucintamente como uma criatura feita por Deus e a partir da qual ele fez o mundo [...], a matéria é dividida e ordenada em coisas singulares que compõem o mundo” (Ayoub, 2011, p. 57). Essa identidade no Ser que lhe vem pela forma e pela Ordem é o que lhe confere sentido enquanto ente.

Em sentido agostiniano, a criação é uma espécie de “livro” no qual Deus fala, comunica-se e, sobretudo, se revela. Agostinho entende que a inteligência humana pode aprofundar essa comunicação mediante o aprofundamento de três categorias metafísicas em que necessariamente todos os entes da realidade foram dispostos em seu Ser, sendo elas: Medida, Número e Peso. Segundo o autor, essas categorias são princípios ontológicos sempre presentes em todas as criaturas e definem, por assim dizer, sua estrutura metafísica, isto é, aqueles aspectos que transcendem sua corporeidade e suas mudanças espaciais e extensivas. Em outras palavras, por eles, o ente manifesta, no tempo, sua forma de natureza inteligível. “Onde se encontram estas três coisas em alto grau de perfeição, ali há grandes bens, onde são inferiores, tem-se bens inferiores, onde faltam não há bem algum” (Agostinho, *De Nat. et Boni* III, tradução nossa).

Por meio dessas dimensões que são fixados os fundamentos das criaturas na forma de uma participação do Ser, a tal ponto que, ainda que sejam separadas de sua respectiva condição

na Ordem, em si, permanecem vinculadas ao Ser e manifestando a vontade de Deus em sua *ordinatio*, mesmo que em nível inferior. É o que acontece com o homem enquanto está sob o efeito das consequências do pecado original, conforme o dito de Agostinho (*De lib. arb.* III, 7, 15): “a criatura pecadora possui o lugar que lhe compete pelo princípio da ordem. Ela perdeu a bem-aventurança pecando, mas não pôde perder a possibilidade de a recuperar”.

3. A natureza humana na “metafísica da criação de Agostinho

O conceito agostiniano de Deus como Princípio de todo Ser está inteiramente comprometido com a grandeza do ser divino, por isso, ele não deixa de ser visto por Agostinho como absoluto e totalmente diverso do mundo. Porém, esse mesmo Deus é uma “presença” inerente à vida na realidade criada, sem a qual esta última sequer existiria enquanto vida. Em virtude dessa relação essencial do Deus cristão com o mundo criado que o grande problema metafísico de Agostinho não está na distância entre absoluto e mundo, isto é, no que podemos fazer para atingir a contemplação do Absoluto abstraíndo-nos do mundo, mas justamente na relação participativa estabelecida entre ambos. Por isso que, em seu pensamento, o mundo não pode ser explicado por si mesmo, mas apenas em referência a esta relação que é intrínseca à sua existência, do mesmo modo que Deus, enquanto realidade totalmente metafísica, só é compreendido sob o horizonte daquilo que realiza no tempo por meio de sua criação.

Em Agostinho, esse postulado vale como critério de compreensão também para a ação moral realizada pelo homem. Para ele, a pessoa humana, enquanto livre, não vive de forma isolada, mas essencialmente relacional. O que ela voluntariamente pratica tem efeitos que implicam a qualidade de suas relações; com o mundo e com os seres que ama e em quem busca sentido para sua existência, consigo mesma na formação de sua identidade, mas, sobretudo, com Deus, enquanto fundamento de toda realidade e de sua própria vida.⁶

A coerência das ações humanas com o *télos* intentado pelo ser divino para sua existência compromete não apenas a qualidade de uma relação pessoal, mas a qualidade de toda a existência humana, pois desta relação depende seu próprio ser. Haja vista o modo como Agostinho vislumbra a natureza humana após o pecado original cometido por Adão: “A magnitude de sua falta acarretou uma sanção que alterou para pior a sua natureza: o que não passava de uma pena para os primeiros homens pecadores, tornou-se natureza para todos os seus descendentes” (Agostinho, *De Civ. Dei* XIII, 3). Constatando que a humanidade de criatura criada boa se tornou uma *massa damnata* que a encarnação ganhou um sentido epistemológico em sua metafísica. A questão primordial deixa de ser apenas a dificuldade de conciliar a ação de um ser infinito com a degradação da finitude, mas acima de tudo a de compreender o mundo sob a luz de um fundamento que é ao mesmo tempo *eternidade* (absoluto) e *misericórdia*.

O segundo “nome de Deus”⁷, que decorre da ação divina frente à situação de imperfeição a que ficou submetida especialmente a natureza humana, faz a mundividência agostiniana imergir num paradoxo. Se o contato primordial de Deus com os entes apresenta uma manifestação da excelência divina no sentido da manifestação de um poder que cria vida, a relação entre Deus e o homem, tomada a partir do “segundo nome”, indicará um contato de termos que se tornaram totalmente assimétricos. Nesse sentido que, para Agostinho, o

⁶ Esse é o grande tema de fundo que norteia a construção de *Confessiones*, em que Agostinho buscar desvelar – a si, a Deus e à sua comunidade – a identidade guardada na memória de seu ser e que forma sua identidade singular, para, a partir daí, pedir perdão, reconhecer a misericórdia de Deus e projetar um novo horizonte para sua história. Sobre esse tema em Agostinho, ver Contaldo (2013) e Brown (2011, p. 195-218).

⁷ A teoria dos “nomes de Deus” é explicada por Novaes Filho (2009, p. 138-141). Aqui, o comentador demonstra como a incorporação das práticas do Deus cristão, no universo de pensamento no mundo tardo-antigo, obrigaram Agostinho a reformular a visão de Deus platônica, predominante nos círculos filosóficos desse contexto.

cristianismo, sobretudo, o entendimento do sentido da “encarnação”, exigiu uma completa reconsideração da visão de Deus platônica predominante em seus círculos intelectuais.

A compreensão da misericórdia como atributo divino obriga o pensamento a não se restringir à descrição da distância entre o transcendente e o mundo, mas, na medida em que “muda” a natureza do absoluto, traz a interrogação para a complexidade da aproximação entre Deus e os entes criados (mais precisamente o ente homem), melhor dizendo, das condições de possibilidade que ele tem para desenvolver sua forma no tempo. Diante de uma natureza humana qualificada como *massa damnata*, a antropologia agostiniana precisa dar conta, antes de tudo, dos limites que o homem tem para ser e, acima de tudo, do que precisa para superar tais limites. Nesse sentido que a “doutrina da Graça emerge no coração do pensamento agostiniano. Segundo Capañaga (1956, p. 6), é a consciência de que a diferença entre Deus e o homem se aprofunda ainda mais por parte do homem e se estreita cada vez mais por parte de Deus, tornando a antropologia sobrenatural presente na doutrina da graça agostiniana o desdobramento temporal da doutrina da criação.

O pensamento agostiniano sobre a natureza humana e sobre a natureza divina tem um núcleo epistêmico – a *Imago Dei*, especificamente, a intensidade dela na alma humana após o pecado. Isso faz com que sua metafísica mergulhe em uma antropologia que não se restringe à natureza temporal do homem, mas que precisa dar conta de sua essencial transcendência. Sob esse prisma,

se fala no homem criado à imagem de Deus segundo o homem interior, no tocante à razão e à inteligência; motivo pelo qual tem domínio sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais e feras [...]. O homem foi criado à imagem de Deus não no tocante ao corpo, mas devido ao poder pelo qual sobrepuja a todos os animais. Todos os outros animais estão submetidos ao homem não devido ao corpo, mas à inteligência, a qual possuímos e eles não possuem (Agostinho, *De Gen. man.* I, 17, 28).

A *imago Dei* não significa que o ser divino seja um ser dotado de corpo e alma, ela se refere a uma marca na natureza humana que define seu estado original de ser criado, no qual a razão humana possuía tal nível de participação no Ser, que operava em intimidade com a Verdade (Agostinho, *Trin.* VIII, 2, 3), e, por isso, se sobrepunha aos animais, restritos ao âmbito da sensação. De tal modo, o homem podia nutrir-se natural e abundantemente de uma contemplação voltada para seu interior, que a razão tinha a capacidade de dar-lhe a compreensão do sentido da criação em sua totalidade, tal “força natural” da razão foi perdida em virtude do pecado cometido pelo homem, o que tornou débil e fraca a inteligência humana e, por conseguinte, sua capacidade de discernimento quanto ao Bem e ao dever moral. Para recuperá-la, ele precisará de uma espécie de “nova ação criadora de Deus”, o que Agostinho trata na doutrina da graça.⁸

Quando age a partir dos pressupostos assumidos por sua própria razão, em detrimento dos ditames da Ordem que o integram de modo perfeito como imagem e semelhança de Deus na harmonia da criação, o homem não apenas rompe sua relação primordial com o criador, mas faz com que sua existência destoe da “forma” em que foi intencionalmente concebida, o que vem a comprometer o desenvolvimento de sua identidade na afirmação da liberdade. Pois, em Agostinho, o que garante ao homem o pleno estado de liberdade não é simplesmente o seu “querer”, ou seja, a “escolha”, mas a simetria do seu querer com a Ordem em que foi criado.

⁸ O fundamento da doutrina da graça, desenvolvido pelo autor especialmente nos últimos quatro decênios de sua vida, é a ideia do *vicariato de Cristo*, ou seja, de que Deus se encarnou para salvar a humanidade pecadora, e que sem essa ação de Deus na condição de um “novo Adão” (1 Cor 15, 45), que dá ao homem a graça, este não tem condições de exercer uma vida virtuosa.

Assim, ele atinge o nível mais pleno de formação da sua identidade quando consegue compreender o mundo

naquela Verdade eterna, segundo a qual todas as coisas temporais foram feitas, é que contemplamos com o olhar da mente a forma que serve de modelo a nosso ser, e conforme à qual fazemos tudo o que realizamos em nós ou nos corpos, quando agimos segundo a verdadeira e reta razão (Agostinho, *Trin.* IX, 7, 12).

Ao proibir o homem de comer da “árvore do bem e do mal”, isto é, ao lhe dar um mandato, Deus indicou ao homem que operasse suas escolhas por este horizonte, “com o fim de demonstrar que a natureza da alma racional não é ser independente, senão que deve estar submetida a Deus e conservar pela obediência a ordem de sua salvação e não violá-la pela sua desobediência” (Agostinho, *De Nat. et Boni* XXV, tradução nossa). Em outras palavras, a liberdade humana não consistia no exercício de querer ou não cumprir a lei que lhe havia sido dada, mas de viver em conformidade com esta lei que lhe mantinha em harmonia na criação. Sob essa lei, o homem poderia realizar escolhas sem cair no risco de sofrer as consequências que veio a experimentar depois do pecado original.

Na visão agostiniana, a razão dá ao homem a capacidade de entender, coordenar e até nomear os seres na Ordem. Pode transformar a matéria, constituindo-a em novas formas, mas deveria fazê-lo seguindo os princípios formais da própria Ordem criada, que o transcende e a qual ele mesmo está submetido, assim ele viveria “justamente”. O mal ocorre e o paradoxo se cria quando ele coloca sua razão como “origem” desses princípios e faz da Sabedoria que rege a Ordem sua propriedade. Nesse sentido, o pecado é entendido, por Agostinho, basicamente como a perda da capacidade humana de exercer um profundo nível de participação na Verdade:

a criatura, ainda que espiritual e intelectual ou racional, a qual parece ser a mais próxima do Verbo, pode ter uma vida informe, pois se para ela ser é o mesmo que viver, não é o mesmo viver que viver sábia e bem-aventuradamente. Pois, afastada da Sabedoria incomutável, vive néscia e miseravelmente, o que representa sua informidade (Agostinho, *De Gen. ad lit.* I, 5, 10).

Assim, pelo exercício de sua razão e na concretização de sua vontade, o homem corrompe a criação, a começar por si mesmo, e depois tirando os entes do *télos* inscrito em sua forma a partir da origem, com o fim de satisfazer a seu prazer em si mesmo, logo, “o mal não é outra coisa que a corrupção do modo, da beleza e da ordem natural. A natureza má é, pois, aquela que está corrompida” (Agostinho, *De Nat. et Boni* IV, tradução nossa). Tal corrupção é da estrita responsabilidade do ser humano, por isso, ele perdeu de forma justa sua liberdade originária, recuperável apenas pelo dom da graça divina.

Ao contrário do que encontrara em pensamentos, como o maniqueísmo, Agostinho não define o mal como uma realidade metafísica pertencente à ordem do ser; o mal deriva do fazer, é a trágica consequência de uma operação desordenada do homem na criação, sob a qual somente ele é o responsável perante Deus. Na “doutrina do pecado original”, Agostinho intenta conciliar uma divindade misericordiosa com uma Ordem do mundo que manifesta a plenitude da justiça a que o homem não se submeteu. “Pela liberdade do arbítrio aconteceu que o homem se tornasse pecador, mas agora, a viciosidade é devida e seguida ao castigo que veio a mudar a liberdade em necessidade” (Agostinho, *De perf. iust. hom.* IV, 9, tradução nossa).

A imperfeição manifesta na natureza humana não está condicionada aos limites inerentes à matéria criada, portanto, a origem do mal não pode estar dentro de uma Ordem boa por natureza. Assim, trata de situar o problema do mal não na matéria ou no mundo, mas na relação que o homem estabelece com ele na liberdade.

O pecado não é desejo de naturezas más, senão o abandono ou renúncia de outras melhores ou mais perfeitas [...]. O homem, portanto, não se apeteceu de nenhuma natureza má quando tocou a árvore proibida, senão que cometeu uma ação má ao deixar o mais perfeito (Agostinho, *De Nat. et Boni* XXXIV, tradução nossa).

O homem não deixou de ser voluntarioso por natureza em razão do pecado original e suas consequências, pois sua vontade continua livre para fazer escolhas, e o horizonte a que elas direcionam do homem é que não lhe dá mais a condição de experimentar sua existência em plena liberdade. Assim, à natureza humana resta unicamente o socorro divino pela graça, e, frente a essa realidade, a liberdade tornou-se “uma promessa que vem ao crente pelo libertador [...]. Como o médico não é necessário ao são, mas ao doente, o libertador não é necessário ao livre, mas ao escravo” (Agostinho, *De perf. iust. hom.* IV, 9, tradução nossa). Tornando escravo de seu fazer vicioso, precisamente do prazer que ele produz, o homem se tornou dependente de Deus não apenas para ter vida, mas, sobretudo, para recuperar a condição de sua vida.

A solução agostiniana ao mal cometido pelo homem, no desenvolvimento temporal de seu ser, passa por assumir a ideia de uma Razão que engloba todos os seres, porém, preserva suas diferenças. Assim, não seria o encadeamento causal que daria origem ao mal, mas a ação de um ser racional no mundo, especificamente do homem cujo nível de participação no Ser encontrar-se agora comprometido. Do mesmo modo, só que em outro nível de participação na justiça, a beleza harmônica do universo seria garantida pela ação intencional de um ser racional e justo, Deus. Tal ação integra a diferença dos seres, inclusive aquelas causadas pelos males.⁹ Isso é possível porque, para Agostinho (*De Nat. et Boni* VI, tradução nossa), “toda natureza sujeita a corrupção é um bem relativo ou imperfeito, já que a corrupção não pode prejudicar mais que suprimindo ou diminuindo o caráter de bondade que há em seu ser”.

Neste mosaico, o ser humano, dotado de um princípio livre, se sujeita à ação providencial da Razão divina que mantém o Mundo, e assim consegue, pela graça, viver sem comprometer a Ordem. Pela graça, a Providência, enquanto ação do ser absoluto, age misericordiosamente, isto é, não exclui da Ordem quem originou tal imperfeição, mas o integra justamente a ela. Não deixa o homem à deriva de sua própria corrupção, o auxilia para que viva com justiça, reintegra ele na Ordem, ainda que pecador, e lhe dá as condições para que possa vislumbrar uma existência em que experimente novamente o estado de liberdade em sua plenitude, sem as consequências do pecado original que, nessa condição histórica, comprometem sua vida moral, especialmente sua capacidade de tomar decisões com plena autonomia e domínio sobre sua consciência.

Na verdade, são dois os motivos pelos quais Deus ama sua criatura: para que exista e para que permaneça [...]. Permanecem algumas, superando toda volubilidade do tempo, com a maior santidade sujeitas a Deus; outras permanecem segundo a medida de seu tempo, enquanto se tece a beleza dos séculos pela morte e sucessão das coisas (Agostinho, *De Gen. ad lit.* I, 8, 14).

Em Agostinho, a Providência divina se manifesta na realidade do mundo primeiramente no próprio ato de criar o homem corporalmente. Ele é nutrido mediante os bens da natureza que devem ser cuidados e preservados pelo homem para seu próprio sustento e desenvolvimento. Posteriormente, a Providência atua no tocante à vida voluntária para que viva, entenda e sinta a correta direção a que deve seguir o desenvolvimento de sua forma, por fim, na salvação dessa

⁹ Entrementes os debates agostinianos frente às posições tanto do neoplatonismo como do estoicismo acerca do conceito de Ordem e da possibilidade de o mal fazer parte dela, ocorre a intervenção de Mônica (*De Ord.* II, 7, 20-23). Nela, a mãe de Agostinho demonstra que o mal não faz parte da Ordem, mas pode ser integrado, a ela, por Deus, que dele tira um bem.

mesma vida decaída após o pecado original. De qualquer modo, a Providência, em sentido agostiniano, não é uma ação determinista do criador sobre suas criaturas, mas uma forma de cuidado para que a Ordem e a beleza da criação, em seu conjunto, sejam preservadas em harmonia e beleza.

Nesse sentido, mesmo o mal cometido pelo homem, ainda que o prejudique, não pode desfazer a harmonia intrínseca à realidade criada garantida pela Providência, capaz de integrar nela as consequências desse mal, de modo a preservar a integridade da criação. Contudo, isso não isenta o homem de sua responsabilidade frente a Deus e ao mundo. O mal se tornou uma presença na criação em função da má escolha de sua vontade. Dessa responsabilidade e de suas consequências, ele não pode se abstrair, uma vez que, em razão de sua *imago Dei*, é o único ser criado a possuir uma relação ética com Deus, ou seja, que é capaz de estabelecer, com o ser divino, um nível de interação em que tendo a liberdade como princípio o torna também responsável pelas condições de sua existência.

Essa visão radicalmente ética do mal, apresentada por Agostinho, tem, no seu plano de fundo, a ideia de que o mal é uma espécie de “contra ser”, que se identifica unicamente com o âmbito do *fazer*, ou seja, é fruto essencialmente das consequências do agir humano sobre sua própria natureza, não tem nenhum caráter metafísico, nem peso ontológico de nenhuma ordem. Isso torna o pecado uma espécie de “destino interiorizado” a que o homem, enquanto ser livre, está “por natureza”, propenso a assumir. Portanto, o pecado não é mundo, ele entra no mundo e tem seu ponto de emergência na ação moral de um homem que torna a si próprio, um *aversio a Deo*, na medida em que, a partir desse ato, faz sua natureza marchar para o nada, para a *contracriação*. Em Agostinho, a qualidade da ação moral tem como critério basilar a “condição do homem frente a Deus”, e, mais ainda, a postura que o ser divino, absoluto, justo e misericordioso, assume sobre ela.

Na medida em que passa a dizer respeito ao nível da natureza, o pecado não se reduz unicamente à condição da consciência humana perante Deus, mas define a situação da existência humana frente a Deus, uma situação de miséria e fraqueza, carente da graça. Ao definir a existência humana como pecadora, o mal deixa de se reduzir a uma discussão reportada diretamente à culpabilidade individual, pois denuncia uma dimensão comunitária em que todos os homens estão incluídos coletivamente em uma espécie de solidariedade trans-histórica e transbiológica que constitui a unidade metafísica do gênero humano, compreensível apenas parcialmente no declínio das vontades singulares. Como “portador do pecado”, no nível de sua consequência, mas também enquanto capaz de cometê-lo, o homem passa a ser o ente destoante na harmonia da criação, o implica que o discurso moral passa a ter a tarefa não apenas de demonstrar a razão e o sentido das ações humanas, mas de justificar a própria existência e dignidade do homem neste contexto da criação.

A doutrina agostiniana do pecado original mergulha sua visão acerca da natureza humana em uma economia trágica, na medida em que o pecado passa a não ser definido unicamente como um estado momentâneo em que a alma humana se encontra quando comete uma transgressão moral, mais visto como um *poder* pelo qual a natureza humana é definida e os homens encontram-se ligados, entre si, na condição de cativos. Trata-se precisamente de uma impotência fundamental da natureza humana de manter-se em sintonia com a criação a que pertence, da qual somente Deus pode tirar o homem, por isso, em visão agostiniana, a virtude

não é um estado que o homem dá a si mesmo, mas é Deus que faz o homem bom, não é o homem que recupera bem a si mesmo, mas é Deus que o restaura bom, se colabora com Deus mediante a vontade [...], liberando-a do mal que fez a si mesmo (Agostinho, *De perf. iust. hom.* IV, 10, tradução nossa).

Considerações finais

Após um breve sobrevoo no pensamento de Agostinho, é possível perceber que sua reflexão encontra-se amplamente envolta em uma forte problemática metafísica, que será, por séculos, a base da construção do pensamento moral no Ocidente, bem como de seu “senso comum”. Essa problemática tem como princípio o seguinte pressuposto no que compete ao exercício da liberdade humana: *este mundo é criado por Deus, e não subsiste fora da relação com seu princípio criador*. Disso decorre uma primeira implicação do criacionismo no pensamento moral agostiniano: que a vida da pessoa humana está inserida em um “todo maior” que é a criação e, portanto, atrelada ao *télos* inscrito na Ordem dessa mesma criação, o qual não foi determinado de antemão pela vontade livre. O homem o recebe como dom e sobre ele pode movimentar-se livremente, não pode, todavia, alterar o conteúdo e o lugar de sua origem.

Disso decorre que o homem é um ser livre por natureza, porém, de modo relativo, isto é, o exercício de sua liberdade se dá sempre em referência à Ordem em que está inserido e ao Criador que a sustenta. A Ordem, em visão agostiniana, possui três níveis de manifestação, a saber, (1) o ontológico, em que se estabelece a relação fundamental com Deus; (2) o natural, que compete à presença do homem na criação; e (3) o ético, que diz respeito à convivência humana com os outros seres. Ambos são interdependentes: o homem, apesar de poder alterá-los parcialmente no exercício da liberdade, só possui vida e ser na medida em que os assume.

Nesse sentido, em Agostinho, o estado de liberdade não se confunde com a plena autonomia do querer. Em Agostinho, liberdade não é sinônimo de exercício do livre-arbítrio; no estado de pecado, o homem faz escolhas, todavia, as faz com uma vontade doente e que tende a perder-se no apelo de suas paixões, por isso, para o autor, o homem é livre apenas quando escolhe retamente entre os bens dentro da Ordem, e, quando não o faz, perde sua liberdade enquanto condição prévia para que sua vontade escolha virtuosamente, sua natureza se torna escrava do pecado e do desejo vicioso que ele produz. A livre escolha é, portanto, relativa à configuração da vontade à Ordem e a sua condição frente ao ser divino em que se sustenta a realidade. Isso significa que a autonomia do homem frente ao mundo depende da correspondência de sua vontade à forma em que fora criado na Ordem.

Outro ponto reza a ideia assumida por Agostinho de que a vontade livre é a faculdade que, em consonância com a razão, vem a definir a identidade do homem no mundo. Ela garante a condição ontológica privilegiada de ser um ente perfectível, contudo, ao mesmo tempo, dá a capacidade de comprometer sua natureza realizando escolhas em dissonância com a Ordem, o que vem a lhe tornar o único responsável pelo advento do mal na realidade humana. Desta feita, fazer o mal se torna a marca distintiva do homem na criação em visão agostiniana. Em sua antropologia, a natureza humana deixa de ser vista a partir de sua potencialidade ontológica e dá lugar à explicitação de sua fraqueza. O grande anseio humano em sua visão é a recuperação da virtude originária perdida no pecado, no entanto, tal intento não é possível à natureza humana que não reconheça sua fraqueza e o espere como um dom, fruto da misericórdia do ser divino manifesta na Graça.

O homem é visto, então, como aquele ente que carrega a culpa pelo pecado. Esse pecado o homem deve confessar a *Deus*, aquele a quem desobedeceu e deixou de estabelecer uma relação de alteridade baseada na virtude e na justiça; a *si mesmo*, que sofre em sua existência as consequências diretas do pecado e sua justa punição; por último, aos *outros*, com quem não consegue viver em harmonia e ordem como deveria.

Se, por um lado, Agostinho é um autor que defende, de modo contundente, a importância e a centralidade da vontade livre na ação moral do homem, por outro, é claro em mostrar seus limites. Deixa evidente que, por si mesma, não pode garantir ao homem a capacidade de agir bem, precisa estar na reta orientação da Ordem em que foi colocada por Deus, se assim não pode

estar, em razão da queda que maculou a natureza humana. Unicamente pela ação providente de Deus, mediante a graça, o homem pode vir a tornar sua alma virtuosa, praticar o bem e chegar à Beatitude. A relação do homem com Deus está inerente a todo arranjo da vida moral, em Agostinho, de modo que não é possível dar conta de falar acerca do comportamento humano no mundo sem dar conta da relação com um Deus que é, ao mesmo tempo, bom, justo e misericordioso.

Não há dúvida que poderíamos ter elencado muitos outros aspectos do pensamento de Agostinho, tendo como ponto de partida sua assimilação do criacionismo. Contudo, enunciaremos aqueles que consideramos mais significativos, conforme o permitido por nossa leitura da obra do autor. Obviamente, um artigo dessa extensão não pode dar conta de tudo que pode ser extraído de um tema dessa magnitude, mas pode demonstrar que o pensamento moral de Agostinho representa uma peça fundamental para a compreensão das estruturas epistêmicas que estão sobrepostas na formação dos valores de nossa cultura e na forma como o pensamento moral se sedimentou nela.

Referências

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. J. Dias Pereira. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. (v.1, v.2, v.3).

_____. De la naturaleza del bien: contra los maniqueos. In: _____. *Obras completas de Saint Agustín*. Trad. Mateo Lanseros. 3.ed. Madrid: La Editorial Católica BAC, 1963. (tomo III). p. 770-824.

_____. *Confissões*. Trad. João de Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

_____. *Diálogo sobre a Ordem*. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Casa da Moeda, 2000.

_____. *La perfezione della giustizia dell'uomo*. [S.l., s/d]. Acessível em: https://www.augustinus.it/italiano/perfezione_giustizia/index2.htm.

_____. De la continencia. In: _____. *Obras Completas de San Agustín*. 2.ed. Trad. Felix Garcia, Lope Cilleruelo e Ramiro Florez. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1954. (tomo XII). p. 285-340.

_____. Ochenta y tres Questiones diversas. In: _____. *Obras completas de San Agustín*. Trad. Teodoro C. Madrid. Madrid: La Editorial Católica BAC, 1995. (tomo XL). p. 5-300.

_____. *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

_____. *A Trindade*. Trad. Frei Augustinho Belmonte. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2008.

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

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

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

AYOUB, C. N. A. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2011.

BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Edição de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008.

BOVERY, A. Plotino. In: FITZGERALD, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo*. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 1064-1069.

- BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. 6.ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- CAPAÑAGA, V. Introducción general a los Tratados sobre la Gracia. In: AGOSTINHO. *Obras Completas de San Agustín*. 2.ed. Madrid: La Editorial Católica; BAC, 1956. (tomo VI). p. 03-120.
- CONTALDO, S. M. *Cor Inquietum: Uma leitura das Confissões de Agostinho*. Porto Alegre: Letra e Vida, 2011.
- GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2010.
- _____. *O Espírito da Filosofia Medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LACOCQUE, A.; RICOEUR, P. *Pensando biblicamente*. Trad. Raul Ficker. Bauru: EDUSC, 2001.
- NOVAES FILHO, M. A. *A Razão em Exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2009.
- OLIVEIRA E SILVA, P. *Ordem e Mediação: A ontologia relacional de Agostinho de Hipona*. Porto Alegre: Letra e Vida, 2012.
- _____. *Ordem e Ser: ontologia da Relação em Santo Agostinho*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*. Trad. Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola, 2005.
- SOUZA, L. B. *A fé trinitária e o conhecimento de Deus: Estudo do De Trinitate de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2013.

Submissão (1ª versão): 17-02-2018

Aceito para publicação: 22-04-2018